

MIGUEL ANGEL CIURO CALDANI

Investigador del Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas

**ESTUDIOS
DE FILOSOFIA JURIDICA
Y FILOSOFIA POLITICA
I**



FUNDACION PARA LAS INVESTIGACIONES JURIDICAS

ROSARIO

1982

*A la memoria de
Lucía Caldani de Ciuro.
A Miguel Ciuro.*

©

Primera edición.

Edición de la Fundación para las Investigaciones Jurídicas.

Hecho el depósito de ley.

Derechos reservados.

I.S.B.N. (Obra Completa) 950-062-200-9

I.S.B.N. (Tomo 1) 950-062-201-7

Estas páginas expresan la búsqueda de la comprensión de la convivencia, sobre todo a través de la justicia y el amor e iluminada en última instancia por el cristianismo, cuyas bases expuse principalmente en "Derecho y política" (Bs. As., Depalma, 1976). Por eso —además del homenaje a mis padres, por haberme enseñado y enseñarme aún a descubrir esos valores— las destino a celebrar tres circunstancias auspiciosas que coinciden con su aparición: el octavo centenario del nacimiento de San Francisco de Asís, el vigésimo aniversario de la convocatoria al segundo Concilio Vaticano por S.S. Juan XXIII y las "bodas de oro" con la docencia del gran maestro de justicia profesor Werner Goldschmidt.

El presente volumen contiene los trabajos publicados de más difícil ubicación y las expresiones aún no publicadas de mis opiniones actuales.

M.A.C.C.

INDICE

Palabras de presentación	V
Indice	VII

FILOSOFIA JURIDICA

La sabiduría y la justicia	3
Sobre el significado jurídico de la redención	15
El significado del juicio a Jesús	23
El derecho y el amor	30
Nota sobre la integridad de las captaciones normativas ..	54
Con motivo de "Pena de muerte e misterio"	56
Acerca del caso Gilmore	68
Nota sobre autonomía, interdisciplinariedad, supradisciplina- riedad, historia y comparatividad en el Derecho (re- ferencia al significado del estudio axiológico del mun- do jurídico)	74
Teoría General del Derecho y análisis de casos	77
Consideración funcional de los problemas generales de las normas de Derecho Internacional Privado	81

FILOSOFIA POLITICA

Nota sobre filosofía y política	89
Las ramas del mundo político	91
Reflexiones sobre política científica	114
Acerca de la convivencia y el amor	136
Sobre la Política cultural	145
Sobre la formación de la cultura nacional	152
La responsabilidad	169
Acerca de la fidelidad	184
El hombre autoexigente	192
Programa de Filosofía Política	198

HORIZONTE DE FILOSOFIA

Acerca de la estática y la dinámica de las ciencias	213
La ciencia y lo sobrenatural	224
Profesiones y valores	229
Notas para una Axiología de la Universidad	236
Sobre la introducción a los estudios universitarios	245
Apología de la vida	252
Notas axiológicas sobre la vida humana	260
La ignorancia de la muerte	266
El tiempo de la desesperanza	274
Nota sobre los productos de la transtemporalidad	282

FILOSOFIA JURIDICA

LA SABIDURIA Y LA JUSTICIA *

I. Uno de los obstáculos más frecuentes para la realización de la verdad y la justicia es la resistencia a aceptar la complejidad del universo. Si bien la simplificación es una exigencia de nuestra propia limitación se tiende a utilizar las categorías verdadero-falso y justo-injusto con excesiva facilidad, pasando por alto aspectos de relevancia.

Estas inclinaciones —propias de la humanidad en general—, se presentan en países como Argentina con particular frecuencia, constituyéndose en uno de los factores que más perturban nuestra realización individual y colectiva.

II. Según lo señalan corrientes filosóficas de diversos orígenes el universo resulta inagotable en relación a las posibilidades del saber humano. Heinrich Rickert decía que "el más mínimo" pedazo de la realidad empírica "contiene más de lo que puede descubrir un hombre finito" y agregaba "lo que un hombre puede aprehender en sus conceptos, y por tanto en su conocimiento, es insignificante comparado con lo que tiene que dejar a un lado"¹. Etienne Gilson señala: "lo que el conocimiento capta en

* Publicado en "La Capital", el 22-VIII-1973.

1. "Ciencia cultural y ciencia natural".

el objeto es real, pero lo real es inagotable" ². Pascal decía que "todas las ciencias son infinitas en la extensión de sus investigaciones" ³. No por azar se ha exaltado el carácter convencional del saber humano ⁴ y su origen en la abstracción ⁵.

Estas verdades —consecuentes con el realismo genético— se hacen más evidentes cuando distintas orientaciones científicas de nuestro tiempo coinciden en revelar que el universo posee una complejidad antes insospechada. Michele F. Sciacca señala que "en nuestro siglo la ciencia se ha enriquecido con no pocos descubrimientos teóricos, que han transformado las concepciones clásicas" y "no es de extrañar que las nuevas posiciones adopten denominaciones antitéticas a las tradicionales, como las de geometría no-euclidiana, mecánica no-newtoniana, aritmética no-pitagórica, etc." ⁶. Junto al concepto tradicional de causalidad se exalta el de sincronidad ⁷ y quizás pueda señalarse —siguiendo al profesor Raymundo Pardo —que "ese modo de interpretación que llamamos «ciencia» (en cualquiera de sus sentidos) será sustituido o incluido en otro" ⁸. Al extraer sus "consecuencias filosóficas" de la teoría de la relatividad Bertrand Russell decía "la conclusión final es que conocemos muy poco" ⁹.

2. "El realismo metódico".

3. "Pensamientos".

4. V. POINCARÉ, Henri, "La ciencia y la hipótesis".

5. V. HUSSERL, Edmundo, "Investigaciones lógicas".

6. "La filosofía, hoy".

7. V. JUNG, C. G., "La interpretación de la naturaleza y la psique".

8. "La ciencia y la filosofía como saber sin ser segunda respuesta crítica".

9. "El ABC de la relatividad".

Este universo inagotable, en que es correcta la afirmación de Hegel que "la parte para ser algo verdadero, no puede considerarse aislada, sino dentro de la totalidad" ¹⁰, sólo es abordable en trozos fraccionados. Jacques Maritain señalaba que "el espíritu extrae un mundo de objetos de conceptos abstractos y universales, que podemos llamar universo de inteligibilidad o del saber humano, y que, por una parte, para ser conocido, es separado del universo de la existencia, y por otra, para tener consistencia, se identifica con él..." ¹¹. Basta recordar como ejemplo que la formulación newtoniana de la ley de gravitación fue tenida por exacta hasta el logro de su perfeccionamiento por Einstein.

Es cierto que pensadores de la profundidad de Teilhard de Chardin han concluido que al final a fuerza de "correflexión" toda diferencia desaparece en el límite entre Universo y Persona ¹², pero esto no corresponde a nuestro estado y sólo sirve para confirmar la realidad actual del problema.

Puede decirse que el valor verdad se realiza al hilo de su fraccionamiento y desfraccionamiento. En el extremo de total fraccionamiento se halla el mero contacto con el universo prescindiendo de todo intento cognoscitivo y en el puro desfraccionamiento se encuentran las "concepciones del mundo". Uno y otras son respectivamente puntos de partida y de llegada necesarios, pero en ellos la tensión del fraccionamiento y el desfraccionamiento de la verdad se halla atenuada. No por casualidad al imaginarse

10. "Enciclopedia de las ciencias filosóficas".

11. "Distinguir para unir o los grados del saber".

12. V. así "La aparición del hombre" (recop.).

estos estudios se les atribuye el sopor característico de la ignorancia que a veces es confundido con la felicidad.

Todo saber supone el "corte" de infinitos despliegues de la realidad momentáneamente descartados, pero cuya separación debe estar presente en él a fin de evitar que se absolutice. El progreso en la realización de la verdad exige una síntesis superadora (desfraccionamiento) de los resultados de los diferentes cortes. Al respecto I. M. Bochenski señala que "los distintos métodos (o sea, los diversos estilos de fraccionamiento) no son alternativas exclusivistas sino aspectos complementarios del pensamiento"¹³ y Max Scheler expresaba que ninguna de las formas de saber puede jamás "reemplazar" o "suplantar" a otra¹⁴. Asti Vera enseña que "las grandes creaciones científicas requieren necesariamente la aptitud sintética de la mente"¹⁵.

La capacidad para el manejo del fraccionamiento de la verdad puede denominarse "sabiduría". Al respecto el Antiguo Testamento enseña que "se anticipa a aquellos que la codician, poniéndosele delante ella misma"¹⁶. En otros términos: sólo podrán encontrarla quienes estén constantemente asomados sobre los límites del saber ya fraccionado. La sabiduría es la característica esencial de la madurez en el campo del saber.

La idea del fraccionamiento en las realizaciones de la verdad es la superación del relativismo subjetivo, el eclecticismo y el absolutismo. El relativismo subjetivo (diferente de las variaciones del saber originadas en los

distintos puntos de referencia) cree que la verdad depende del sujeto que la pretende, confundiendo la posibilidad de diversos fraccionamientos con la existencia de diferentes verdades. El eclecticismo independiza el pensamiento de los objetos a que se refiere y no busca la verdad en las síntesis superadoras sino en las sumas de los "conocimientos" fraccionados. El absolutismo sustituye el universo real por el saber fraccionado e independiza lo que cabe dentro de los "cortes" prescindiendo definitivamente de los aspectos apartados que claman por su consideración.

El logro de la elasticidad mental que caracteriza a la sabiduría depende de muy diversos factores, entre los que se destaca el contacto real de distintas concepciones del mundo, sea a través del tiempo o el espacio. La presencia de una concepción diferente de la nuestra es la mejor invitación para que nos acerquemos a los aspectos que nuestro saber ha apartado. Conviene recordar al respecto que Dilthey llegó a recomendar que se reuniesen las distintas concepciones —convertidas para los terceros en meros fraccionamientos— considerándolas como expresiones relativas de los diversos aspectos de la vida¹⁷. Karl Mannheim sostenía que "el origen de una epistemología genuina —entendida como teoría del saber— se presenta cuando la misma persona tropieza con dos horizontes diferentes y cuando credos opuestos le solicitan con la misma vehemencia"¹⁸. Se ha dicho —y en nuestro tiempo conviene recordarlo— que la multitud es la mentira¹⁹, pero si

13. "Los métodos actuales del pensamiento".

14. V. "Conocimiento y trabajo", "El saber y la cultura".

15. "Fundamentos de la filosofía y de la ciencia".

16. Libro de la Sabiduría, VI-14.

17. "Teoría de la concepción del mundo" (recop.).

18. "Ensayos de sociología de la cultura" (recop.).

19. KIERKEGAARD, Søren Aabye, "Mi punto de vista".

el contacto humano es entendido como medio para el logro de la sabiduría encuentra su redención.

Entre los mayores obstáculos para el logro de la sabiduría figuran el apego excesivo a la propia concepción del mundo, la superabundancia y la penuria de recursos. El demasiado apego a la propia concepción del mundo (más aún cuando ésta es de carácter restrictivo como el positivismo) conduce abierta o veladamente al absolutismo. El exceso de recursos suele inclinarnos a la molicie y el relativismo subjetivo; la penuria a ser toscos y absolutistas.

III. El más alto nivel de conciencia de la sabiduría conocido corresponde a la versión europea de la cultura occidental. Aunque se halla aun hipotecada por el positivismo —que pretendió restringir el saber a lo observable— la cultura occidental ha podido ser caracterizada como “una humanidad peculiar que viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito”²⁰. En cambio en el pensamiento oriental tradicional predomina el apego a las concepciones del mundo y a veces la tendencia a la concreción, de tal modo que la expresión sabiduría adquiere al respecto significados diferentes.

Conviene tener presente sin embargo que el propio desarrollo de la sabiduría en el sentido occidental implica la inclinación a integrar todas las direcciones parciales del espíritu, sea cual fuere su procedencia²¹. El apego oriental a las concepciones del mundo es un importante llamado de atención para superar la desviación que pretende ceñirnos a las líneas de fraccionamiento conocidas. Empleando expresiones de Heidegger puede decirse que

20. HUSSERL, Edmundo, “La filosofía como ciencia estricta”.

21. V. SCHELER, “El saber...” cit.

tanto occidentales como orientales debemos refluir hacia lo que se sustrae²².

Mucho se ha escrito acerca de la dependencia argentina en las esferas del saber²³ y es fácil advertir que ésta se debe esencialmente a la incapacidad para seleccionar los temas y contenidos que hacen al interés nacional. Quizás por su corta historia, por la superabundancia que benefició a los grupos dirigentes y la penuria de otros sectores Argentina ha oscilado entre el relativismo y el absolutismo. Tal vez esta resistencia a aceptar la conquista progresiva del universo sea una de las causas de nuestra carencia colectiva del espíritu de sacrificio necesario para las más grandes conquistas del saber. Privado de una auténtica sabiduría colectiva nuestro país se debate entre la sumisión al imperialismo del saber que se limita a aceptar los productos extranjeros y el “chauvinismo” que pretende producir otros totalmente ajenos a los importados.

Nos urge reconocer en cambio que recibimos muchas verdades relativas que han entrado en descrédito porque según lo expresado por Sorokin cuando dos culturas difieren los fenómenos culturales migrantes cambian su sentido²⁴ o porque como lo observara Whitehead “dar con una teoría veraz no es lo mismo que entender su aplicación verdadera”²⁵. Debemos admitir el acierto relativo del sa-

22. “¿Qué significa pensar?”.

23. V. GUTIERREZ, Guillermo, “Ciencia, Cultura y Dependencia”; HERNANDEZ ARREGUI, J., “Imperialismo y cultura”; HERRERA, Amílcar O., “Ciencia y política en América latina”; VARSANSKY, Oscar, “Ciencia, política y científicismo”.

24. “Las filosofías sociales de nuestra época de crisis”.

25. MERTON, Robert K. en “Sociología del siglo XX” (Gurvitch-Moore).

ber que si bien ha tenido papel liberador para otras comunidades adquiere aquí significado diferente y la posibilidad de otro saber también acertado pero de sentido inverso.

La diversidad de concepciones del mundo que actualmente coexisten entre nosotros y la urgente necesidad de superar nuestra situación de dependencia en todos los aspectos hacen posible y exigen la maduración del saber nacional.

IV. La justicia valora la totalidad de las adjudicaciones pasadas, presentes y futuras²⁶. Si bien podemos apreciarla mediante un sentimiento racional y disponemos de medios para su realización nos es imposible conocer y dominar todo ese ámbito valorativo y nos vemos en la necesidad de fraccionarla.

La justicia resulta así vinculada con la complejidad del universo tanto desde el punto de vista de su material estimativo (la totalidad de las adjudicaciones) como desde su integración en el mismo. Puede decirse que valora y compone tal complejidad. Si se tiene en cuenta que esta complejidad es sólo abordable mediante la sabiduría resulta altamente esclarecedora la expresión del Antiguo Testamento cuando dice que ésta "va delante en el camino de la justicia"²⁷.

Los fraccionamientos de la justicia prescinden de influencias del pasado, el presente y el futuro²⁸. Así por

ejemplo: cuando consideramos justo otorgar la capacidad de obrar a los veintiún años prescindimos de que antes se establecía otra edad, que las personas maduran en diferentes momentos de la vida y que quizás advirtamos luego que el individuo capacitado carece de aptitudes de autogobierno.

El puro fraccionamiento consiste en la mera proyección hacia el valor y el extremo desfraccionamiento conduce a la ideología. La capacidad en el manejo del fraccionamiento de la justicia puede denominarse "ecuanimidad" y a ella corresponde la madurez en el ámbito de este valor. La falta de ecuanimidad puede derivarse de indebidos fraccionamiento del pasado, el presente y el futuro: la desconsideración hacia el pasado y el presente produce la desviación "futurista", el corte del pasado y el futuro origina el "coyunturalismo" y el fraccionamiento del presente y el futuro puede denominarse "revanchismo".

La complejidad del universo se opone a las ideologías que pretenden simplificar el mundo reduciendo la interpretación de la historia y el camino de la humanidad a férreos esquemas preconcebidos. No cabe duda que podemos conocer científicamente parte de los principales senderos de la historia y las exigencias de justicia, pero la pretensión de haberlos aprehendido en forma total es sólo uno de los grandes espejismos que nos acechan. Dado que nuestro saber es fraccionado resultan condenables tanto las tentativas de generalizar las soluciones de otros países ignorando que a cada uno se le debe en la medida del tiempo histórico²⁹ como las pretensiones de ignorar las experiencias de otros pueblos.

26. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al derecho", "La ciencia de la justicia (Dikelogía)".

27. Eclesiastés, IV-12.

28. GOLDSCHMIDT, op. cit.

29. V. REALE, Miguel, "Pluralismo e liberdade".

El principio supremo de justicia consiste en "asegurar a cada cual una esfera de libertad dentro de la cual sea capaz de desarrollar su personalidad"³⁰. Como puede decirse que "la persona es integración"³¹ y que ésta supone la sabiduría resulta que la justicia exige permitir que cada individuo se capacite para manejar la complejidad del universo.

Los individuos que reconocen tal complejidad son los más capacitados para realizar la justicia. Sólo ellos aprecian con amplitud los alcances de sus actos y están verdaderamente dispuestos a escuchar a los demás. Esta cualidad les facilita la realización de repartos autónomos (por acuerdo) que respetan las esferas de libertad de todos los protagonistas y constituyen la esencia del sistema democrático. Aun cuando actúen autoritariamente están inmejorablemente dispuestos para escuchar a las partes en el proceso exigido como forma que respeta su libertad.

A la figura de estos individuos filósofos se opone el tipo del profeta, caracterizado por Werner Goldschmidt como amante de las alternativas ("aut-aut")³² y que, por esta vocación de simplificación, tiende a ignorar las consecuencias de sus actos y a producir los repartos y regímenes autoritarios y de mera imposición. No sin acierto Platón enseñó que "el justo se nos revela como sabio y bueno" y reclamó que gobiernen los filósofos³³. También con

30. GOLDSCHMIDT, op. cit.

31. MOUNIER, Emmanuel, "Manifiesto al servicio del personalismo".

32. "Filosofía, historia y derecho".

33. "República".

razón Scheler caracterizaba al héroe mediante la plenitud y la magnanimidad³⁴.

La complejidad del universo brinda un fundamento más al humanismo y la tolerancia reclamados por el principio supremo de justicia al valorar el régimen. La cosmovisión que anida en cada individuo lo hace instrumento favorable a que los demás desfraccionen aspectos que habían apartado y satisfagan en mayor medida el contacto con la verdad exigido por su propia personalización. La visión de cada ser humano es una senda insustituible para que los demás alcancen mejor su personalización a través de la verdad. El liberalismo político —diferente de las versiones económica y filosófica— y la democracia reconocibles como exigencias generales de justicia, resultan irrealizables según fórmulas preconcebidas y deben efectivizarse correspondiendo a las circunstancias de cada caso. A la luz de la posibilidad de múltiples variantes concretas que no pueden predecirse la "sociedad abierta" —"aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales"—³⁵ adquiere un importante fundamento. Reconociendo la complejidad del universo se advierte además otra ventaja de la división del poder en todas sus facetas, ya que con ella se pueden aprehender mejor los distintos matices de cada circunstancia, a diferencia de los regímenes que concentrándolo imponen la sabiduría necesariamente limitada de los poderosos.

Como la sabiduría depende de la presencia de distintas cosmovisiones no hay que extrañarse que sean los

34. "El santo, el genio, el héroe".

35. POPPER, Karl R., "La sociedad abierta y sus enemigos...".

pueblos más experimentados y cosmopolitas los que por lo general consiguen formas de vida más justas. Con parte de razón el historicismo pretende obtener el contenido de la justicia como resultado del proceso histórico. Su error fundamental reside en la creencia de que en vez de ser descubierto es creado por la historia.

V. La mayor capacidad de los pueblos de cultura occidental de vertiente europea para conocer la complejidad del universo los ha llevado a las investigaciones y realizaciones de justicia más perfeccionadas.

Argentina, país que oscila entre el relativismo y una fuerte tendencia absolutista, ha reproducido a través de su historia dos cosmovisiones simultáneas diferentes, que si bien han esquivado, en general los estados de guerra civil abierta han suscitado sucesivos regímenes "fuertes" con situaciones de guerra latente. Con frecuencia se han presentado desviaciones "revanchistas" que nos han impedido progresar en la realización de la justicia de tal manera que hoy —además de la natural persistencia parcial del apego al pasado— corremos riesgo de caer en los errores del "futurismo".

En general nuestros gobernantes han sido demasiado profetas y muy poco filósofos, pero nuestra realización como comunidad desarrollada reclama —quizás hoy más que nunca— hombres sabios que sin desconocer la objetividad de la verdad y la justicia sepan advertir los distintos matices y exigencias del universo. Ojalá los argentinos lleguemos a conquistar la sabiduría que según la expresión bíblica "es más hermosa que el sol... y si se compara con la luz, le hace muchas ventajas"³⁶.

SOBRE EL SIGNIFICADO JURIDICO DE LA REDENCION

(Una meditación de Cuaresma) *

El tiempo de Cuaresma es época de ordenación de valores. En realidad ésta debe ser práctica constante de cada hombre en todo momento de su vida, pero la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Divino Maestro, nos propone una época especialmente destinada a la ordenación de los valores. En Cuaresma el Señor subordinó el poder y la utilidad a la Divinidad, pero como con frecuencia el hombre actual no tiene Cuaresma, desaprovecha las oportunidades de redención que le proponen la Vida Nueva de la Navidad y la Resurrección de la Pascua para encerrarse con gran frecuencia en la moral de la humana reciprocidad.

Una de las manifestaciones superiores de las relaciones entre los valores es la redención. En el sentido que aquí utilizamos, la redención significa el autosacrificio en la realización de un valor para satisfacer otro superior, o en el nivel de realización de un valor para satisfacer otro más elevado. El grado más perfecto de la Redención es el que realizó Jesús pagando el precio del sacrificio de la omnipotencia, y de la injusticia más grande de todos los

36. L. de la Sab., VII-29.

* Publicado en "La Capital" el 19-III-1982.

tiempos, para iluminar la justicia con destellos de divinidad.

Pese a hallarse básicamente redimido, el hombre actual resulta en muchos casos cada vez menos capaz de participar en la redención y, por el contrario —aunque sea por la mera rutina— va cayendo en el andar inverso de la abyección, que consiste en la renuncia a la realización de un valor o nivel superior para satisfacer otro inferior. Es precisamente este desprecio por la redención una de las causas del mesianismo —o sea de la esperanza desmedida en la redención por obra de ciertas personas— en que se desorientan muchos de nuestros contemporáneos. La atracción que tienen los valores y los niveles de valor superiores es invitación constante a la utopía de la falsa redención. La redención que podemos realizar los seres humanos es siempre limitada, pero no obstante renunciar a ella es abdicar de nuestro papel en la tarea de la Creación.

En el campo del Derecho la redención significa en primer término el autosacrificio de los valores inferiores con miras a la justicia, que es el más alto de los valores del mundo jurídico. En la realidad social del Derecho la redención exige el sacrificio del poder con miras a la cooperación, de la previsibilidad para satisfacer la solidaridad y de todos estos valores con miras al orden que, a su vez, debe sacrificarse para realizar la justicia. Sin embargo, todos advertimos que el poder, la previsibilidad y el orden son en muchos casos, abierta o veladamente, los ideales que en actitud moralmente subversiva priman sobre la justicia. Por otra parte, si bien la redención jurídicamente plena es incompatible con el mero orden, tampoco está asegurada con la revolución, que es también sólo una de sus posibilidades sociales. No es por azar que por

no tener la brújula de la redención integral el revolucionario anarquismo marxista se hace injustamente represor.

En el despliegue de las normas la redención significa que su subordinación debe ser sacrificada a su ilación; su infalibilidad ha de ceder con miras a su concordancia, y todos estos valores han de sacrificarse para lograr la coherencia que, a su vez, ha de sacrificarse con miras a la justicia. No obstante estamos habituados a ver que los valores inferiores son subvertidos, haciéndolos primar sobre la justicia, o que por el contrario sin fundamento se actúa como si la incoherencia fuera una garantía para lograr la redención.

Ya entre las diversas clases de justicia, la redención significa superar las clases más limitadas por las de posibilidades más amplias, y principalmente la justicia conmutativa —de fundamento plurilateral, es decir “de contraprestación” — mediante la justicia espontánea —de fundamento unilateral—. La justicia de redención cumple “espontáneamente” con las exigencias de distribución del todo a las partes y de composición de las partes en el todo, en un verdadero “porque sí”. La redención supone brindar más de lo que se recibió. Sin embargo el hombre de nuestro tiempo, encerrado en la moral del “toma y daca”, cree —en un círculo vicioso— que nada debe dar si nada ha recibido, o lo que es peor aún, si simplemente considera que nada ha recibido.

En el campo de cada valor, y de la justicia en particular, la redención significa la superación de lo que podría lograrse con los criterios generales orientadores, con miras a las valoraciones de las diversas situaciones en el tiempo. Sin caer en los excesos en que puede incurrir la “moral de situación”, creemos que en mucho el Evangelio po-

dría resumirse como la superación de la "ley" en aras de la dignidad del hombre¹. A través de la sola ley puede conocerse el pecado, pero no la redención², y para evidenciarlo Jesús nos enseñó el perdón del publicano y de la adúltera y prometió el Paraíso, de la manera más formal, a un ladrón arrepentido³. Sin embargo, cada vez más pretendemos ceñirnos a criterios de valor que resultan erróneos para nuestro tiempo —quizás porque consideramos que los demás no merecen nuestra atención— motivando, como contrapartida, la desconfianza en cualquier expresión del valor.

Las valoraciones sólo pueden descubrirse mediante un sentimiento racional, pero, resucitando de cierto modo el criterio del "talión", desde la Edad Media y sobre todo desde la Edad Contemporánea, se pretende reemplazarlo por la lógica de la reciprocidad e incluso por la dialéctica más radical. La reciprocidad tiene grados que van desde la mera reproducción de lo que nos hacen los otros al condicionamiento de nuestra conducta al seguimiento de la misma por los demás, pero en todos los casos es sólo una parte de las posibilidades morales, que en nuestro tiempo va secuestrando el total de nuestra vida espiritual. En el sentido social la redención no significa hacer lo que nos hacen ni lo que querriamos que nos hicieran, sino brindar a los otros más valor del que querriamos para nosotros mismos, creciendo así junto con los demás. La lógica de la reciprocidad evidencia las limitaciones de la justicia meramente relativa y de la igualdad, que de-

1. V. Mat., V, 17 y ss., XII, 1 y ss.; Mar. II, 23 y ss., etc.

2. Por ej. Rom., III, 20, VII, 1 a 7.

3. Lucas, XXIII, 43.

tienen el retroceso pero también el avance de la moralidad. Por otra parte ningún sistema cerrado, como suelen serlo los de la dialéctica, es compatible con la redención.

La redención significa un desfraccionamiento de la justicia —o sea la más amplia consideración de sus influencias— como lo expresa la "locura" de la Cruz, que lleva a morir por los enemigos; pero nuestro tiempo se caracteriza por el fraccionamiento de la justicia que conduce a la interpretación de la política como relación "amigo o enemigo", sea en razón de la raza, de la clase o del credo. Las fuerzas morales que impulsan a la redención son la humildad y la esperanza, pero la época actual podría ser llamada un tiempo de la soberbia y de la desesperanza.

La aristocracia de la redención es el heroísmo que lleva al jurista a la plenitud en que participa del valor santidad. La redención se manifiesta en la asunción de la responsabilidad cósmica íntegra, en que no sólo el hombre sino nada del universo nos es ajeno. Ella supone libertad, autosacrificio y constante creación, pero cada vez más, ante nuestra creciente indiferencia, nos rodea un clima de opresión, de heteroexistencia y de rutina.

Por falta de redención se empobrecen todos los contenidos de la vida. Por ella se derrumban las instituciones redentoras por excelencia, como la familia, la organización educacional y la asistencia social. En la relación con la familia se olvida la función redentora de la nueva vida, sobre todo abusando de la entrega en adopción, y se impone el egoísmo del aborto, el divorcio vincular y el depósito innecesario de los débiles en guarderías. Por la falta de espíritu de redención la educación se hace restrictiva, sin comprender el incalculable valor de cada paso

adelante, por pequeño que sea, dado por el menos dotado de los seres humanos. Porque ya pocos piensan en la redención las instituciones de asistencia social, que intentan cubrir lo que antes hacían organizaciones religiosas basadas en la redención por el amor, son insuficientes y a veces se derrumban ante la arrogancia de los poderosos. También porque ya pocos asumen la milenaria causa de la redención los sistemas penales suelen desinteresarse por el destino de los caídos, e incluso la pena no redentora llega a atacar la vida misma de los delincuentes.

La falta de redención nos coloca en un estado de permanente guerra, porque la auténtica paz supone la comunidad de espíritu siempre dispuesta al rescate de los demás. En el campo administrativo la redención —que supone la sujeción de los medios a los fines— es negada por la burocracia devoradora de las mejores energías de los hombres. Incluso deben ser entendidas como áreas especiales de redención las ramas jurídicas que hacen frente a situaciones sociales muy desequilibradas, como el Derecho Laboral, que ampara al trabajador, y el Derecho Internacional Privado, que protege a los elementos extranjeros auténticamente débiles. No es por azar que siempre se encuentran argumentos más o menos infundados para privarlas de su función. En fin la redención se basa en la igualdad de oportunidades constantemente renovada, pero momento a momento vivimos más prisioneros de los condicionamientos sociales y tratamos de apresar en ellos a los demás.

La redención supone en última instancia la tarea personal del “rescatado”. Pudiendo redimirnos por milagro Jesús prefirió pagar con su Sangre el precio de nuestra liberación. Sin embargo, cada día más ensimismados y alienados, somos incapaces de reconocer las bases últimas de

la redención que llevamos en nosotros mismos. Por otra parte para participar en la redención debemos escuchar y no sólo oír a los demás, en negociaciones y procesos verdaderos, pero constantemente vivimos en la mera adhesión a condiciones preestablecidas y en la imposición —por gobernantes y gobernados— de sanciones sin proceso.

El espíritu de redención exige considerar a cada hombre como fin y no como medio; al mismo tiempo como único, igual y miembro de una comunidad. La unicidad de los superiores debe sacrificarse bajando al nivel de la igualdad y la igualdad no ha de utilizarse abyectamente para destruir la unicidad. Pese a los errores frecuentes en estos sentidos no debe confundirse la redención con el fariseísmo, ni con la demagogia. Redimir es elevar en la realización de los valores, no destruir las realizaciones superiores o inferiores para quedar relativamente mejor. Es por eso necesario proteger a cada individuo en todos los frentes en que puede ser agredido para que pueda convertirse en persona y para esto conviene comprender que la agresión significa siempre una pérdida en el plano del valor, o sea una abyección. Sin embargo somos testigos de la frecuente invocación del “amparo” del individuo para someterlo a una mayor esclavitud.

Trascendiendo el campo jurídico la redención significa sobre todo la superación —no la ignorancia— de la justicia en los valores amor y humanidad. Sin embargo es notoria la “arrogación” del material estimativo de la justicia por la utilidad, y aun las mayores dignidades, que son tales como expresiones de valores superiores, suelen caer en manos de la simonía del dinero o de las influencias sociales.

Es cierto que la redención es más fácil con el empu-

je valorativo de los períodos de "cultura"; que disminuyen sus oportunidades en el formalismo de la "civilización" y que la decadencia se caracteriza por la abyección. Es verdad también que hemos entrado en un período de decadencia. Sin embargo la idea misma de la redención lleva a creer que toda decadencia puede ser superada. La fuerza del espíritu que originó el universo puede rescatarlo en cualquier momento. Lo que sí urge destacar, en la raíz de la decadencia moral contemporánea, es el idealismo genético según el cual los hombres como dioses creamos nuestro mundo: los dioses no son susceptibles de redención.

Séanos permitido, para concluir, señalar que ningún extremismo puede expresar más que caricaturescamente el espíritu de redención, que jamás renuncia a parte alguna del ser humano. Las fórmulas mágicas del liberalismo económico, del fascismo, del marxismo, etc. son consiguientemente —en diversos grados— falsas y antirredentoras. Tampoco los excesos del organicismo o el pactismo pueden explicar la raíz última redentora de la familia humana, de la que participa el mismo Dios. Sólo la redención es la causa permanente de la humanidad. El Derecho cristiano, por el que Jesús soportó la Cuaresma y sufrió la Pasión, es constante Derecho de redención. Aunque las soberbias soluciones simplistas pretendan ignorarlo, su construcción es la gran esperanza de todos los tiempos ⁴.

4. Acerca del marco teórico del trabajo, puede v. GOLDSCHMIDT, "Introd. fil. al Derecho"; CIURO CALDANI, "Derecho y política" y "Ubicación de la justicia en el mundo del valor", Zeus, 11-3-82.

EL SIGNIFICADO DEL JUICIO A JESUS *

I

Uno de los temas más importantes para creyentes y no creyentes, porque corresponde a la esencia de nuestra cultura occidental, es el significado humano de la persona de Jesucristo. Compartimos las enseñanzas del Concilio de Nicea, que sostuvo la condición divina de Jesús y su igualdad con relación al Padre, y estamos lejos de los enfoques excesivamente humanizantes y disolventes de su personalidad que caracterizan a las obras de Renán y de Strauss ¹, pero entendemos que el oscurecimiento de la condición humana de Jesús, debido en mucho a la explicable envidia de los demás hombres, ha empobrecido a la cultura occidental, de raíces profundamente cristianas, y ha hecho increíble o indiferente a la más creíble y comprometedora de todas las religiones, porque es la que más evidencia la grandeza del ser humano. El cristianismo actual está impregnado de la misma desviación de la herejía nestoriana, que se negaba a admitir que Jesús Dios y Hombre fuesen la misma persona y fue rechazada en el Conci-

* Publicado en "La Capital", 4 y 5-IV-1979.

1. RENAN, "Vida de Jesús"; STRAUSS, "La vida de Jesús".

lio de Efeso. Nuestra sociedad de masas no quiere aceptar que hay una manera cristiana, especialmente personalista, de vivir, de gozar, de sufrir y de morir.

De entre los múltiples aspectos en que puede ser considerada la condición humana de Jesús vamos a referirnos al significado del juicio que acabó con su muerte como antiparadigma de la justicia iluminada por el cristianismo². La contribución del cristianismo al estudio de la justicia está signada por cuatro momentos: la caída original, el juicio inicial acerca de dicha caída, el juicio a Jesús y el Juicio Final. El juicio al Redentor es el más gigantesco antiparadigma de la justicia que podría imaginarse, pero puede decirse que por haber hecho estallar todos los conceptos de justicia ha "magnificado" los demás juicios. El proceso a Jesús es la demostración más cabal de que la justicia sólo puede comprender al mundo merced al amor.

El juicio al Redentor, motivado por una blasfemia, impresiona en primer término por la desproporción entre el Dios ofendido y el hombre ofensor. Para que haya una verdadera problemática de justicia debe haber proporción entre los elementos enjuiciados, y por eso la causa de Jesús, como blasfemia, no era humanamente justiciable. Por otra parte, la enorme injusticia cometida con el Salvador acentuó la relatividad de todas las realizaciones de la justicia y de la injusticia, porque en el panorama total todas cambian de sentido cuando se las parangona con la infamia y la crucifixión del Redentor.

2. V. sobre la justicia: GOLDSCHMIDT, "La ciencia de la justicia (di-kelología)"; "Introd. filosófica al Derecho".

II

Pilatos es el modelo perfecto del juez perverso³, que con la indiferencia lleva a las últimas consecuencias el deseo de convertir un asunto vital en uno cotidiano, y una cuestión que debía resolverse mediante una creación, en otra de rutina. El procurador romano tenía no sólo el deber de declarar la injusticia de la pena que se aplicaría a Jesús, sino el poder y el deber de actuar para que el castigo no se concretara. Su actitud ante los judíos corresponde al marco criminoso que media entre la injusticia del agnosticismo y la debida tolerancia. Es el ejemplo típico del burócrata y el paradigma del juez que no comprende que la función judicial es siempre una función de amparo. Caifás es el modelo del repartidor perverso que juzga cegado por la parcialidad; el ejemplo del hombre prisionero de una tabla de valoraciones de la que sólo podría salir con un gigantesco gesto de amor. La indiferencia de Pilatos y la parcialidad de Caifás contrastan con la imparcialidad iluminada por la compasión que caracteriza al juez verdadero.

III

Pese a su aparente carácter aristocrático, basado en una superioridad en materia de justicia religiosa, los jueces judíos de Jesús constituyen la antítesis de la aristocracia y muestran la crisis de la posibilidad misma de la superioridad en la justicia. Desde la encarnación de Jesús sabemos con certidumbre que en la profundidad de cada

3. Id., op. cit.

ser está oculto el mismo Dios y ante su misterio aun los más doctos resultan en última instancia ignorantes. La justicia requiere proporción entre el juzgador y los enjuiciados, pero esa proporción es siempre limitada.

Mientras el alma humana —último asiento de los méritos y los deméritos— pudo suponerse finita o aun “infinita”, con dimensiones de este mundo, fue enjuiciable con certeza; pero Jesús, el Hombre Dios, mostró que en su alma y en la nuestra —aunque signada por el pecado— cabe un infinito de inocencia que relativiza todas nuestras faltas y todas nuestros juicios.

El Redentor, en su divinidad, es el ser infinitamente distinto que ejemplifica la dificultad con que enjuiciamos a los seres diferentes. Aunque nos prosternamos ante su grandeza no podemos evitar cierto sentido de especial comprensión humana respecto a sus jueces. Quizás la exageración de este mismo sentido de simpatía por lo habitualmente humano haya impulsado a los jueces a cometer su enorme injusticia. Jesús enfrentó la infamia y la muerte por el interés de los demás. Su gesto puso en crisis al valor justicia, haciendo que la injusticia entrara al campo de la negación del amor. Por esta actitud de llevar los valores hasta su punto crítico Jesús es un humanista, el paradigma del estilo humanista occidental. No es por azar que, en el tiempo del cerramiento especialista y de la disolución masificadora, su reconocimiento como modelo humano haya decaído en tal manera. Por su parte, la pena de infamia y muerte que se aplicó a Jesús, destinada a destruirlo espiritual y físicamente, es el antiideal de la pena, que debe estar encaminada a la defensa de la vida. El modelo justo de la pena la dirige a la protección de la sociedad y del delincuente resuelta en términos de educación, y sólo en circunstancias excepcionales —en las

que ya no se debe hablar de pena— es admisible la muerte como negación de la muerte. Con su resurrección Jesús evidenció que aun la más “irreversible” de las penas humanas es provisional y constituye sólo un episodio en la construcción de un universo mejor.

IV

El proceso a Jesús no fue verdaderamente tal, no porque no estuvieran probados los hechos sino porque su interpretación fue errónea. El proceso supone siempre una reelaboración de la cultura que los jueces judíos, prisioneros en su tabla de valoraciones, eran incapaces de efectuar. Además, la encarnación de Dios, el hecho en general más “desesperado” e insólito que podía ocurrir, es la prueba más dramática de la imposibilidad del legislador de preverlo todo. Judas y San Pedro son modelos extremos de las actitudes que se pueden asumir ante un juicio: Judas colabora cuando no debe hacerlo, y San Pedro al fin se abstiene de intervenir porque no puede remediar nada. Pocos personajes han originado tantas dificultades teológicas como Judas, el entregador de quien Jesús dijo “Mejor sería para el tal hombre no haber nacido”. Sin embargo, desde el punto de vista de la justicia, Judas es, al mismo tiempo, el paradigma máximo del repartidor perverso que, sabedor de la justicia de una causa, la entrega por dinero; del repartidor pecaminoso que condena por la actitud en que él ha participado impunemente y del individuo desleal que destruye el relicario de la grandeza social: la confianza del hombre en el hombre. En cambio, si San Pedro hubiese ofrecido su vida por la causa de Jesucristo en ese momento, quizás otro hubiese sido el destino de la Iglesia

naciente. El conflicto, entre justicia y verdad, que tantas veces desorienta, debía resolverse a favor de la primera. Las lágrimas que San Pedro derramó simbolizan sólo el amargo destino del hombre, rodeado constantemente de injusticias que no puede remediar.

El criterio del "inocente llevado al matadero" con miras al supuesto bien del pueblo, que aplicó Pilatos y puede haber animado también a los jueces judíos, es la tentación específica de los repartidores de todos los tiempos. Sin embargo, desde el juicio a Jesús está escrito en los fundamentos mismos de la cultura occidental que en la medida de las posibilidades un inocente vale por todo el universo, que el bien común no se identifica necesariamente con el bien de la mayoría. El juicio a Jesús se resolvió con un criterio de intolerancia que contrasta radicalmente con lo que, a nuestro parecer, es en gran medida el sentido humano último del sacrificio de Jesucristo: su afirmación intolerable en el clima de profunda fe de los judíos es la demostración de los alcances que debe asumir la tolerancia. Jesús murió para que en un ámbito de estricta religiosidad como el de los judíos uno pueda proclamarse el Hijo de Dios; para que en un marco de deslumbramiento por los poderes de la Tierra, como el de Pilatos, el hombre pueda declararse rey de un reino que no es de este mundo.

V

Mucho se ha dicho para enjuiciar la actitud de los jueces que juzgan a Jesús, y aunque sus posibilidades de advertir la inocencia y la verdad del Maestro no eran grandes como las de sus discípulos, no nos cabe duda de que pudieron advertirlas. Sin embargo, el mismo infinito de

inocencia que Jesús reveló en nuestras almas está presente en las almas de sus jueces. El deseo de responsabilizar a los jueces de Jesús de manera infinita ha sido uno de los grandes reductos en que ha sobrevivido el espíritu precristiano en el seno mismo del cristianismo. Por otra parte, Jesús sufrió y murió de manera individual por cada uno de los hombres. Nadie es meritorio ni abyecto, nadie se salva ni se condena por pertenecer a grupo o pueblo alguno.

La infamia y la muerte de Jesús, la más grande injusticia de todos los tiempos, está viva en el siglo XX como en el siglo I. Los hombres nacemos y morimos, pero la justicia y la injusticia son "inmortales" que llaman para entrar en los corazones sensibles. ¡Ojalá que ante las penas del Señor, que se repiten a cada instante en todos nosotros, sepamos aprender a aliviarlas con nuestro esfuerzo por los demás!⁴.

Parafraseando la célebre expresión poética, podemos orar: ¡Señor, ayúdanos para saber que hemos juzgado amando!

4. CIURO CALDANI, "El valor de los demás", v. La Capital, 25 y 26-2-1979.

EL DERECHO Y EL AMOR

"Si como juristas vosotros comprendéis que no se puede construir una sociedad fundada sólo sobre el negativo principio de la no violencia, como juristas católicos queríamos confiar también a vosotros el estudio de los medios para realizar, o al menos para tender siempre más concreta y sistemáticamente a poner las condiciones para que se realice el gran ideal humano propugnado por mi gran predecesor Paulo VI: la **Universal civilización del amor**. Como él decía, este ideal no es enteramente una utopía porque la ley del amor está radicada en el corazón de cada hombre, creado a imagen de Dios que es amor, y por consiguiente de todos los hombres". **Juan Pablo II** ¹.

I. Introducción

1. El octavo centenario del nacimiento de santo "Pobrecito" de Asís es una oportunidad para el estudio del papel, muchas veces considerado, pero obviamente no del todo reconocido, del amor en el mundo jurídico. Mucho se

1. "Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al XXXI Convegno nazionale di studio", en "Iustitia", 1981-3, pág. 197 (trad. M.A. C.C.).

ha dicho, desde distintos puntos de vista ² sobre la vida del Santo ³ y también es mucho lo que se ha expresado sobre el amor, aun desde perspectivas muy diversas —como las de Empédocles, Platón, Aristóteles, Fichte o Saint Simon ⁴—, pero el amor franciscano, inspirado en la caridad, es el verdadero amor: profundo en sentido de lo valioso —como diría Scheler ⁵— o quizás, mejor aún, como proyección del más alto de los valores que es la divinidad ⁶. En este tiempo de defección del amor y de subver-

2. CHESTERTON, G. H., "**San Francisco de Asís**", trad. M. Manent, Bs. As., Librería Catalina, 1936, págs. 7 y ss.
3. Id.; CHINI, Mario, "**Vida y poesía de San Francisco**", trad. Etele Silvia Casale, Bs. As., Soc. Impr. Amer., 1945; VALBERT, G., "**Saint François d'Assise et ses derniers biographes**", en "Revue des deux mondes", t. 121, págs. 213 y ss.; BABINE, Arvède, "**Saint François D'Assise**", en "Revue..." cit., t. 105, págs. 756 y ss.; "**Francis of Assisi, Saint**" (I.C.B.), en "The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes", v. 7, 15ª ed., págs. 682/683; GRASSI, Luigi, "**Francesco d'Assisi, santo**", en "Enciclopedia Cattolica", vol. V, págs. 1578 y ss.; "**Vidas de los santos de Butler**", trad. Wilfredo Guinea, S.J., México, Collier's-Clute, 1965, vol. IV, págs. 24 y ss.; JORGENSEN, Johannes, "**San Francisco de Asís**", Fontis, Bs. As., 1979.
4. V. FERRATER MORA, José, "**Diccionario de Filosofía**", 5ª ed., Bs. As., Sudamericana, 1965, t. I, "amor", págs. 86 y ss.; "Eislers Handwörterbuch der Philosophie", 2ª ed., Berlín, E.S. Mittler & Sohn, 1922, "Liebe", págs. 367/368.
5. Urge no confundir el valor amor con el sentimiento homónimo, como es imprescindible no confundir el valor y el placer (v. SCHELER, Max, "**Ética**", trad. Hilario Rodríguez Sanz, nueva ed., Bs. As., Rev. de Occidente, 1948, t. II, págs. 11 y ss.).
6. V. SAUER, Wilhelm, Dr., "**Filosofía jurídica y social**", trad. Luis

sión de los valores inferiores contra el amor; de "secuestro" por otros valores —incluso la justicia— del material estimativo del amor —v. gr. en la exaltación de las luchas de clases relativamente justas—, e incluso de inversión del amor que pretende ignorar su necesidad de otros valores inferiores —por ej. de la justicia y el poder— urge dedicar frecuentes meditaciones al amor⁷. Todo el Derecho depende de él ("eros jurídico"), pues como decía Legaz y Lacambra "el **homo iuridicus**, precisamente porque quiere poner en este primer plano los valores del Derecho, es inauténtico, ... —como en el caso de Shylock— lo que realmente pone en ese nivel de preeminencia es la negación del amor"⁸.

Según las enseñanzas de Platón el amor es hijo de la pobreza y de la riqueza, una oscilación entre el poseer y el no poseer, el tener y el no tener⁹, y en estos días de riqueza y de pobreza extremas, y de exaltación del poseer

Legaz Lacambra, Barcelona, Labor, 1933, por ej. pág. 294. En el ideario básico cristiano San Pablo (I, Cor. XIII) y San Juan (I, Jn. IV, 7 y ss.) se ocuparon especialmente de destacar la importancia de la caridad. San Francisco de Asís es uno de los santos cuya grandeza todos reconocen, aunque no sean creyentes, porque en virtud de estar tan cerca de la divinidad realizó como pocos la humanidad.

7. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Ubicación de la justicia en el mundo del valor", en "Zeus", 11-III-1982.
8. LEGAZ Y LACAMBRA, Luis, "El Derecho y el amor", Barcelona, Bosch, 1976, págs. 220/221.
9. V. por ej. PLATON, "El banquete", en "Diálogos", trad. Patricio de Azcárate, Bs. As., 1944, pág. 168.

y el tener, el Santo que se desposó con la pobreza¹⁰ señala el lado más difícil del amor, que es imprescindible para el verdadero ser y, en nuestro caso, para el desarrollo del Derecho en particular. Todos los valores jurídicos, que culminan en la justicia, nos resultan cada vez más difíciles de realizar porque nos falta amor, no en el sentido de mera expresión afectiva ni en el de las utopías, sino en la dimensión sociológica de **agregación**, en la dimensión normológica de **comprensión** y en la dimensión axiológica de **intervivencia**. El mundo que ha "crecido" tanto es quizás cada día menos capaz de realizar la humanidad —el más alto de los valores a nuestro alcance— porque le falta agregación, comprensión e intervivencia; porque es cada día menos capaz de cantar como San Francisco a todas las criaturas que son componentes de nuestra propia vida.

II. Filosofía Jurídica Menor

a) Dimensión sociológica

2. Desde el punto de vista sociológico el amor significa agregación, en que las potencias e impotencias se comparten; a diferencia de la oposición en que se diversifican. El Derecho de nuestro tiempo es cada vez menos capaz de realizar la agregación con el mundo en general y entre los hombres en particular. No es nuestro deseo dis-

10. ALIGHIERI, Dante, "La Divina Comedia", trad. Bartolomé Mitre, Bs. As., Tor, 1946, pág. 240, "Paraíso", Canto 11º; ESSER, Kajetan, O.F.M., "La orden franciscana - Orígenes e ideales", trad. José Luis Albizu, O.F.M., Burgos, Aranzazu, 1976.

cutir los méritos de nuestro "no conformismo" con las distribuciones —de la naturaleza, del azar o de las influencias humanas difusas— manifestado, por ejemplo, cuando nos adjudican las injustas impotencias de las enfermedades, las inundaciones, etc. Pero sí urge destacar que a fuerza de no aceptar a la naturaleza hemos desencadenado un problema ecológico que llega a hacer peligrar la existencia misma de nuestra especie.

Al "repartirlo" todo llegamos con frecuencia a ignorar que ese repartir sólo es posible en un marco de "compartir" el mundo y el destino común de la humanidad. Sólo se puede "repartir" lo que de alguna manera se "comparte". Los descubrimientos científicos, que nos muestran un universo espacial y temporalmente "infinito" que exige todas las energías de la especie, no han podido superar una moral decimonónica, acuñada en el individualismo de la lucha por la supervivencia de los "más aptos". A fuerza de no comprender que somos, como personas individuales, integrantes de la especie, hemos llevado la oposición al extremo de idear armas capaces de hacer estallar el mundo. Ya parece que no se desea sólo repartir las potencias e impotencias, sino "partir" a la humanidad diferenciando a los beneficiados y los gravados.

Siempre hubo ideas e intereses que nos han "robado" el sentido de agregación humana; pero ahora, cuando la vida es en muchos aspectos más profunda, el odio resulta más total¹¹. Antes se odiaba el cuerpo del enemigo, pero ahora que el espíritu ha crecido tanto se odia toda la riqueza reconocible de su alma, sin comprender que es un

destello humano y divino y que con ella se odia también al propio yo. Puede decirse que el hombre contemporáneo se odia en sus semejantes.

3. La falta de agregación debilita al **poder** en sus orígenes interhumanos, lo exaspera en su ejercicio y le dificulta el cumplimiento. Rotos los lazos de agregación no quedan posibilidades para superar la dictadura y la desobediencia. Por otra parte la falta de agregación dificulta y superficializa los acuerdos a través de los cuales se realiza la **cooperación**. En cuanto a las "formas" para llegar a las realizaciones del poder y de la cooperación, sólo la agregación posibilita que al primero se lo satisfaga luego del proceso y no por la mera imposición y a la segunda se la realice luego de la negociación y no por la simple adhesión. Ante la falta de amor vivimos en una época frecuentemente signada por la mera imposición y por la adhesión.

La carencia de agregación dificulta la **previsibilidad** que se logra a través de la planificación gubernamental en marcha y, sobre todo, obstaculiza la **solidaridad** que depende de la ejemplaridad cumplida a través del modelo y el seguimiento. No es por azar que nuestro tiempo ve decaer la formación de costumbres y presencia los intentos frecuentes de los gobernantes por imponer su autoridad, prescindiendo de la apertura a la voluntad de los demás. La falta de apertura nos conduce a órdenes cerrados, aparentemente más fuertes, pero carentes de la fuerza que les daría un diversificado aporte vital. Se trata de órdenes que intentan hacerse totalitarios para cubrir la **anarquía** que se desborda desde su profundidad.

La falta de agregación **limita** las posibilidades de los

11. V. HASLER, Alfred A., "El odio en el mundo actual", trad. Federico Latorre, Madrid, Alianza, 1973.

repartos y el orden de repartos a las capacidades de los diversos protagonistas, sin permitirles aprovechar las ajenas. El hombre contemporáneo es por eso individual y colectivamente totalitario. Ese totalitarismo generalizado explica en gran medida la guerra de todos contra todos que se acentúa en nuestro tiempo, a veces amortiguada o enmascarada por la democracia y la libertad. Ante la falta de agregación se hace cada vez más necesario el reparto de las potencias e impotencias, como lo evidencia, por ejemplo, el pasaje del antiguo régimen corporativo al actual Derecho del Trabajo.

También la agregación y la comprensión pueden constituirse en límites para el verdadero amor y para la justicia, según lo muestra a veces el Derecho de Familia, cuando la atracción indebida pone obstáculos al amor legítimo.

b) Dimensión normológica

4. Desde el punto de vista de las captaciones lógicas que constituyen la dimensión normológica del mundo jurídico, el amor significa comprensión. A semejanza de lo indicado respecto de la dimensión sociológica, la falta de comprensión perturba el desenvolvimiento de toda la dimensión normológica. En primer lugar los propios autores de las normas, que deberían caracterizarse por la **autenticidad** en sus expresiones, suelen redactarlas como meros instrumentos de propaganda que de antemano saben que no han de cumplir o las hacen intencionalmente confusas para acrecentar su fuerza decisoria mediante interpretaciones extemporáneas. Grandes sectores de las declaraciones de derechos humanos son frecuentemente muestras de lo primero, y el régimen administrativo, sobre todo en sus

aspectos tributarios, suele ser un verdadero laberinto de misteriosas disposiciones. Junto a la inautenticidad de los autores, que entorpece la comprensión, se sitúa el obstáculo de la falta de lealtad de los intérpretes, dispuestos con frecuencia a convertirse en repartidores totales bajo la máscara de las normas interpretadas, como si fuera legítimo el “marco de posibilidades” que habla la teoría “pura” del Derecho. La falta de comprensión significa así carencia de **fidelidad** de las normas.

A la incomprensión entre autores e intérpretes se agrega, muchas veces, el cerramiento de los encargados del funcionamiento de las normas, que —olvidando al Santo que decía maitines sin breviario¹²— se enclaustran en ellas, sea cual fuere su injusticia, invocando “*dura lex, sed lex*”. Dentro de los procedimientos para la elaboración de las normas, las deficiencias de la comprensión jerarquizan indebidamente los recursos a la autointegración (justicia formal) del ordenamiento, sobre todo a la analogía e incluso a los principios generales del Derecho Positivo, en detrimento de la heterointegración, en que se recurre comprensivamente a la justicia material. Además, la insuficiente comprensión de las normas y de los casos desemboca en la incorrecta subsunción de éstos en aquéllas o en la falta del debido encuadramiento y en la carencia de energía para hacer efectivas las consecuencias jurídicas. Sólo la comprensión de la vida tiene el atractivo suficiente para que el reparto proyectado que capta la norma se convierta en reparto realizado. Sólo la comprensión alcanza la **exactitud** de las normas.

12. “Florecillas del glorioso señor San Francisco y sus hermanos”, trad. C. Rivas Cherif, 4ª ed., Madrid, Aguilar, 1973.

5. El amor más perfecto no es el que se refiere a captaciones generales, sino a los individuos, a las "ovejas perdidas" (Mt. 5, 12 y L. 15, 4), de modo que para su desarrollo son especialmente necesarias las normas individuales, sea que éstas provengan de las autoridades judiciales o administrativas o de los particulares. No es por azar que el liberalismo, poco interesado por la penetración del amor en el Derecho, insiste tanto en las normas generales —que en verdad nunca funcionan como tales— y que las materias jurídicas más necesitadas de la integración del amor, como el Derecho de Familia, encuentran tantos tropiezos cuando pretenden atenerse a normas generales. El imperio de las particularidades de los casos a comprender se hace entonces especialmente significativo.

El abandono de la comprensión dificulta el empleo de los conceptos más "aglutinantes", como el de institución, que es sustituido frecuentemente por el más "disgregante" de contrato. Esto obstaculiza la **adecuación** de los conceptos a los fines de los repartos, por ejemplo para captar el matrimonio.

6. Desde la perspectiva del ordenamiento normativo, las deficiencias en la comprensión significan dificultades para la fidelidad que él posee cuando expresa la voluntad de la comunidad respecto del orden de repartos deseado. Es así cómo con frecuencia en lugar de ser manifestación racional de la voluntad comunitaria los ordenamientos pretenden imponer lo que los gobernantes dicen que debe ser. Además la falta de comprensión debilita toda la estructura del ordenamiento normativo: la **subordinación** de las relaciones verticales de producción; la **ilación** de las vin-

culaciones verticales de contenido; la **infalibilidad** de las relaciones horizontales de producción, la **concordancia** de las vinculaciones horizontales de contenido y la **coherencia** del conjunto. Puede decirse que a semejanza de la anarquía que provoca en los repartos, la falta de amor (que aquí es ausencia de comprensión) fractura el ordenamiento normativo. Cuando falta comprensión el legislador pretende imponer caprichosas soluciones que sentencias también muchas veces incomprensivas no vacilan en desconocer. Ante la ausencia de comprensión la "vigilancia del vigilante" requiere una cadena interminable casi siempre llamada al fracaso y la analogía se hace imposible.

La carencia de comprensión empobrece las posibilidades del ordenamiento normativo para alcanzar clases más evolucionadas, motivando la necesidad de retener el monopolio de la integración en el autor del ordenamiento —como sucede en el orden— o, cuando más, el recurso a un sistema formal que obliga a admitir lo que los protagonistas hacen. Es así cómo el Derecho liberal, poco preocupado por el amor comunitario, suele recurrir a sistemas de Derecho Público formales.

7. Cada actividad humana debe hacer frente a la tentación de realizar ciertos valores en demasía, y en el caso de la ciencia jurídica esa tentación se centra en la soberbia búsqueda del poder en lugar de la amante realización de la verdad acerca de la justicia. En el siglo XIX Kirchmann nos llamó la atención sobre esa falta de contenido cabal de "verdad" en que suele desviarse nuestra ciencia; pero también creemos particularmente importante la advertencia que brinda la santa ignorancia franciscana. La

conducta de Francisco es un llamado de atención contra la "ciencia" que no deja ver el mundo ¹³.

c) Dimensión dikelógica

8. El Derecho se desarrolla especialmente en base a fenómenos de supervivencia, cuyo valor más alto es la justicia —el único valor absoluto del mundo jurídico— y en cambio el amor es el más alto de los valores de intervivencia. Sin embargo la supervivencia y la intervivencia son imprescindibles para que se desenvuelva la "convivencia" ¹⁴. La exageración de la supervivencia y de la intervivencia es frecuente en el individualismo y en el colectivismo; pero uno y otro ignoran la verdadera riqueza de la vida en común. En última instancia la justicia se alimenta recíprocamente con el amor y ambos reciben su valor del más alto de los valores a nuestro alcance, que es la humanidad. Además la justicia y todos los otros valores son reconocidos por un "eros" especial (en nuestro caso "**eros dikelógico**"). Si no amáramos resultaría en profundidad caprichoso el reconocimiento de la justicia: darían lo mismo lo justo y lo injusto. De aquí el profundo valor dikelógico del mandato "amad a vuestros enemigos": reconocer que un beneficiario debe recibir una potencia o incluso una impotencia (salvo la impotencia de la muerte, como desamor supremo) es de cierto modo un acto de amor.

9. Entre la justicia y el amor deben establecerse relaciones de **integración** y los valores relativos subordinados a ellos deben guardar con la justicia y el amor vínculos de **contribución**. Sin embargo es frecuente que la **defección** de los aportes del amor debilite —como hemos visto— todos los valores relativos que deben contribuir a la justicia: poder, cooperación, previsibilidad, solidaridad y orden en la dimensión sociológica; fidelidad, exactitud, adecuación, subordinación, ilación, infalibilidad, concordancia y coherencia en la dimensión normológica. La falta de amor debilita incluso a la justicia misma. Como decía Nicolai Hartmann "el hombre no puede ser «presa» simultáneamente por cualquier número de valores ¹⁵, pero como todos los demás valores a nuestro alcance se derivan de la humanidad, la defección de uno puede influir en los demás y la falta de realización del amor resulta para los valores jurídicos sumamente grave.

Es asimismo frecuente que entre la justicia y el amor se produzca la **arrogación** de sus respectivos materiales estimativos y también que ambos valores resulten afectados por la **subversión** de los valores inferiores o los dos **inviertan** su situación convirtiéndose no en culminación de los valores inferiores sino en motivos de su "destrucción".

En el campo doctrinario, la ley fundamental de la razón práctica pura kantiana, con su tendencia a la validez universal "deshumanizante" y a la consiguiente descomposición de los valores ¹⁶, conduce al sacrificio del amor en

13. V. GILSON, Etienne, "El espíritu de la filosofía medieval", Emecé, Madrid, Rialp, 1981, pág. 38.

14. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Derecho y política", Bs. As., Depalma, 1976.

15. HARTMANN, Nicolai, "Ontología I", trad. José Gaos, 2ª ed., México, F. C. Econ., 1965, pág. 357.

16. KANT, "Crítica de la razón práctica", trad. J. Rovira Armengol, 3ª ed., Bs. As., Losada, 1973, págs. 36 y ss.

aras de la arrogación de su material estimativo por la justicia. En cambio, el pensamiento de San Francisco de Asís está a veces cercano a la arrogación del material estimativo de la justicia por el amor. Cuando Maquiavelo enseña al príncipe que más le vale ser temido que amado¹⁷ abre el camino para la subversión de los valores relativos poder y elevación contra la justicia y el amor; al proclamar —según se le atribuye— “fiat justitia, pereat mundus” el emperador Fernando I facilitaría la inversión de la justicia contra los valores relativos en que debe fundarse, y el propio San Francisco de Asís, al exaltar la realización del amor, señala una vía riesgosa de inversión del amor frente a los valores elevación y poder.

Pese a la invocación fraternal del lema revolucionario francés, el liberalismo ha resultado el intento más enérgico de diferenciar la justicia y el amor. En cambio el cristianismo significa el esfuerzo más intenso por integrarlos¹⁸. Una de las pruebas de las dificultades de esta tarea es la pretensión —a nuestro juicio irrealizable— de comenzar con una radicalización de la “justicia” dictatorial para culminar, en una circunstancia futura, con la primacía del amor (por ej. en el marxismo).

Vivimos con frecuencia la arrogación del material estimativo del amor por la aparente justicia, que nos conduce, por ejemplo, al desamor e incluso a la injusticia de la desintegración familiar, y también es posible advertir la

arrogación inversa del material estimativo de la justicia por el amor, v. gr., en el totalitarismo. Asimismo son frecuentes los casos de subversión de los valores relativos, principalmente poder e igualación, contra la justicia y el amor, evidenciados en la prepotencia y en la masificación. Incluso —como intento de compensación— a veces las aparentes valoraciones de justicia y amor se desvían hacia el utópico desconocimiento de los valores en que deben apoyarse —principalmente el poder y la elevación—, por ejemplo en el movimiento “hippie”.

10. En relación con los repartos aislados es posible diferenciar la justicia consensual y extraconsensual; sin y con acepción de personas; simétrica y asimétrica; dialogal y monologal, y conmutativa y espontánea. Respecto al orden de los repartos son diferenciables la justicia “parcial” y gubernativa; sectorial e integral; de aislamiento y de participación; absoluta y relativa, y particular y general¹⁹. En esta clasificación la justicia extraconsensual, con acepción de personas, simétrica, dialogal y espontánea, y la justicia “parcial”, de participación, relativa y general resultan, en diversos grados, más afines al amor.

A su vez, en relación con el acto amoroso aislado, es posible diferenciar diversas clases de amor: en cuanto al

17. MAQUIAVELO, Nicolás, “El príncipe”, trad. Luis Navarro, Bs. As., Marymar, 1978, págs. 97 y ss.

18. V. no obstante la superación del liberalismo por ej. en BIDART CAMPOS, Germán J., “La re-creación del liberalismo”, Bs. As., Ediar, 1982.

19. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, “Perspectiva dialéctica de la Axiología Dikélogica”, en “El Derecho”, t. 86, págs. 915 y ss. No compartimos la confusión entre “axiología” propiamente dicha y “axiosofía” que suele reflejar el pensamiento de Bowie (v. BOWIE, Norman E., “Justicia Distributiva”, trad. Manuel Barberá, Bs. As., Economía y Empresa, 1972, esp. págs. 21 y 141 y ss.). Esto no excluye, como es obvio, las proyecciones entre ambas.

amante, el amor mutuo (por ej. la amistad²⁰) o unilateral; respecto al amado, el amor con acepción de personas o sin acepción de personas; en relación con el objeto del acto, el amor de reciprocidad y de "donación"; con referencia a su forma, el amor consideración o entrega, y en atención al criterio de fundamentación, el amor gratuito (reconocimiento) y gratuito. A su vez, respecto del orden de actos amorosos es posible diferenciar: en relación con los amantes, el amor "parcial" o "universal"; con referencia a los amados, el amor sectorial o cósmico; en atención a los objetos el amor posesivo (limitativo) e integrador; respecto de la forma el amor relativo o absoluto, y con miras a la fundamentación el amor particular o general (que quizás pueda denominarse caridad). En tanto las primeras clases en las diferentes parejas se aproximan más a la justicia, las segundas son expresiones más radicales del amor. Las primeras son más fáciles de realizar, pero las segundas son más perfectas²¹. El amor liberal es más afín a las primeras clases y en cambio el amor cristiano se abre más a las segundas, procurando su complementación.

11. Por significar una apertura al mundo real, el amor es frecuentemente una invitación a superar los criterios generales orientadores mediante las valoraciones. El amor

20. V. los valores relativos de la amistad en RAMSOY, Odd, "Amistad" en "Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales", dirigida por David L. Sills, ed. española dirigida por Vicente Cervera Tomás, 1ª reimp., Madrid, Aguilar, 1976, vol. I, pág. 227.

21. SCHELER, Max, "Esencia y formas de la simpatía", trad. José Gaos, 2ª ed., Bs. As., Losada, 1950, pág. 227.

enseña que la ley ha sido hecha para el hombre y libera de los estereotipos en que se apoyan con frecuencia los totalitarismos; pero también puede significar una suspensión indefinida de las valoraciones de justicia y privar de la energía para realizarla²².

La justicia y el amor son categorías "pantónomas" (pan = todo; nomos = ley que gobierna) que sólo pueden realizarse mediante fraccionamientos. Quizás ningún hombre haya comprendido como San Francisco la pantonomía del amor, que refirió al universo todo, y tal vez tampoco nadie haya advertido como él que para el desfraccionamiento del amor es necesaria la apertura de la "pobreza evangélica"²³. En la visión liberal el amor es obligatorio sólo en áreas muy estrechas dentro del marco de la justicia; en tanto que en el cristianismo esta obligatoriedad se extiende más allá de los deberes estrictamente dikelógicos. A la luz del cristianismo se advierte que el amor negado a quienes en estricta justicia no debemos otra cosa es ya una injusticia. Los delitos tipificados por falta de auxilio necesario son muestras de que la justicia reconoce el marco trascendente del amor.

Todos los desfraccionamientos de la justicia que se han ido produciendo en la historia, desde las mejoras penales o laborales hasta la dignificación suprema del ser humano a través de la Redención han ido precedidos por

22. El amor a la legalidad no es verdadero amor (v. LOPEZ DOMINGUEZ, Virginia Elena, "La concepción ficteana del amor", Bs. As., Sudamericana, 1982, págs. 72 y ss.). El amor permite superar la crisis.

23. V. BABINE, op. cit., págs. 772 y ss.

el amor²⁴. La historia de la justicia demuestra su dependencia de la fuerza "redentora" del amor. Las "Floreccillas" cuentan que San Francisco convertía a los ladrones con la amorosa devolución de la esperanza²⁵ y —como le agradecería decir a un filósofo de la egología— al hilo del amor se advierte que la justicia exige puntos de partida sucesivamente renovados²⁶.

12. En cuanto al contenido de la justicia, el amor es un título de aristocracia moral de muy alto significado, pero en nuestro tiempo poco reconocido²⁷. Puede ser ejemplificado en la notoria calificación de los padres para actuar como repartidores aristocráticos respecto de sus hijos menores y, con alcance social general, en la jerarquía repartidora que se reconoce —sobre todo en circunstancias críticas— a las autoridades religiosas de diversos credos que predicán y practican el amor o a las entidades filantrópicas (v. gr. a los componentes de la Cruz Roja). Quizás el mayor triunfo contra la aristocracia del amor sea el imperio del burócrata que desde la administración

suele trabar el "eros" de casi todas las actividades superiores; pero también urge reconocer que dentro de la misma administración el régimen tiende a "enfriar" la necesaria entrega amorosa de los más entusiastas. A la preferencia dikelógica del reparto autónomo (por acuerdo) sobre el autoritario, porque respeta más la esfera de libertad de los beneficiarios, se agrega al hilo del amor, la ventaja erológica del reparto autónomo como apertura más amplia a los demás. Si se tiene en cuenta que el reparto autónomo es la base del régimen democrático se advierte la superioridad erológica de éste sobre el régimen de autoridad. No es por azar que el Santo amante de Asís es considerado un gran partidario de la democracia²⁸ y que la "desligación" de jurar es estimada un "flechazo de muerte" contra el feudalismo, apoyado en los juramentos de los vasallos²⁹. El que siguiera a San Francisco no iría "uncido al carro de los intereses feudales"³⁰.

El amor es un objeto repartidero (digno de ser repartido) que nuestra época parece ignorar. Todo hombre tiene el derecho a ser amado y el deber de amar. La desjerarquización del amor como objeto repartidero se evidencia, por ejemplo, en la ya mencionada descomposición familiar, que comienza con el divorcio vincular, sigue con el depósito de los miembros débiles de la familia en guarderías que se limitan a brindar cierto confort y termina

24. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Sobre el significado jurídico de la redención", en "La Capital", 19-III-1982.

25. "Floreccillas" cit., págs. 109 y ss.

26. Creemos que cuando Cossio sostiene la imposibilidad de hablar de justicia como caridad emplea esta palabra en un sentido diferente del nuestro (v. por ej. COSSIO, Carlos, "La teoría egológica del Derecho", 2ª ed., Abeledo-Perrot, 1964, pág. 620).

27. Ciertos abusos de la beneficencia tendientes a ocultar injusticias y desamor y los cambios sociales han desacreditado a la expresión caridad (v. ROSS, Aileen, "Filantropía", en "Enciclopedia Internacional..." cit., vol. IV, pág. 781).

28. CHESTERTON, op. cit., págs. 7 y 165; PAGANO, José León, "El santo, el filósofo y el artista", Bs. As., Soc. Coop. Edit. Limit., 1918, pág. 21.

29. BIAIN, P. Ignacio, O. M., "Intermedio franciscano", en "Revista Cubana", vol. IX, 1937, pág. 31.

30. Id. ESSER, op. cit., pág. 337.

en el aborto. De las clases limitadas del amor "mutuo", "recíproco", por "consideración" y "posesión" se pasa con facilidad al desamor. El amor penetra también en todas las otras ramas jurídicas y nos obliga, v. gr., a considerar la advertencia de San Basilio Magno cuando dice: "El pan que te sobra pertenece al hambriento"³¹. Por ausencia de amor se prefiere al capital en detrimento del trabajo. Por su falta respecto del extranjero el Derecho Internacional Privado se extravía por los senderos del "chauvinismo" y por su carencia con relación al reo el Derecho Penal se estanca en el terreno de la sanción sin pasar a la reeducación. Por deficiencia de amor los argentinos hemos sido muchas veces incapaces de mantener en marcha nuestro Derecho Constitucional. Por ausencia de amor el Derecho Internacional Público ha permitido que se pacte la preservación oculta del colonialismo. La desjerarquización del amor es causa fundamental del desconocimiento de ciertas ramas jurídicas, como el Derecho de la Educación.

Aunque algunas de las soluciones que antes se sostenían por amor han pasado, incluso perfeccionadas, al marco de la justicia, como ocurre con el Derecho de la Seguridad Social, este mismo sector jurídico es frecuente presa de fallas burocráticas que sólo pueden salvarse al hilo del amor. En una época en que el Derecho tiene cada vez más su núcleo en las cuestiones patrimoniales se debe volver la mirada al Santo de Asís que enseñó a sus hijos a vivir en la "incierto mendicidad". Si bien el desarrollo del mundo contemporáneo hace evidente la necesi-

dad de la formación de capitales³², debemos recordar con San Basilio que nuestro egoísmo hace "injusticia" a todos los hombres a quienes se puede ayudar³³. Quizás la expresión más radical del amor guiando los contenidos de justicia sea la Gracia entendida como "el rayo luminoso que de otros reinos irrumpe en el dominio del derecho"³⁴. Decía al respecto Gustavo Radbruch que "semejante al milagro quebrantando las leyes del mundo físico, la Gracia es el milagro sin ley en el mundo de la norma jurídica"³⁵.

Al hilo del amor se descubren títulos para preferir que los repartos autoritarios se hagan en forma procesal y no de mera imposición y que los repartos autónomos se preparen mediante la negociación y no por adhesión. Según las "Floreillas", San Francisco negoció con el "hermano lobo"³⁶, pero nosotros vivimos en la época de la aparente adhesión que oculta el ejercicio de la autoridad (gubernamental o no) por mera imposición.

32. Quizás una de las figuras más opuestas a la pobreza franciscana, dentro de la búsqueda del amor, sea la de Saint-Simon.

33. "Felices..." cit., pág. 102. Como decía Del Vecchio, en la suprema justicia la juridicidad se conjuga con la misericordia (DEL VECCHIO, Giorgio, "Studi sul diritto", Giuffrè, 1958, vol. II, pág. 37).

34. RADBRUCH, Gustavo, "Filosofía del Derecho", Rev. Der. Priv., 3ª ed., Madrid, 1952, pág. 232.

35. Id. El amor permite que el trabajo sea creación. Como dice la Madre Teresa de Calcuta "trabajar sin amor es una esclavitud" (MADRE TERESA, "La alegría de darse a los demás", trad. José Luis González-Balado, 7ª ed., Madrid, Paulinas, 1980, pág. 108).

36. "Floreillas" cit., págs. 92 y ss. El amor permite el diálogo.

31. "Felices los pobres", selec. de textos patrísticos y trad. Pbro. Luis Heriberto Rivas, Bs. As., Patria Grande, 1979, pág. 101.

13. Un régimen justo debe tener al ser humano como fin y no tomarlo como medio. El totalitarismo, que en cambio considera al hombre como medio, es opuesto al verdadero amor, dirigido a cada criatura en particular. Un régimen humanista debe atender a la unicidad, a la igualdad y a la comunidad y practicar la tolerancia. Todas estas cualidades resultan esclarecidas a la luz del auténtico amor. Cada hombre es único en su capacidad para la realización de los valores, que significa siempre un acto de amor. La apreciación de la igualdad real exige que se reconozca el verdadero amor, que iguala hacia arriba porque culmina en el lanzamiento a la divinidad, que no podemos alcanzar, diferenciándolo de la masificación que uniforma hacia abajo. Al hilo del amor se advierte también el sentido del destino común de la humanidad³⁷. A su luz se reconoce la diferencia entre el liberalismo filosófico, que se desinteresa por la verdad, y la tolerancia, que por amor a cada persona le permite alcanzarla con el título que desee.

Para que un régimen sea justo debe respetar la unicidad mediante el liberalismo político, la igualdad con la democracia y la comunidad a través de la república; pero las tres características del régimen sólo pueden realizarse en un marco de amor. Si éste falta, el liberalismo se convierte en libertinaje; la democracia es entonces simple

opresión demagógica de las mayorías y la república se desliza al totalitarismo. Como hemos señalado, San Francisco, que amó a todas las criaturas en su particularidad, fue un verdadero apóstol de la democracia. Su audacia espiritual al establecer una regla tan revolucionaria, fue una verdadera afirmación de la libertad³⁸.

La teoría dikelógica nos enseña que para realizar un régimen de justicia es necesario proteger al individuo contra los demás, respecto de sí mismo y frente a todo lo demás; pero la erología nos advierte que tal protección requiere la agregación en esos mismos sentidos³⁹. Nuestro Derecho, con frecuencia dominado a nivel normológico por el liberalismo, se ocupa formalmente de la protección del individuo, sin tener en cuenta que debe realizar su protección y su agregación en todos los sentidos que hemos expuesto. Se anuncia, y a veces se cumple, la protección contra los demás considerados como individuos o como régimen, pero —por ejemplo— se deja en el olvido o se hostiliza a las asociaciones y a las fundaciones donde puede concretarse la agregación individual y se difunde el deseo del fracaso de todos los regímenes. La lucha radicalizada dificulta la inteligencia del sentido cristiano del “orar por los gobernantes”. Se pretende la protección del individuo contra sí mismo, pero —v. gr.— se permite que

37. Con Casares puede decirse “justo es quien hace del bien del otro su fin propio” (CASARES, Tomás, “Orden social, desarrollo y último fin de la existencia humana”, en CASARES y otros, “La justicia y el orden social”, Mendoza, Idearium, 1977, pág. 9. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, “Meditaciones sobre la república”, en “La Ley”, 1981-C, págs. 991 y ss.

38. CALASSO, Francesco, “Medio evo del Diritto”, Milano, Giuffrè, 1954, vol. I, pág. 15.

39. En la vida eterna en la gloria quedará sellada la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios (ZUBIRI, Xavier, “Naturaleza, historia, Dios”, 7ª ed., Madrid, Nacional, 1978, pág. 478).

por los medios de comunicación masivos se abuse de la propaganda hasta imponerle una personalidad que no puede sino resultarle odiosa. Para ignorar nuestras limitaciones hemos adoptado filosofías en las que no cabe el fin de nuestra existencia física, pero las enseñanzas del Santo "Pobrecito" siguen invitándonos a aceptarnos tal como somos hablándonos del "hermano cuerpo" y de la "hermana muerte". También se invoca la protección contra lo demás, por ejemplo frente a la naturaleza, pero al olvidar que —como ya expresamos— sólo podemos personalizarnos con el "hermano sol", el "hermano lobo" y los "hermanos peces"⁴⁰ se genera un grave problema ecológico⁴¹.

III. Conclusión - Filosofía Jurídica Mayor

14. Quizás hoy más que nunca seamos testigos de un "asalto" contra el valor amor —que es un capítulo de la subversión general contra la humanidad misma⁴²— y por eso urge que el Derecho comprenda la necesidad de integrar las exigencias psicológicas y ecológicas. Sólo podemos vitalizar el mundo jurídico al hilo del amor, y el camino para la realización de este valor es uno de los grandes problemas de nuestro tiempo.

40. V. "Florecillas" cit., por ej. págs. 156 y ss.

41. El intento más exitoso de integrar justicia y amor es la Doctrina Social de la Iglesia.

42. Sobre las causas del odio v. por ej. GUTIERREZ GARCIA, José Luis, "Conceptos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia", Madrid, Centro Est. Soc. Valle de los Caídos, 1971, t. III, págs. 239 y ss.

El amor, que exige tanto sacrificio de nuestra individualidad⁴³, requiere el auxilio de otros valores, que han ido cambiando ese papel a través de las épocas. En los días del maravilloso "Pobrecito" de Asís contaba con el auxilio de la santidad y quizás luego ésta fue reemplazada por el heroísmo; pero ahora, que hemos perdido el sentido del pecado y que somos insensibles a la vocación heroica de la vida, el amor está, en cambio, a merced de la utilidad que es un valor del "antisacrificio". San Francisco vivió en una época de cultura iluminada por el amor; luego vino el reinado de la civilización y la justicia; pero ahora, sin sentido del amor ni de la justicia, pareceríamos estar en un tiempo de decadencia⁴⁴. Sin embargo, a través de todas las edades, perdura la Palabra infalible del Maestro: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos" (Mt. 5, 3). El amor cristiano es indestructible, porque en definitiva "Dios es Amor" (I, Jn. 4, 7 y ss.)⁴⁵.

Queda a cada jurista, en su propia situación, comprender y efectivizar el mensaje.

43. El amor se integra con el sacrificio (v. SCHELER, Max, "Amor y conocimiento", trad. Prof. Ansgar Klein, Bs. As., Sur, 1960, pág. 60.

44. A medida que sus alcances se han ido debilitando al hilo del individualismo, el amor ha perdido fuerza.

45. V. ZUBIRI, op. cit., págs. 409 y ss.; COTTA, Sergio, "Prospettive di Filosofia del Diritto", 3ª ed., Turín, Giappichelli, 1979, págs. 155 y ss.

NOTA SOBRE LA INTEGRIDAD DE LAS CAPTACIONES NORMATIVAS

La norma es captación lógica neutral de un reparto proyectado. Como captación del reparto describe e integra dicho reparto a través de la realización respectiva de los valores naturales relativos **representatividad** y **adecuación**.

La representatividad se vale a su vez de los valores naturales relativos **fidelidad** y **exactitud**. La fidelidad de las normas, lograda cuando expresan con acierto el contenido de la voluntad de sus autores, depende de la **autenticidad** de los mismos (o sea de la disposición de los repartidores para expresar el contenido de su voluntad) y también de la **integridad** de la captación de todo el contenido del reparto. La falta de integridad en la descripción del contenido del reparto puede provenir de la inautenticidad de los autores, pero también puede resultar de la falta de conciencia repartidora de los mismos. El reparto se desenvuelve al hilo de la **finalidad objetiva** de los acontecimientos, fraccionada al hilo de lo **previsible** por los repartidores, de modo que a veces éstos no tienen conciencia integral de la adjudicación que realizan (en el marco de lo previsible no previsto). Así como la norma puede ser infiel porque no expresa acertadamente el contenido querido puede serlo también, en última instancia, porque no manifiesta

con acierto el contenido total real (es decir por ser "parcial").

Si bien todo reparto es necesariamente de **potencia** e **impotencia**, una norma no integral ("parcial") puede no reflejarlas, aparentando por ejemplo, que sólo contiene derechos o deberes. Como muestras de normas "parciales" pueden citarse las que surgen de las disposiciones que en apariencia contienen meras "declaraciones" (de días festivos, de capitalización de un lugar, etc.), que al hacerlo no muestran del todo lo que se adjudica, y las que captan los derechos reales entendiéndolos como relaciones directas de las personas con las cosas y ocultando la condición recipiendaria de los demás seres humanos.

Para valorar la integridad de la captación normativa, como para estimar toda la fidelidad de la misma, es necesario un salto de las fuentes formales a las fuentes materiales que se realiza a través de la cabal **interpretación**. La "parcialidad" de las normas significa una "criptoadjudicación" y consiste en una desviación "**ideológica**" con relación a la realidad social.

CON MOTIVO DE "PENAL DE MORTE E MISTÉRIO"

(En homenaje al profesor
Miguel Reale)

1. De entre la numerosa, altamente coherente y profundamente significativa producción del insigne jurista latinoamericano profesor Miguel Reale queremos referirnos en estas líneas a un breve pero trascendente trabajo denominado "Penal de morte e mistério", preparado para el coloquio realizado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Coimbra conmemorando el primer centenario de la abolición de la pena de muerte en Portugal¹.

Al circunscribir el tema el profesor Reale da por reconocidos los altos méritos de los estudios sobre el significado de la muerte en el plano existencial para situarse en los límites del planteo "da possível **compatibilidade de lógica** entre o conceito de **pena** e o conceito de **morte**"². Partiendo del carácter racional de la pena como resultado de una valoración del ilícito penal que corresponde a una correlación de medio a fin llega a la con-

clusión de que lógica y ontológicamente los conceptos de pena y de muerte son incompatibles³. Conforme lo destaca Reale "A inseparabilidade do conceito de morte do conceito de **pessoa** põe, assim, em evidência que a morte não pode ser matéria de pena, pois elimina, no ato de sua aplicação, aquele mesmo a quem ela se destina"⁴. La fundamentación del rechazo de la "pena" de muerte estriba allí en el inseparable "halo de mistério" de la muerte, que **impide relacionarla racionalmente** con ningún problema y por tanto presentarla como "espécie de pena"⁵. La "pena de muerte" rompe con una variación cualitativa la armonía serial de las medidas punitivas escalonadas mensurables en dinero o en tiempo.

Creemos que este planteo realeano señala una de las vías más interesantes para comprender el verdadero significado de la "pena de muerte".

2. Para glosar algunas "variaciones" sobre la profunda meditación realeana conviene comenzar con la determinación del concepto de "pena". Según lo señala el profesor Reale la pena es un hecho **racional** que vincula un medio con un fin, correspondiendo a una **valoración** del ilícito penal. Para que la racionalidad de medio a fin y la valoración sean cabalmente posibles la pena debe tener carácter intrasistemático. Fuera de sistema la racionalidad y la valoración se debilitan y el concepto de pena debe ser reemplazado por el de actividad bélica.

1. V. edición de la Facultad y "O Direito como Experiência", São Paulo, Saraiva, 1968, págs. 277 y ss.

2. Edición de la Facultad, pág. 7.

3. Id., págs. 8 y 15.

4. Id., pág. 11.

5. Id., págs. 12/13.

El delito y la pena suponen un orden de repartos, un ordenamiento normativo y un mismo régimen de justicia⁶. Fuera de éstos, enfrentándolos en sentido global aunque quizás dentro de marcos de un orden, un ordenamiento y un régimen mayores, se hallan el mero ataque y la defensa que motivan la **guerra**. La pena es un fenómeno cotidiano "posterior" a la guerra, en el sentido de que el orden social, el ordenamiento normativo y el régimen de justicia se consideran relativamente a salvo y entonces el todo se proyecta hacia sus partes. Por tratarse de un cuestionamiento de la totalidad del orden, del ordenamiento y del régimen de justicia, la guerra es un asunto "vital" que se desenvuelve con una **racionalidad diferente** de la pena, referida al conjunto social en conflicto y no al sujeto penado, que afecta a la norma hipotética fundamental del ordenamiento normativo y exige el más enérgico fraccionamiento de las consecuencias productor del mayor nivel de seguridad.

La meditación sobre la pena debe tener siempre en cuenta su diferenciación respecto de la guerra, que en el sentido aquí utilizado puede ser internacional o interna, colectiva o individual. Cuando un orden jurídico es impotente para asegurar suficientemente el logro de los propósitos protectores de la pena —aunque sea con la prisión perpetua— la posibilidad de una nueva agresión engendra una situación de guerra. Las medidas que entonces exige la justicia, que pueden llegar a la muerte del agresor, no son ubicables en los marcos de la pena.

6. Puede v. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 5ª ed., Bs. As., Depalma, 1976; CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Derecho y política", Bs. As., Depalma, 1976.

3. Según lo evidencia el profesor Reale la muerte es una de las expresiones máximas del **misterio**. Como comprendemos al hilo de los valores, lo misterioso es aquello cuyo contenido axiológico intuimos pero no podemos abarcar satisfactoriamente. Lo que valoramos con claridad y lo que nos resulta indiferente quedan excluidos del misterio. Como toda valoración el misterio puede tener sentido positivo o negativo. El máximo misterio positivo es la Divinidad y la más significativa expresión del misterio negativo es conceptuada como Demonio, aunque a veces este avance clasificador sobre el contenido común de misterio se ha suprimido, afirmando que lo positivo y lo negativo obedecen a un mismo principio. En relación con la vida humana el máximo misterio de sentido positivo es el nacimiento y el más significativo misterio negativo es la muerte. La racionalidad inherente al concepto de pena es incompatible con el **misterio de la muerte**. Jamás es legítimo reemplazar el misterio de la vida por el misterio negativo de la muerte.

Los misterios son sólo verdaderamente tales en el marco del **realismo genético**, en el que el hombre reconoce que no es el creador del universo y que por no ser el creador grandes sectores de él escapan a su posibilidad de conocimiento. Aunque emplee la expresión "misterio" el idealismo genético, según el cual el sujeto crea el objeto, rechaza "ab initio" la posibilidad de él. Cuando en el idealismo el sujeto Creador permanente es la divinidad todo queda disuelto en el misterio que pierde su sentido de contraste con lo claramente cognoscible y cuando el sujeto considerado creador es el hombre el misterio desaparece porque el creador puede conocer toda su creación. El idealismo genético es incapaz de re-

conocer los matices que diferencian la pena y la guerra y de comprender los misteriosos aspectos de la muerte que impiden relacionarla con la racionalidad de la pena.

El misterio es parte de la diferencia entre **filosofía** y **religión**: ambas coinciden en encarar problemas fundamentales, pero la religión los involucra en el misterio⁷. Sólo el misterio "re-liga". Las religiones viven como tales todo el tiempo que sus misterios tienen la fuerza de valores intuitivos pero no comprendidos. Por eso suelen tener vigencia más prolongada que las escuelas filosóficas, pero se extinguen si sus misterios son explicados o simplemente problematizados y si pierden el reconocimiento como llamados del valor. Obviamente el misterio es también una de las líneas de separación entre **ciencia** y **religión**. No es por azar que las religiones, más idóneas para comprender la muerte como misterio, oscilan entre las actitudes radicales del culto a la muerte y su rechazo en el culto a la vida. Las soluciones dadas a los misterios constituyen también el componente básico de las **concepciones del mundo**. Por esto es tan difícil discutir sobre ellas. La "pena de muerte" es sólo admisible en los Derechos Penales que pasan por alto las diferencias entre la racionalidad de la pena y el misterio de la muerte, sea porque aproximan sus criterios al misterio religioso o cosmovisionario o porque ignoran el misterio con una visión limitada y "científica" de la muerte.

El misterio es el resultado de una valoración intuitiva pero fracasada. En valores pantónomos (pan = to-

do; nomos = ley que gobierna) como la justicia y el amor —que sólo se conocen mediante fraccionamientos— el misterio es la expresión del **desfraccionamiento** o sea de la apertura al "más allá" axiológico que encuentra su manifestación más alta en la divinidad, el más elevado de los valores sólo reconocible pero superior a nuestras posibilidades. El misterio es una manifestación del desajuste entre la axiología y la gnoseología en el que ésta llega a un punto crítico. Por ser una apertura al valor "más allá" de nuestras posibilidades plenas el misterio en general y la muerte de manera especial requieren una relación con la plenitud de nuestro ser a través del culto. La "pena de muerte" significa, en cambio, un fraccionamiento exagerado de los valores para ponerlos al alcance de nuestras posibilidades gnoseológicas. Por lo general cuando se intenta fundamentarla se recurre a la sustitución de la justicia y del amor por la igualdad del talión o por valores menores como el orden y la coherencia. La muerte produce seguridad, pero su producción no siempre coincide con la justicia y en el marco de la racionalidad requerida por la pena la seguridad de la muerte es excesiva.

El misterio significa un obstáculo **natural** a nuestra comprensión, en tanto que si el oscurecimiento tiene carácter fabricado se trata de un **secreto**. Aunque frecuentemente se intenta dotar a éste de la jerarquía del misterio en realidad sólo puede alcanzar la jerarquía del valor humanidad, pero no la proyección al valor divinidad. El secreto sólo puede merecer respeto, pero el misterio es el único motivo legítimo del culto. El intento de fabricar o disolver el misterio es la expresión suprema de la mistificación. La "pena de muerte" es en este

7. Puede v. SCHEFFER, Thassilo de, "*Mystères et oracles helléniques*", trad. André Jundt, Paris, Payot, 1943, págs. 9 y ss.

sentido una mistificación que intenta resolver un misterio como si fuera un mero secreto.

En el aspecto lógico el misterio significa el triunfo del método **global** sobre el análisis y la síntesis requeridos para una comprensión profunda. A diferencia del problema, que es un interrogante de alcances limitados, el misterio es una cuestión "enorme", que desborda nuestras posibilidades. Por esto las tramas altamente problemáticas, que llegan a alcanzar carácter relativamente enorme y a desorientar a los lectores o espectadores son llamadas en sentido lato de "misterio", aunque en realidad son sólo de secreto. Si se tiene en cuenta la función integradora de las captaciones lógicas, que modifica el significado de la realidad atribuyéndole sentidos especiales, se advierte que las captaciones de los misterios y entre ellos de la muerte son **empobrecedoras** de la realidad. El concepto de muerte significa un empobrecimiento tan grande de la muerte real que todos los juicios que lo contienen tienden a hacerse fuertemente hipotéticos. Los caminos para abordar el misterio imponen un empleo amplio de nuestras facultades que excede el marco de la razón, con que producimos el análisis y la síntesis, para exigir el recurso a la fe. La "pena de muerte" expresa el deseo de someter al análisis y la síntesis de la razón un misterio que como tal sólo puede abordarse por el método global y con el auxilio de la fe.

4. Como es lógico la actitud del hombre ante el misterio se ha debatido frecuentemente entre diversas equivocaciones. Frente a las concepciones mágicas del

universo que imperaron en los tiempos primitivos e incluso en largos períodos iniciales de la historia, exagerando el contenido del misterio, se ha ido formando, sobre todo a partir de la Edad Moderna, una conciencia de rechazo del misterio que sólo lo considera un momento de la evolución del conocimiento humano destinado a ser siempre superado con el tiempo. Los sistemas ideológicos propios de cada época revelan las dificultades humanas para situarse frente al misterio, y así por ejemplo en el siglo XIX el positivismo lo arrincona en la sombra de lo incognoscible y el romanticismo lo exalta como sentido último de la vida.

No es por azar que el hombre de nuestro tiempo, dominado por el idealismo genético e imbuido aún de positivismo, tiene tantas dificultades para situarse ante el misterio y ante la muerte. Al hombre idealista contemporáneo le es imposible comprender la muerte porque se considera un auténtico creador "ex nihilo" y todo verdadero creador no puede morir. Al hombre positivista le es imposible comprenderla porque ha renunciado "ab initio" al misterio⁸.

La "pena de muerte" ha sido siempre admitida al hilo de la complicación de la pena, que es llevada al campo del castigo por el misterio del pecado, o de la simplificación del misterio de la muerte de la persona "penada", que es convertido en mero "problema" de la eliminación del enemigo.

8. Puede v. JUNG, C. G., "La psique y sus problemas actuales", trad. Eugenio Imaz, Bs. As., Poblet, 1944 (especialmente acerca de la descomposición racionalista de la psique).

5. El oscurecimiento relativo del significado de la realidad propio del misetrio impide que en relación con él se desarrollen cabalmente **repartos**, que son adjudicaciones de potencia e impotencia promovidas por la conducta humana. Aunque podemos provocar con nuestro obrar nacimientos y muertes, la magnitud significativa de unos y otros impide la claridad de comprensión necesaria para conocer a su tiempo los resultados de nuestra conducta como lo exigen los repartos. Sólo es relativamente factible comparar un misterio con otro misterio análogo, pero la comparabilidad y la comprensión se debilitan cuando se pasa de un misterio a otro de otra clase o se relaciona al misterio con problemas particularizados. Por ejemplo: es relativamente factible comparar el misterio de una muerte con el de otra como lo exige el reparto de legítima defensa de la vida, pero es más difícil comparar la muerte con el nacimiento y más aún relacionar la muerte con la integridad física, el trabajo, la propiedad, etc. Por esto es incomprensible el suicidio o el homicidio con miras a la solución de tales problemas parciales.

La "pena de muerte" es el intento de repartir lo no repartible. La muerte sólo es "repartible" en la guerra —que se aproxima incluso a una distribución por influencia humana difusa— porque en ella el misterio de la persona que debe morir es reemplazado como simple problema de la eliminación del enemigo. Dado el carácter misterioso de la muerte su reparto mediante la "pena" tropieza con el **límite** necesario del desconocimiento de los alcances del objeto repartido. Ningún "repartidor" de "pena de muerte" puede afirmar a conciencia que conoce, siquiera relativamente, los alcances de su reparto.

6. Teniendo en cuenta que las **normas** son captaciones lógicas neutrales de repartos proyectados resulta notorio que la muerte, como misterio, no puede ser comprendida en ninguna. La "pena de muerte" puede ser captada sólo como solución de un problema, pero no en su verdadero alcance de misterio.

7. El carácter misterioso de la muerte es, por otra parte, **superior** a las valoraciones de justicia que corresponden al Derecho. Para hablar de la justicia de la muerte corresponde referirla a la **justicia divina** que encuentra su máxima expresión en el Juicio Final. Por esto la "pena de muerte" es sólo la exageración del empleo del poder más allá de los límites de la justicia jurídica. El valor poder así desbordado en contra de la justicia, que es su valor absoluto respecto del campo del Derecho, se convierte en un valor fabricado falso.

Como lo destaca con acierto el profesor Reale la muerte no puede **relacionarse** en justicia con las otras penas, de modo que la "pena de muerte" significa la ruptura con una de las clases de justicia que deben inspirar al reparto justo. Es más: la injusticia del "salto al misterio" de la muerte **tiñe** de injusticia —al hilo de la función pantónoma de la justicia— a todos los otros repartos del régimen. La "pena de muerte" es el triunfo de los **antecedentes** sobre el **porvenir**, el insostenible fraccionamiento radical de las influencias del futuro que en un campo donde reina el misterio de la muerte y de la vida ignora la posibilidad del error y del cambio en la vida constantemente renovada.

El misterio de la muerte impide que respecto de ella haya repartidores aristocráticos, caracterizados por su su-

perioridad moral, científica o técnica. Por eso quien pretenda repartir la "pena de muerte" no puede ser más que un repartidor **antiautónomo** basado en su mera fuerza. También por su carácter misterioso la muerte hace estallar el concepto de **responsabilidad** de los repartidores: en el caso de la "pena de muerte" siempre hay un margen de responsabilidad indeterminable a cargo de quienes la aplican.

Dado que la justicia exige la ampliación de las posibilidades de la vida, la muerte es un **objeto** "repartible" (que en principio "puede ser repartido") pero no repartidero (que deba ser repartido). La muerte como misterio es un objeto que no merece ser adjudicado sino para preservar la vida, que es su misterio positivo relativo. Además el carácter misterioso de la muerte impide que sobre ella haya ninguna **forma** justa, es decir ningún camino elegido —de proceso, negociación, etc.— realmente valioso. Aunque se escuche al reo no cabe duda de que hay muchas razones que él podría esgrimir, relativas al misterio de la muerte, que le son desconocidas.

El misterio de la muerte, fenómeno profundamente individual porque se muere personalmente, hace que ninguna muerte pueda ser comparada con otra. La muerte es el triunfo de la **unicidad**, pero la "pena de muerte", al pretender problematizar el misterio, es el intento de imponer la igualdad sobre lo que es único. Como un régimen es justo cuando protege al individuo contra los demás, frente a sí mismo y respecto a lo demás no cabe duda que la "pena de muerte", que empuja al individuo a la no redención de **sí mismo** y lo pone a merced de "**lo demás**" involucrado en el misterio es un indebido avance del régimen sobre la persona.

8. En suma: urge diferenciar la "pena de muerte" de la muerte en "guerra" que se fundamenta en la preservación de la vida y en tanto se trate de pena propiamente dicha es incompatible con la muerte. Cuando hace años leímos el lúcido ensayo del profesor Reale "Pena de muerte e misterio" nos sentimos conmovidos por la profundidad del planteo: hoy, a través del misterio de la vida, ha llegado el momento de rendirle un modesto pero justo homenaje.

ACERCA DEL CASO GILMORE *

I. Pese al empleo irreverente que a veces se ha hecho de ella, la muerte de Gary Gilmore conforme con su pedido, para no cumplir la prisión perpetua por la que se le había conmutado la pena capital, es uno de los acontecimientos cualitativamente más interesantes de los últimos tiempos. No cabe duda que desde el punto de vista cuantitativo las muertes masivas y cotidianas poseen mayor significación y que careceríamos de legitimación para ocuparnos de este caso si no nos importara, por ejemplo, la muerte de muchos inocentes doblegados por la miseria en distintos lugares del mundo, pero este caso crítico presenta especialmente ahondados diversos problemas de trascendental interés.

Dejando de lado las consideraciones médicas sobre si Gilmore era un hombre sano o un enfermo (que luego nos remitirían nuevamente a los valores de la "salud" y la "enfermedad"); soslayando la más profunda cuestión de si el hombre es un producto de su propia voluntad o del ambiente (que resolvemos reconociendo cierta libertad de decisión individual y atribuyéndola a nuestro protagonista) y marginando también la solución desde el punto de vista del derecho positivo, hemos de ocuparnos de tres

cuestiones jurídico-filosóficas que han atraído nuestra mayor atención: en primer término el estudio del caso desde el punto de vista del derecho a penar de la sociedad, en segundo lugar el enfoque de la posibilidad de Gilmore de "autosancionarse" y en tercer término, la consideración del acierto en la opción por la muerte.

II. En cuanto al punto de vista del derecho social a penar, se ha de partir del reconocimiento de que toda sociedad posee y debe tener una tabla de valoraciones a cuya violación responde con la pena. Según el célebre concepto de Hugo Grocio la pena es un "mal que se padece en razón de un mal que se ha hecho"; puede decirse un castigo que se padece por un "mal" violatorio de esa tabla social, no siempre acertada ni compartida por los penados. En el caso Gilmore se suscita un conflicto poco habitual entre las valoraciones sociales y las del reo: comúnmente éste rechaza la pena, pero aquí la sociedad establece la muerte conmutándola por prisión perpetua y el penado reclama la muerte.

Para apreciar el cabal alcance del conflicto valorativo entre la sociedad y Gary Gilmore ha de establecerse cuál es el sentido de la conmutación otorgada: nos parece que si se trata de una aplicación de la justicia con miras al caso particular (habitualmente denominada equidad) Gilmore debió en principio aceptar el beneficio, pero si era una expresión de "caridad" social el reo estaba legitimado para requerir su muerte.

En el supuesto de que la conmutación fuera por razones de justicia se suscita el interrogante si el reo podía optar por una pena mayor invocando que en su caso resultaba efectivamente menos grave. Creemos que la respuesta debe ser afirmativa siempre que la sociedad que sanciona compartiera esa apreciación. Sin perjuicio de lo

* Publicado en "La Capital", el 25-I-1977.

que señalaremos en el punto IV, entiendo que en este caso la sociedad no participaba de tal creencia, de modo que Gilmore carecía del derecho a convertirla en "homicida", haciéndole tronchar una vida que ella estimaba digna de respeto. En cambio, una conmutación caritativa no podía prescindir legítimamente en ningún supuesto de la voluntad del reo, ya que no hay amor verdadero cuando se niega la justicia avasallando la libertad que corresponde al individuo supuestamente amado, en este caso imponiéndole una vida "concedida". La "caridad" sin justicia hubiese invadido el honor de Gilmore y hubiera escondido en verdad una "superpotenciación" de los gobernantes y la sociedad pretendidamente caritativos.

III. Una vez analizada la legitimidad del pedido de Gilmore con miras a la función sancionatoria de la sociedad se plantea un nuevo interrogante: ¿tenía el reo derecho a pedir a la sociedad que le produjera un "mal" aunque ésta no se considerara titular de ningún reclamo? Pensamos que el individuo debe decidir por sí mismo si debe continuar viviendo y en su caso cómo debe hacerlo (sea que decida su propia muerte con miras a un "autosacrificio" afirmante de su personalidad o a un verdadero "suicidio" que la destruya), pero aquí se suscita la pregunta si en el supuesto de resolver su eliminación total o parcial puede pedir a la sociedad que la ejecute aun cuando ésta difiera en su tabla de valores. ¿Podía Gilmore en nuestro caso requerir legítimamente que la sociedad le diera muerte para ayudarlo a saldar sus cuentas con su propia conciencia? ¿Podía pedirlo también si la sociedad lo consideraba inocente?

En Derecho Penal se contempla a veces el consentimiento de la víctima para decidir la pena a aplicar al victimario, pero aquí la pregunta es diferente: no se trata de

un supuesto victimario a castigar sino de la sociedad requerida para que preste un "servicio" al individuo que desea "autopenarse". En su momento James Goldschmidt diferenció el Derecho Penal Criminal del Derecho Penal Administrativo de modo que el primero corresponde a penas por males a la libertad de otros individuos y el segundo a penas que no obedecen a perjuicios a la libertad de ninguna otra persona (por ejemplo por indebido estacionamiento). En la actualidad, como lo señala Henri Batiffol (Choix d'articles), el Derecho contemporáneo tiende a sancionar tanto los actos contra individuos determinados como los que traban la vida social, pero aquí nos encontramos con una situación distinta: la sociedad no aplicaría pena para reparar un interés propio (lo que requiere debido "juicio previo"), sino el individuo —discrepando más o menos ampliamente con las tablas sociales— desearía "autopenarse" y tomaría a la sociedad como ejecutora de su sanción.

Nos parece que la existencia de valoraciones individuales diferentes de las sociales es una de las manifestaciones superiores de nuestra especie, pero por otra parte no desconocemos que esa voluntad "autosancionatoria" puede adolecer de múltiples vicios, entre los que no son menores los de enfermedad mental del requirente, presión social, arrepentimiento posterior, etc. Creemos que la cuestión necesita un análisis en profundidad que aún no se ha efectuado y aquí sólo deseamos presentarla y puntualizar —para quienes se preocupen por la composición de las ramas del Derecho— que en estos casos no se trataría de Derecho Penal (ni Criminal ni Administrativo) sino de Derecho Administrativo Penal.

IV. Por último ¿fué acertada la opción de Gilmore? ¿Es la pena de prisión perpetua en realidad inferior a la

de muerte? El Código Moral Político de Malinas dice que "la pena de muerte, sanción total e irreparable, constituye la más grave medida que puede emplear el poder represivo". Creemos que este "puede" va más dirigido a "debe poder" que al señalamiento de una real posibilidad máxima: la muerte no es un hecho simple porque tampoco lo es la vida y hay muertes que aparentemente no son tales porque se desarrollan en procesos lentos pero obedecen irreversiblemente a acontecimientos sólo superficialmente menores y a veces aún más graves. Tampoco es dado ignorar que aunque no se desemboque en la muerte total el mero mantenimiento de la vida física no asegura que el hombre siga existiendo como tal (aunque entonces se ha de comparar el valor de las dos personalidades sucesivas).

En general, la prisión, aun cuando es perpetua, es de gravedad inferior a la muerte. Quizás el protagonista no advirtió como Spinoza que "un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte" y que "su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida" (Ética, prop. XVII). Sin embargo, también cabe la posibilidad de que en fáustico raptó de individualismo haya pensado —como lo subrayaría Unamuno— "¡O todo o nada!". No conocemos la personalidad y la situación de Gilmore como para apreciar si en su caso la privación de la libertad física era o no causa de muerte a ritmo lento o produciría un nuevo hombre peor que el anterior. Sólo podemos subrayar que su muerte no fue necesariamente el peor de los castigos posibles y que en la medida de la duda sobre esa gradación Gilmore estaba legitimado para proceder a la elección.

El iusfilósofo brasileño Miguel Reale ha destacado que la "muerte", por ser misteriosa e irracional, es incompatible con el concepto de pena (O Direito como Experiencia)

y el maestro Werner Goldschmidt nos dice que "no sólo es injusto atribuir impotencia por razones incognoscibles, sino... también es injusto atribuir una impotencia incognoscible" (La ciencia de la justicia). Sin embargo, el salto al misterio y a la irracionalidad, a lo imprevisible e irreparable, puede darse de muchas maneras que aparente o físicamente no desencadenan la interrupción del proceso humano. Estamos lejos de pretender ignorar la gravedad de la "pena de muerte" y que la muerte no debe imponerse sino en los casos que la justicia proporcionada por el sistema represivo no puede obtenerse sin ella (Cód. de Malinas, doctrina del "mal menor"), pero hemos de ser enemigos de todas las formas de muerte, no sólo de la pena que se denomina de este modo. Es de desear que la opción de Gary Gilmore haya sido un paso para que el atormentado protagonista sirviera a la vida que debía realizar en su ser y que nos ayude a comprender más profundamente que a cada instante —sea cual fuere nuestra actitud— repartimos y compartimos vida.

NOTA SOBRE AUTONOMIA, INTERDISCIPLINARIEDAD, SUPRADISCIPLINARIEDAD, HISTORIA Y COMPARATIVIDAD EN EL DERECHO

(REFERENCIA AL SIGNIFICADO DEL ESTUDIO AXIOLOGICO DEL MUNDO JURIDICO)

Las ramas del mundo jurídico son materialmente "**autónomas**" cuando poseen caracteres propios en las dimensiones sociológicas, normológicas y dikelógicas, pero en última instancia la "autonomía" se determina por particulares exigencias de justicia¹. Es así como el Derecho Laboral se identifica por el requerimiento de protección al trabajador, el Derecho de la Navegación se caracteriza por la comunidad navegante y el Derecho Internacional Privado es motivado por exigencias de respeto al elemento extranjero. De estos rasgos dikelógicos especiales surgen las particularidades sociológicas y normológicas de las soluciones respectivas, que a veces se denomina "métodos" propios. Sin embargo, urge comprender que la au-

1. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "**El Derecho Internacional Privado, rama del mundo jurídico**", Rosario, 1965; "**Derecho y política**", Bs. As., Depalma, 1976, pág. 132; GOLDSCHMIDT, Werner, "**Introducción filosófica al Derecho**", 5ª ed., Depalma 1976 y "**Derecho Internacional Privado**", 4ª ed., Bs. As., Depalma, 1982.

tonomía es un concepto **gradual** de modo que, por ejemplo, el Derecho Comercial y el Derecho Laboral son autónomos en el marco del Derecho Privado Interno, en tanto que el Derecho Internacional Privado es diverso de este Derecho Interno y desarrolla su "autonomía" dentro del Derecho Privado general. Todo el Derecho Privado está signado en última instancia por la justicia referida directamente a los particulares, pero en tanto el Derecho Privado Interno desarrolla en general mayor previsibilidad y coherencia, una justicia más dialogal, conmutativa, integral y relativa y un humanismo más intervencionista, el Derecho Internacional Privado significa un mayor recurso a la solidaridad y a la justicia monologal, espontánea, sectorial y absoluta, y un humanismo más abstencionista. Es a raíz de estas afinidades que el Derecho Internacional Privado tiene un desenvolvimiento más tenso que el Derecho Privado Interno². Urge entender así que el Derecho Comercial o el Derecho Laboral suelen depender de las soluciones generales del Derecho Privado Interno, en tanto que el Derecho Internacional Privado sólo puede recibir respuestas del Derecho Privado general, que —como el art. 2 del Código Civil argentino— suelen corresponder al régimen general de las fuentes jurídicas.

A la luz de la inteligencia de los **valores** respectivos, y sobre todo de la justicia, es factible comprender las **proyecciones** de una rama jurídica en otras. Hay un Derecho Internacional Privado Interno, que arraiga por ejemplo en el orden público, y un Derecho Privado Interno Internacional, que se evidencia en el Derecho Privado de Ex-

2. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "**Perspectiva trialista de la Axiología Dikelógica**", en "**El Derecho**", t. 86, págs. 915 y ss.

tranjera. También al hilo de la comprensión de las “autonomías” arraigadas en los valores respectivos, y sobre todo en la justicia, es posible aprehender el curso profundo de los estudios **interdisciplinarios** y **supradisciplinarios**. Así, por ejemplo, es factible avanzar interdisciplinariamente entre el Derecho Privado Interno y el Derecho Internacional Privado, según lo esbozamos en el párrafo anterior, o aprovechar los caracteres diferenciales señalados para trazar supradisciplinariamente una teoría general del Derecho Privado. Esta comprensión axiológica profunda del “lugar” de cada respuesta jurídica es también una vía legítima para avanzar en la Historia del Derecho y en el Derecho Comparado.

TEORIA GENERAL DEL DERECHO Y ANALISIS DE CASOS

(Meditación sobre la conclusión de los estudios jurídicos)

Los estudios del Derecho deben iniciarse con una pregunta filosófica acerca del mundo jurídico en sí mismo, cuya respuesta constituye la Filosofía Jurídica Menor, Jurídica o **Introducción al Derecho**. Su desarrollo ha de **integrar** las tres dimensiones del Derecho como despliegues comunes a todo fenómeno jurídico, sea cual fuere la **rama** (Derecho Público o Privado; Constitucional, Administrativo, Civil, Comercial, etc.); la **familia** (occidental, soviética, musulmana, etc.) o la **época** a la que corresponda y evidenciando la íntima conexión de las construcciones abstractas —sociológicas, normológicas o dikelógicas— con la **realidad** de la vida.

Sin embargo, con el andar de las diversas disciplinas del plan de estudios, la unidad de comprensión del mundo jurídico se va perdiendo, convirtiéndose las ramas jurídicas y las construcciones abstractas en “**compartimientos estancos**” desconectados de la unidad de la vida y alimentados recíprocamente como tales con las tendencias muchas veces enciclopedistas, positivistas y memoristas de la enseñanza impartida. Es así cómo al concluir los estudios de Derecho el alumno se encuentra ante la casi imposibilidad de integrar y “movilizar” la multitud

de nociones no siempre profundamente comprendidas y muchas veces olvidadas que ha recibido durante su "carrera".

Urge, en consecuencia, que —además de la Filosofía Jurídica Mayor o Filosofía del Derecho y al hilo del refuerzo curricular¹ y programático del enfoque filosófico de los estudios— se introduzca en el **último año** del plan un curso **teórico-práctico de Teoría General del Derecho y análisis de casos**². Aunque la Teoría General del Derecho se desarrolló en un marco positivista, en realidad debe ser comprendida como una **integración** de profundidad filosófica de las distintas ramas jurídicas y de las construcciones abstractas con lo concreto. La comprensión "analítica" del Derecho —exagerada en un período de "civilización" que está entrando quizás en la "decadencia" —debe ser superada por una visión "universalista" que penetre en las bases axiológicas —más cercanas a la dimensión histórica "cultural"— especialmente aptas para abarcar toda la ri-

queza infinita de la vida. Es a nuestro juicio evidente que ese nivel de profundidad "interdisciplinario" y "supradisciplinario" no puede ser desarrollado en ninguna de las disciplinas referidas a ramas jurídicas particulares, aunque superen las limitaciones actuales que hemos señalado.

Una de las vías más idóneas para construir esa teoría general es la comparación de las ramas, las familias y los momentos jurídicos a la luz de los **valores** del Derecho señalados por la teoría trialista del mundo jurídico: poder, cooperación, previsibilidad, solidaridad y orden en la dimensión sociológica; fidelidad, exactitud, adecuación, subordinación, ilación, infalibilidad, concordancia y coherencia en la dimensión normológica y justicia (con sus clases, fraccionamientos y contenidos) en la dimensión dikelógica. Dicho en otros términos: es necesario comprender cuáles son las ramas, las familias y las épocas jurídicas más afines al uso del poder, de la cooperación, etc. y de la justicia consensual, con o sin acepción de personas, etc. Así, por ejemplo, podrán advertirse las analogías y las diferencias entre los fenómenos de cooperación, contractualistas y consensuales de los contratos del Derecho Civil, del Derecho Comercial y del Derecho Administrativo y de los convenios del Derecho de Familia, del Derecho Internacional, etc. y por qué otras ramas, como el Derecho Penal, son menos hospitalarias a la penetración de los contratos.

Sin desconocer la necesidad de una **Parte Especial** de la Introducción al Derecho, donde se esbocen los alcances filosóficos menores de las distintas ramas, familias y épocas jurídicas, es necesario superar la "complejidad impura" pretendida por las introducciones enciclopédicas y la "simplicidad pura" de las diversas disciplinas particulares

1. Creemos, por ejemplo, que —además de las sugerencias de estas líneas— deberían considerarse las posibilidades de enseñar "Derecho comparado" —como Derecho Universal— e Historia General del Derecho, para evidenciar los despliegues espaciales y temporales de todo fenómeno jurídico (puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Lineamientos filosóficos del Derecho Universal", Rosario, FIJ., 1979).

2. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Aportes para una teoría de las respuestas jurídicas", Rosario, Consejo de Investigaciones UNR, 1976; "Meditaciones filosófico históricas sobre la ubicación y el cuadro de los Derechos Reales", en "El Derecho", 13-VIII-1982; "Derecho y política", Bs. As., Depalma, 1976, págs. 132/133; "Derecho Público y Derecho Privado", en "La Ley", tº 1979-D, págs. 956 y ss.

con el refuerzo de la **"complejidad pura"**³, presentada en la introducción filosófica, mediante la Teoría General del Derecho.

Sólo a la luz del análisis de casos es posible universalizar el saber jurídico trascendiendo los criterios generales orientadores a los que suelen limitarse las disciplinas particulares para penetrar en el campo de las **valoraciones** requeridas por los problemas reales⁴. Sólo así —y no con una aparente solución de enseñanza de práctica tribunalcia— el alumno perderá el fundado temor que experimenta ante la complejidad de la vida.

CONSIDERACION FUNCIONAL DE LOS PROBLEMAS GENERALES DE LAS NORMAS DE DERECHO INTERNACIONAL PRIVADO

(Aportes para la Filosofía Menor del Derecho Internacional Privado)¹

Una vez estudiados los problemas generales de la norma jusprivatista internacional de acuerdo con la concepción normológica de la ciencia respectiva², es esclarecedor encararlos en sus significados desde el punto de vista del funcionamiento de las normas. Este funcionamiento, imprescindible para que las normas dejen de referirse a repartos meramente proyectados y se alcancen los repartos realizados (a través de la integración de las tres dimensiones jurídicas), abarca la **interpretación**, la

3. V. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 5ª ed., Bs. As., Depalma, 1976, pág. XVII.

4. V. GOLDSCHMIDT, Werner, "El análisis de casos como elemento imprescindible de la enseñanza jurídica", en "Justicia y verdad", Bs. As., La Ley, 1978, págs. 557 y ss; URIARTE, Jorge Alcides, "Necesidad de reformas en nuestra enseñanza del Derecho", en "La Ley", 9-IX-1982. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Los criterios de valor y la crisis en el mundo jurídico", en "Jurisprudencia Argentina", 7-IV-1982.

1. Puede v. también, por ejemplo, CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Aspectos axiológicos del Derecho Internacional Privado", Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1979 y "Métodos constitutivos del Derecho Internacional Privado", Rosario, Fundación para el Estudio del Derecho Internacional Privado, hoy Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1978. Además puede v. "Caracterización del ordenamiento normativo jusprivatista internacional argentino", en "Juris", 65, págs. 224 y ss.

2. V. GOLDSCHMIDT, Werner, "Derecho Internacional Privado", 4ª ed., Bs. As., Depalma, 1982.

determinación, la **elaboración**, la **composición** (también denominable síntesis, ajuste o adaptación) y la **aplicación**. Normalmente la interpretación y la aplicación son etapas siempre necesarias, en tanto que la determinación, la elaboración y la composición son requeridas sólo en algunos casos³.

El empleo del **método indirecto** y sobre todo el carácter **indirecto** de la norma de Derecho Internacional Privado hacen que —a diferencia de las otras— dicha norma esté siempre necesitada de **determinación**. Por su parte el recurso al método sintético judicial es una muestra de **composición**. En la comunidad internacional, muchas veces anárquica y normativamente incoherente, la **composición** de las diversas normas para que satisfagan sus fines en los casos jurisprudencias internacionales adquiere una importancia especial.

Las diversas soluciones propuestas para el problema de las **calificaciones** tienen distintos significados funcionales. La teoría de la "lex civilis fori" pretende obtener las definiciones de las normas del "subordenamiento" jupri-privatista internacional sacándolas del "subordenamiento" del Derecho Privado Interno. A nuestro entender abusa así del elemento sistemático de la interpretación, obteniendo una significación "histórica" (de la auténtica voluntad del autor) exagerada. En cambio la teoría de la "lex civilis causae" reconoce que en cuanto a definición última de sus

términos la norma indirecta y su "subordenamiento" han dado la llamada por respuesta, de manera que la etapa de la interpretación ha concluido y se requiere la determinación mediante el respeto al elemento extranjero a través de los significados del Derecho declarado aplicable. También la teoría autárquica empirista de base comparativa admite que la interpretación ha concluido, pero en lugar de reconocer acabadamente que la norma indirecta existe y da la pauta para su determinación (mediante el referido respeto al elemento extranjero) se introduce en el campo de la elaboración, recurriendo a la "heterointegración" con bases en los Derechos Positivos llamados a la comparación.

El problema de los "**aspectos conexos**" (que comprende la "cuestión previa") es entendido en la teoría de la equivalencia como cuestión de **composición** de los resultados del método analítico; en tanto que las teorías de la jerarquización parecen creer que a través de la interpretación de los fines de sus autores las normas de las cuestiones principales llaman a la determinación con las normas subordinadas de las cuestiones consideradas dependientes. Se trataría —a nuestro entender infundadamente— de casos en que las intenciones son menores que los fines; tal vez podría decirse de supuestos en que la interpretación literal debe ser extendida para abarcar toda la interpretación histórica de la auténtica voluntad de los autores. Por ejemplo: se diría que los autores habrían expresado "sucesión", pero a través de esa expresión intencional habrían querido significar —en la jerarquización "real"— "sucesión" y todas las instituciones en que ésta se basa (v. gr. la adopción).

El problema del **fraude a la ley** presenta un intento de

3. V. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 5ª ed., Bs. As., Depalma, 1976, págs: 251 y ss.; CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Meditaciones sobre el ordenamiento normativo", en "Jurisprudencia Argentina", 1980-IV, págs. 790 y ss.

forzar la **interpretación** haciendo prevalecer indebidamente el significado literal sobre la interpretación histórica; podría decirse, también, de abusar de la interpretación haciendo predominar la intención sobre el fin de los autores; esfuerzos éstos que deben ser descartados en el encuadramiento (o subsunción) de los hechos en las normas, requerido en la **aplicación**.

La cuestión de la **determinación temporal de los puntos de conexión** puede presentarse como problema de **interpretación**, cuando dicha determinación es efectuada por el autor de la norma indirecta (v. gr. cuando se indica "el último domicilio del causante"), o de **determinación** por el encargado del funcionamiento (por ejemplo si sólo se indica como punto de conexión el "domicilio").

Los problemas para averiguar en qué consiste lo **conectado** cuando se invoca el Derecho extranjero, son, a nuestro entender, cuestiones de **determinación** que deben guiarse por la pauta de respeto al elemento extranjero brindada por la norma indirecta. Sin embargo a veces, principalmente en las teorías de la "referencia mínima" (en cuanto a la parte del ordenamiento aplicable) y de la "nacionalización legislativa material", se incurre en confusiones de la determinación con la interpretación, pretendiendo exagerar los alcances de la auténtica voluntad del autor. La teoría del uso jurídico (que interpretamos como la necesidad de imitar —a través de su equivalente "local"— la "sentencia" que con el máximo grado de probabilidad dictaría el "juez" extranjero), agrega a las etapas comunes del funcionamiento de la norma una específica de la norma jusprivatista internacional, que corresponde a la tarea **conjetural** sobre cuál sería ese hipotético pronunciamiento. Esta etapa conjetural requiere una especial com-

prensión normológica y sociológica acerca del Derecho declarado aplicable.

Cuando el **orden público** interviene "a priori" sus disposiciones funcionan, como Derecho propio, con los caracteres habituales a todo funcionamiento normativo. En cambio, si lo hace "a posteriori" supone, cuando se trata de principios, una interpretación "ad hoc" del ordenamiento normativo, y siempre concluye en la producción de una **carencia dikelógica "positiva"** (por recurso a la justicia positivizada en el propio ordenamiento), exigente, a nuestro parecer, de la **elaboración** de una nueva norma sobre dichas bases positivas propias y las del Derecho descartado. Esta elaboración no debe ignorarse mediante la aplicación lisa y llana del Derecho propio. Para comprender acabadamente el funcionamiento de este orden público "a posteriori" conviene tener en cuenta que su intervención debe producirse en la aplicación al caso concreto, luego de la etapa de subsunción (o sea cuando se ha reconocido el significado de la solución extranjera en el caso) y que la elaboración de la nueva norma requiere un profundo esfuerzo de heterointegración con el Derecho extranjero descartado, para respetar su identidad en el mayor grado posible ⁴.

Todo el funcionamiento de la norma jusprivatista internacional debe hacerse, como es obvio, a la luz de la

4. Aplicar el principio del Derecho argentino no significa necesariamente hacerlo con la disposición argentina. Por ejemplo: si se considera a la legítima hereditaria como un principio de orden público, no es necesariamente debido aplicar la porción de nuestras leyes sino otorgar una parte significativa que haga justicia en el caso.

teoría general del funcionamiento normativo, que nos lleva a destacar, por ejemplo, que también nuestro propio orden público puede ser objeto de la producción de una **carencia dialéctica "natural"**, o sea ser descartado cuando (optando siempre por la justicia mayor y la injusticia menor) nuestro orden público resulte injusto (suele serlo, v. gr., un orden público racista).

FILOSOFIA POLITICA

NOTA SOBRE FILOSOFIA Y POLITICA

Las relaciones entre filosofía y política están presentes en los mismos orígenes de ambas, no sólo como despliegues característicos de la personalidad de todo ser humano —que es un “animal político” que de alguna manera “filosofa”—, sino porque las dos guardan íntima vinculación. Toda filosofía, como búsqueda última de la verdad, tiene un despliegue político —o sea de coexistencia que debe convertirse en convivencia—. Toda política supone una filosofía a través de una concepción del mundo *.

Desde el punto de vista de las disciplinas respectivas, es posible reconocer una **Filosofía Política** menor o mayor, según se refiera con profundidad filosófica sólo a la política o a las relaciones entre ésta y el resto del universo, y una **Política Filosófica**, que considera el significado político de la filosofía. Todo estudio sistemático de la Filosofía debe comprender entre sus contenidos la Filosofía Política y en una “filosofía de segundo grado”

* Séanos permitido señalar que a nuestro entender la etimología de la palabra “política”, derivada de “político” (“politikós”, “relativo a la ciudad”), nos autoriza a superar las acepciones del Diccionario, orientadas principalmente al “arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados” (v. por ej. COROMINAS, Joan, “**Breve diccionario etimológico de la lengua castellana**”, 3ª ed., 2ª reimp., Madrid, Gredos, 1980, “Político”, págs. 466/467). El hombre “hace” y “piensa” la política porque “es” político.

la Política Filosófica. A su vez todo estudio sistemático de la Política debe comenzar con la Filosofía Política Menor (o Introducción a la Política) y concluir con la Filosofía Política Mayor (Filosofía de la Política). La Filosofía Política Menor es supuesto de cualquier consideración de la Política y la Filosofía Política Mayor es imprescindible para "abrir" la política al resto de la vida humana.

Las relaciones entre filosofía y política son siempre más o menos tensas. Hay orientaciones políticas más dominadas por la filosofía, como lo es —en cierto sentido— la política platónica, y hay filosofías más condicionadas por las pretensiones políticas, como el marxismo.

Si se tiene en cuenta que la filosofía persigue el desfraccionamiento máximo de la verdad —aunque necesariamente ha de fraccionarla, porque la pantonomía de la verdad significa la omnisciencia divina—, es fácil reconocer que con frecuencia las conveniencias políticas imponen fraccionamientos innecesarios (donde el mundo es "recortado", como suele ocurrir en los "totalitarismos filosóficos"). Sin embargo, tampoco hay dificultad en reconocer que otras conveniencias políticas suelen conducir a la radicalización de los defraccionamientos —al "filosofismo" relativista— que significa la paralización del conocimiento y del obrar. Teniendo en cuenta que los fraccionamientos de la verdad producen certeza y los cortes en las posibilidades fácticas generan certidumbre puede decirse que esas conveniencias desbordadas nos llevan ilegítimamente a debatirnos entre el exceso o la falta de certeza y de certidumbre.

En otra época de crisis, oponiéndose a los sofistas y a los dictadores —de entonces, de ahora y de siempre— la muerte de Sócrates dio el mejor testimonio de su firmeza filosófica mediante un acto político.

LAS RAMAS DEL MUNDO POLITICO*

I) INTRODUCCION

Panorama general de la Política

Desde el punto de vista estático la Política es el conjunto de actos de coexistencia (dimensión sociológica), descritos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por los valores de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar los valores de convivencia (CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Derecho y Política", Bs. As., Depalma, 1976, págs. 26/27). Puede hablarse, así, de una **concepción tridimensional** desarrollada de acuerdo a una **teoría trialista** de la Política.

La dimensión sociológica de la Política se desenvuelve mediante **actos de oposición (repartos) autoritarios** realizadores del valor poder, **actos de oposición (repartos) autónomos** satisfactorios del valor cooperación, **actos de agregación jerarquizadores** realizadores del valor elevación y **actos de agregación equiparadores** satisfactorios

* Primera edición efectuada por la Fundación para las Investigaciones Jurídicas en 1979.

del valor igualación. La negación del poder por su ejercicio es el "lugar" en que se sitúa la burocracia: la negación de la cooperación es el sentido del liderazgo y la negación de la agregación por su desarrollo es el lugar de la masificación. Paralelas a estas adjudicaciones surgidas de actos de coexistencia se presentan asignaciones provenientes de la **naturaleza**, de las **influencias humanas difusas** o del **azar** que, cuando producen oposición, son **distribuciones** y cuando se desenvuelven como agregación son **dotaciones**.

Los actos de coexistencia pueden ser ordenados al hilo de la **planificación en marcha**, que realiza el valor previsibilidad; de la **ejemplaridad** (modelo y seguimiento), satisfactoria del valor solidaridad; y también por intervención de ordenaciones de la **naturaleza**, de **influencias humanas difusas** y del **azar**. El régimen de actos de coexistencia realiza el valor orden y cuando coincide con la justicia o el amor realiza, respectivamente, la pacificación o la vivificación. El desorden de los actos de coexistencia es la "anomia" que, referida a la oposición constituye anarquía con su desvalor de arbitrariedad y remitida a la agregación es dispersión, con su desvalor por disipación. El desorden de los actos de coexistencia originado por distribuciones o dotaciones se denomina caos.

Cuando las **normas** y las formalizaciones de las que surgen (recetas, leyes, contratos, planes de clases, etc.) describen correctamente el contenido de la voluntad de los conductores de la coexistencia realizan el valor fidelidad; si refieren con acierto el cumplimiento de esa voluntad son exactas y en cuanto los conceptos que emplean sirven a los fines de sus conductores son adecuadas. Estos mismos valores de fidelidad, exactitud y adecuación pueden realizarse en el ordenamiento normativo, y en sus formali-

zaciones (recopilaciones, códigos, etc.), pero en él la fidelidad consiste en que se exprese con acierto el contenido de la voluntad de la comunidad respecto al orden de coexistencia deseado.

El ordenamiento normativo se compone de normas relacionadas de manera vertical u horizontal, sea el hilo de vinculaciones de producción o de contenido. Las relaciones verticales de producción realizan el valor subordinación y las de contenido el valor ilación; las vinculaciones horizontales de producción satisfacen el valor infalibilidad y las de contenido realizan concordancia. El conjunto del ordenamiento realiza el valor **coherencia** y cuando ésta es convencial se convierte en armonía.

Todos los valores y desvalores de la dimensión sociológica y de la dimensión normológica de la Política son relativos respecto a los valores de la dimensión axiológica, que culminan en la **convivencia**. La coexistencia valiosa se convierte en convivencia, la oposición vale como supervivencia y la agregación como intervivencia. El más alto de los valores de supervivencia es la justicia y el más elevado valor de intervivencia es el amor.

El mundo político abarca **diversas ramas** entre las que se destacan la **Política sanitaria**, la **Política económica**, la **Política científica**, la **Política artística**, la **Política religiosa**, la **Política jurídica** (es decir: el Derecho) y la **Política erológica**, determinadas en última instancia, por los valores **salud, utilidad, verdad, belleza, santidad, justicia y amor**. Enlazándolas a todas se hallan la **Política educacional** y la **Política de seguridad**, determinadas respectivamente por el **desarrollo** de los valores individuales y la **transmisión** de los valores sociales y por el "**fraccionamiento**" de los valores. Por ser el hombre un "animal social" la realización de los valores posee siempre un despliegue coexis-

tencial, aunque no se trate en principio de valores de "alteridad" como la justicia sino de valores "individualistas" como la belleza.

La convivencia supone siempre un compromiso entre la supervivencia y la intervivencia y, en definitiva, entre todas las ramas de la Política. Las ramas políticas se caracterizan por sus **condiciones intrínsecas** y por su **fuerza expansiva** a través de la influencia sociológica, normológica y axiológica que ejercen sobre las demás. Al hilo de las influencias de unas ramas políticas en otras es posible detectar, por ejemplo, una Política científica sanitaria (v. gr. cuando se trata del estudio de la salud) y una Política sanitaria científica (v. gr. cuando se trata de la preservación de la salud de los científicos), etc. En cada rama política se producen proyecciones de y hacia todas las demás y así, por ejemplo, la Política sanitaria guarda recíprocas influencias con las Políticas económica, científica, artística, religiosa, jurídica, erológica, educacional y de seguridad; etc.

Las ramas políticas señaladas son las principales pero, obviamente, no son las únicas porque no se agotan con ellas los valores de la convivencia. La consideración general de los valores desde el punto de vista de la convivencia da lugar a la **Política cultural**.

II) LAS PRINCIPALES RAMAS POLITICAS

a) Política sanitaria

Desde el punto de vista estático la Política sanitaria es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión nor-

mológica) y valorados, los actos y las normas, por el valor **salud** como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la salud como fenómeno de convivencia.

La Política sanitaria abarca fenómenos de oposición en el reparto de los medios para lograr la salud, pero es ampliamente compatible con la agregación: el problema de la salud es —como lo demuestra la Medicina contemporánea— de notoria naturaleza comunitaria. La Política sanitaria es una gran generadora de poder, que ha determinado como tal, en medida considerable, el lugar dominante de los hechiceros en los pueblos primitivos y que hace tan temibles las "guerras bacteriológicas" y "tóxicas", pero la conciencia contemporánea ha limitado las posibilidades del empleo de ese poder. Como fenómeno de oposición la Política sanitaria encuentra su principal exponente en el sacrificio de los enfermos por los sanos y como agregación se expresa en el sacrificio de los sanos por los enfermos (medicina samaritana).

La medicina privada y la socialización son los extremos contemporáneos de oposición y de agregación, en tanto que la Medicina particular y la estatalidad marcan los extremos de ejemplaridad y de planificación. La privacidad y la socialización se refieren al alcance de los problemas y al origen de los recursos, en tanto que la particularidad y la estatalidad se remiten más al ámbito de la decisión. Encarados como fenómenos de oposición la socialización y la estatalidad requieren un empleo más significativo del poder, en tanto que la Medicina privada y la particular se apoyan más en la cooperación. Los sanatorios combinan la medicina privada con la planificación; el mutualismo es el

intento de relacionar la Medicina privada con la Medicina socializada, con la Medicina particular y con la planificación y las acciones sociales obligatorias vinculan la Medicina privada con la Medicina socializada y con la Medicina planificada. Existe un **sanitarismo social** que centra excesivamente los recursos en los medios, por ejemplo, en la producción de medicamentos o en la organización hospitalaria.

Por su mayor afinidad con la agregación la Política sanitaria tiene formalizaciones poco diferenciadas y frecuentes en relación al conjunto de sus actos de coexistencia. Sin embargo, aunque el número de las formalizaciones a través de recetas se mantenga igual, la cantidad de reglamentaciones sanitarias aumenta cuando se introducen la socialización y la estatización. Las exposiciones doctrinarias son siempre relativamente frecuentes y actúan con especial asiduidad como fuentes indirectas. Existe un **sanitarismo normativo** que concentra la atención en las doctrinas sanitarias.

La salud es frecuentemente confundida con la normalidad, causándose así grave perjuicio a la realización de la humanidad. La salud es, en verdad, el despliegue de la vida plena, o sea de la vida valiosa. La problemática de la salud abarca la preservación de todo el medio ambiente en cuanto le es necesario, generándose especialmente una Política sanitaria animal y vegetal.

La jerarquía de todos los seres humanos y el propio carácter comunitario de los problemas de salud exigen que la Política sanitaria sea resuelta en la mayor medida posible como problema de intervivencia, pero las soluciones de socialización deben superar los riesgos de la burocracia. Dedicar a las cuestiones de salud más atención de la que merecen constituye **sanitarismo valorativo**.

b) Política económica

Desde el punto de vista estático la Política económica es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por la **utilidad** como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculadas al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la utilidad como fenómeno de convivencia.

La inserción de la economía dentro del panorama político general origina múltiples dificultades que pueden resolverse con el mayor o menor predominio de la misma como Economía Política o como Política económica. El proceso económico es fenómeno de oposición principalmente en la distribución y expresión de agregación en la producción. Algunos sistemas politicoeconómicos están centrados en la producción, como el desarrollismo de raíz sansimoniana; otros en la distribución como el "justicialismo" y, por último, otros, como el capitalismo, se basan en el consumo. Existen sistemas económicos basados en la autonomía y en la ejemplaridad, como el liberalismo, y otros más apoyados en la autoridad y en la planificación —sea definitiva o "transitoriamente"— como el fascismo y el comunismo. El proceso económico es un importante generador de fuerzas sociales y su consideración excesiva ha llegado a producir en el marxismo un **economicismo social** según el cual la infraestructura constituida por las relaciones de producción determina en última instancia la superestructura ideológica de la sociedad. Dicho en otros términos el marxismo entiende que la fuerza expansiva de la

Política económica domina en última instancia a todas las demás ramas políticas.

La Política económica planificadora genera más fuentes formales y más diversificadas que la liberal. El liberalismo se basa principalmente en los contratos y produce sobre todo pocas leyes o decretos básicos; en cambio la planificación aumenta considerablemente el número y la significación de las fuentes gubernamentales. El liberalismo se basa en un orden económico no preocupado por la armonía de las normas, en tanto que la planificación otorga a esta última mayor significación. Puede decirse que la planificación económica exagerada constituye un **economicismo normativo**.

El sentido de las personas a quienes debe favorecer la utilidad depende de distintas concepciones del universo. El liberalismo supone que los bienes del mundo son "res nullius" y están sujetos a la apropiación privada de cada uno, que puede usar y abusar de ellos; conforme al cristianismo hubo una "donación" divina del mundo a la humanidad en los individuos y éstos deben decidir respecto a los bienes por sí mismos mientras situaciones críticas no hagan resurgir la comunidad originaria, y de acuerdo al comunismo al sistema de propiedad privada ha de suceder, luego de la etapa de socialización, la etapa comunista en la que cada uno tomará según lo que necesite. Consideramos que el cristianismo es la doctrina acertada para mantener a la economía dentro de la vida, pero asimismo es importante advertir que entre él y las otras concepciones existen puntos de contacto —la decisión individual y el carácter común originario o final— que suelen producir posibilidades de colaboración y también desviaciones.

La utilidad es uno de los valores de más alta fuerza expansiva. Es así como los sistemas económicos suelen encontrar amplias correspondencias en los otros sectores de la Política. Es esto, por ejemplo, lo que sucede con el liberalismo económico, político y filosófico y sobre todo con el marxismo, que es un sistema económico y un sistema de vida. Existe un **economicismo valorativo** que exagera el valor de la utilidad haciendo de ella el valor supremo, como lo piensa, por ejemplo, el desarrollismo sansimoniano. Lo que Marx considera sobre todo una necesidad histórica es para Saint-Simon además un requerimiento valioso.

c) Política científica

Desde el punto de vista estático la Política científica es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por la verdad como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la verdad como fenómeno de convivencia (v. CIURO CALDANI, "La Capital", 1/2-10-74).

Según reconocía F. Bacon "ciencia es potencia", potencia que se puede traducir en oposición y poder o en agregación. En el concepto de "ciencia" abarcamos aquí la ciencia propiamente dicha y por analogía la técnica o sea que hablamos de la Política científica y en cierto sentido de la Política tecnológica. Aunque los límites entre ciencia y técnica son muy difíciles de establecer con precisión, pue-

de decirse que la ciencia tiene el saber como fin en sí mismo y la técnica posee propósitos extracientíficos. Aunque la planificación científica es una conquista de nuestro tiempo se ha de poner especial cuidado en que fines extracientíficos —por valiosos que sean— no asfixien el espíritu de la ciencia en el marco de la tecnología. Existe, sobre todo en nuestro tiempo, un **cientificismo social** que hace de la acumulación de datos un fin en sí mismo.

Aunque la planificación científica ha desarrollado considerablemente las fuentes formales referidas a la Política científica no cabe duda que las formalizaciones de los actos de coexistencia no poseen en esta rama la misma significación que tienen, por ejemplo, en la política jurídica. Las principales manifestaciones de la verdad están “más allá” de las formalizaciones más importantes de la Política científica; en cambio la justicia surge más nítida en todas las formalizaciones político jurídicas. Además la ciencia responde a un “eros” especial que la ubica en el marco de los actos de agregación y es ahuyentado con frecuencia por las formalizaciones. Existe un **cientificismo normativo** que pretende reemplazar el valor de la ciencia y los demás valores políticos por apariencias científicas formales.

La Política científica debe ser determinada por el valor verdad, que se realiza en la correspondencia del conocimiento con el objeto conocido. Como el universo es infinito, cada ser y cada país son puntos de vista especiales para la selección de la verdad, de modo que aunque es posible la comunicación de conocimientos entre los distintos “universos” parciales es necesario siempre el esfuerzo de adaptación y de desarrollo de los aspectos propios del “universo” de cada ser y de cada país. A cada ser

humano y a cada grupo les corresponde “su” propia ciencia, que nadie puede desarrollar íntegramente por ellos.

El punto de contacto entre la Política científica y las otras ramas políticas está en la ciencia de los valores, que investiga los valores y puede expandir al hilo de sus conclusiones los criterios político científicos sobre los otros. Existe un **cientificismo valorativo** que hace de la verdad un valor supremo en todos los casos sin comprender que la verdad humana es siempre limitada y condicionada a otros valores que pueden resultar superiores.

d) Política artística

Desde el punto de vista estático la Política artística es el conjunto de actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normativa) y valorados, los actos y las normas, por la belleza como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la belleza como fenómeno de convivencia.

Aunque las tendencias políticas de oposición pueden expresarse por medio del arte no cabe duda que la Política artística es uno de los marcos donde pueden realizarse con más amplitud los fenómenos de agregación. Los conflictos en la Política artística son por lo general ajenos al arte mismo. De aquí, también, la gran dificultad de la Política artística para realizarse en el marco de la planificación. Existe un **esteticismo social** que —como por ejemplo el arte “oficial”— pretende realizar una Política artística condicionada por fines ajenos al valor belleza.

En la medida que la Política artística se mantiene alejada de la oposición tiende a tener pocas expresiones formales. Existe también un **esteticismo normativo** caracterizado por el arte pretendido "por decreto".

La belleza, signada por los más misteriosos ámbitos del espíritu, debe desenvolverse en el reino de la libertad y de la agregación, porque este reino es el único marco donde puede desarrollarse plenamente la creación artística. Su libertad es indispensable para que sirva como reserva creadora frente al mundo de la realidad. Existe un **esteticismo valorativo** que desborda la importancia del valor belleza en detrimento de los demás, y del que fue quizás insuperable ejemplo el rey Luis II de Baviera.

e) Política religiosa

Desde el punto de vista estático la Política religiosa es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por la santidad como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la santidad como fenómeno de convivencia.

La religión significa un alto grado de agregación entre quienes la comparten y suele generar un alto grado de oposición respecto al exterior. Es dado advertir, por ejemplo, el papel consolidante de la unidad nacional que la religión ha tenido en países como España y Argentina. Cada estilo de vida religiosa corresponde a un estilo de vida y de Política: así como San Francisco de Asís es encarna-

ción religiosa característica de la crisis medieval a comienzos del capitalismo, San Juan Bosco es una encarnación de la religiosidad correspondiente al siglo XIX, cuando los problemas de la vida proletaria se habían hecho particularmente agudos. La Política religiosa abarca problemas que se presentan dentro de las religiones (Política religiosa interna) y la vinculación de las religiones con el resto de la vida política (Política religiosa externa). Así, por ejemplo, hay religiones donde la planificación "gubernamental" y el orden son más sólidos, como ocurre en la Iglesia Católica Apostólica Romana y otras en las que esos elementos son menos consistentes, como suele suceder en los grupos protestantes. Hay relaciones entre la religión y el resto de la vida política más signadas por la planificación, como cuando existe una religión oficial, e incluso en las vinculaciones concordatarias o en la coordinación de esferas religiosas, profanas y mixtas, y otras relaciones más libradas a la ejemplaridad, como en los regímenes de separación de las Iglesias y el Estado. Con miras a la situación que imperó hasta hace unas décadas se ha dicho con acierto que en Inglaterra el Estado derrotó a la Iglesia y en cambio en España se produjo la relación inversa. Hay religiones e incluso orientaciones internas más encaminadas a la Política y otras más alejadas de ella, como se advierte al comparar a la religión musulmana y al cristianismo y dentro de éstas a los grupos shiítas con los sunnitas y a los seguidores más directos de Santo Tomás de Aquino con los continuadores de San Agustín. Los partidos políticos a su vez suelen guardar relaciones de mayor o menor afinidad con las religiones y algunos de ellos se declaran abiertamente seguidores de las enseñanzas de una religión, neutrales o ateos. La religión es, en general, una gran generadora y ordenadora de fuerzas sociales y

culturales y su ausencia produce —como suele ocurrir en nuestro tiempo— la debilidad cultural y la "anomia" de la vida política. Existe un exceso político religioso de carácter **social**, muy común en nuestro tiempo, que pretende disolver las religiones, que tienen siempre una proyección de trascendencia, como simples fuerzas políticas (religiosismo social).

Las formalizaciones de la vida Política religiosa son más frecuentes en las religiones donde la planificación y el orden son más fuertes (por ej. el catolicismo) y menos habituales en las otras (por ej. el protestantismo). Sin embargo, las grandes formalizaciones de la vida religiosa tienen, como es natural, expresiones de diverso alcance referidas a la Política religiosa (la Biblia, el Corán, etc.). Existe un exceso político religioso de carácter **normativo** en que la actitud formal ante una religión cubre realidades de sentidos diversos, por ejemplo, la preservación de los privilegios de una casta o de una clase (religiosismo normativo).

La santidad es uno de los valores que más trascienden los límites de la coexistencia propios de la Política y es también uno de los que más se expanden sobre los otros valores. No es por casualidad que la mayoría de las utopías tienen origen religioso o cuasi religioso. Una Política religiosa valiosa debe aprovechar los despliegues de convivencia propios de la vida religiosa pero respetar su trascendencia.

La Iglesia Católica realiza su estilo de vida religioso en el curso de una fórmula preponderantemente aristocrática que oculta, al hilo de la preservación de la unidad, una considerable democracia. Los grupos protestantes suelen caracterizarse por un mayor grado de democracia exterior,

pero en profundidad se trata de un sistema liberal en el que cada uno cree según su propia interpretación. El desuso de la fuerza material por parte de las religiones occidentales las convierte en un clima ideal para la aristocracia. Existe un exceso de la Política religiosa de carácter valorativo representando por el sectarismo (religiosismo valorativo) y un defecto encarnado en el anacoretismo.

f) Política jurídica

Desde el punto de vista estático la Política jurídica es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por la justicia como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la justicia como fenómeno de convivencia.

La Política jurídica se centra en los actos de oposición, que pueden ser repartos autoritarios o autónomos, realizadores de los valores poder y cooperación, y en el mundo actual hay consenso en que su ordenación necesita —en distintas medidas— de ambas clases de repartos y del empleo de la planificación en marcha y de la ejemplaridad, satisfactorios de los valores previsibilidad y solidaridad. La Política jurídica es una gran consumidora de fuerzas sociales, pero su papel como productora y conservadora de las mismas, aunque menor, es también significativo. En principio la justicia supone un juego "artificial" de las fuerzas sociales que con frecuencia cumplí-

rían la "ley de la selva" y en ese juego dichas fuerzas resultan debilitadas. A su vez, el poder desenvuelto con justicia se convierte en autoridad; cuando la cooperación es justa puede hablarse de asistencia y el orden con justicia pacífica de manera tal que en un mundo éticamente "sano" la autoridad, la asistencia y la pacificación acrecientan el poder, la cooperación y el orden.

En el horizonte histórico hay pueblos que han dado a la Política jurídico-sociológica especial relieve, como, por ejemplo, el pueblo inglés y en general todos los del "common law" y otros que han diluido la Política jurídica en la realización de fenómenos de agregación como, v. gr., los pueblos orientales. La exaltación indebida de los medios de la Política jurídica constituye el **juridicismo social**, que usa el poder o los acuerdos para fines ajenos a la justicia.

Como rama política signada por la oposición la Política jurídica produce formalizaciones con gran frecuencia. Esta característica y el empleo del poder y de la planificación explican el uso especialmente habitual de la codificación surgido a partir del siglo XIX. A diferencia de otras ramas, como por ejemplo la política sanitaria, aquí la doctrina se convierte en fuente indirecta con menos frecuencia y tiene menos significación. Existe un **juridicismo normativo** que presta excesiva atención a las formalizaciones, especialmente a los códigos, en detrimento de la realidad social y de la justicia y suele presentarse en los países del Derecho continental.

Como lo hemos adelantado, la Política jurídica, determinada por el valor justicia, es la más alta expresión de la Política de supervivencia. En ésta algunas valoraciones y algunos valores prevalecen ("sobreviven") respecto de

otros. Hay pueblos que han dado a la Política jurídica una especial significación, como el hebreo, según lo demuestra el papel particularmente destacado que asignaron a los jueces como jefes supremos desde la muerte de Josué hasta la institución de la monarquía. Hay sistemas que ponen especial énfasis en la justicia como fenómeno de oposición y constituyen un **juridicismo valorativo** como suele ser característico en los excesos del capitalismo (v. por ej. SHAKESPEARE, "El mercader de Venecia").

g) Política erológica

Desde el punto de vista estático la Política erológica o erótica es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por el amor como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar el amor como fenómeno de convivencia.

La Política erológica se constituye sobre la base de los fenómenos de agregación que pueden producirse en el sentido de jerarquización, realizador del valor elevación, o en el de equiparación, satisfactorio del valor igualdad. En el presente la agregación como fenómeno político está oculta por los fenómenos de oposición y la Política erológica es eclipsada por la Política jurídica, quedando ambas relegadas a los marcos morales o sociológicos. Sin embargo, desde la familia, las asociaciones y las fundaciones, donde impera con caracteres nítidos, hasta los litigios más encarnizados, contienen siempre una problemática erológica,

aunque sea como contraluz de los fenómenos de oposición.

Uno de los grandes problemas de la Política erológica se refiere a la posibilidad de compatibilizar la agregación con la planificación, pues la apertura a los otros supone un marco de imprevisibilidad. Al hilo del señalamiento de los excesos "unidimensionalistas" es dado referir que la realidad contemporánea está signada por un **erologismo social** que exagera la agregación y desemboca en la demagogia y en la masificación.

Las formalizaciones de los fenómenos de agregación son naturalmente poco frecuentes, pero en la actualidad quizás lo sean en demasía por el ocultamiento a que los someten los actos de oposición. Existe un **erologismo normativo** que declama fenómenos de agregación ocultando realidades políticas distintas inspiradas en otros designios, por ejemplo en la preservación o en la instauración de privilegios.

La Política erológica está signada por el valor amor que es la culminación de la intervivencia. Desde el punto de vista axiológico, vivir es enriquecer el plexo de valores con nuevos valores o nuevas valoraciones, de modo que la intervivencia, en la que unos aceptan los valores o las valoraciones de los otros, es la más alta expresión de la vida. Los grandes problemas de la realización de la Política erológica surgen de que sólo puede haber verdadero amor como superación, no como ignorancia de la justicia y en que una vez hecha la justicia suele ser difícil encontrar energías para realizar el amor.

Aunque en diferentes grados, todos los grandes movimientos con significado político de nuestro tiempo asignan al amor un lugar destacado. El liberalismo lo ubica en

la "fraternidad" universal; el cristianismo lo considera mandato divino de una hermandad en que cada uno debe amar a su prójimo como a sí mismo y el marxismo lo tiene como ingrediente de una fraternidad proletaria que con la evolución histórica debe culminar en la fraternidad universal. Sin embargo, a nuestro entender, la forma más concreta y general del amor es la cristiana, que evita las declamaciones abstractas en que suele caer el liberalismo y las parcializaciones en que incurre el marxismo. Existe una radicalización que podemos denominar **erologismo valorativo** en la que el amor desborda los otros valores políticos, como suele ocurrir en el "franciscanismo".

h) Política educacional

Desde el punto de vista estático la Política educacional es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, con miras al desarrollo de los valores para la personalización del individuo y en atención a la transmisión de los valores de la sociedad (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para ese desarrollo de los valores individuales y para dicha transferencia de los valores sociales.

Aunque el propósito último de la educación es la agregación, el desarrollo de la personalidad del individuo a través de los valores más afines con su ser y la transferencia de los valores de la sociedad originan una tensión entre ambos fines que genera múltiples fenómenos de oposición y explica los grandes obstáculos con que tro-

pieza la actividad educativa, sobre todo en épocas como la nuestra en la que el descubrimiento y la transferencia de los valores se hacen especialmente difíciles. También aquí, a semejanza de la Política sanitaria y de otras ramas, es posible encarar soluciones privadas y socializadas, particulares y estatales. Existe un **educacionismo social** que pone excesivo énfasis en los medios educativos y en la transmisión de los valores reinantes en la sociedad.

Como fenómeno de oposición la Política educativa requiere un considerable desarrollo formal, pero el "eros pedagógico" no puede ser fabricado ni encerrado en las formalizaciones. Existe un **educacionismo normativo** que hace de las formalizaciones el fin de la Política educativa y de la Política en general.

El futuro de todas las ramas políticas depende en gran medida de la tarea descubridora y transmisora propia de la Política educacional. De aquí que los representantes de los diversos sectores políticos se disputan con tanta frecuencia el predominio en el área educacional. Por lo demás la relación con las otras ramas políticas es especialmente significativa porque la educación se logra a través de los valores de las otras ramas; de manera especial a través de la verdad —"instruir para educar"—, sobre todo en los niveles superiores de la educación.

Cada etapa de la vida supone fines de Política educacional encaminados a los aspectos individuales y sociales. Según el concepto que se tenga de la naturaleza humana y consiguientemente de la posibilidad de descubrir despliegues de valor verdaderos, y conforme al criterio más o menos individualista o totalitario de las concepciones imperantes, la Política educacional resulta más liberal o autoritaria. Sin embargo, el acierto requiere un

compromiso cambiante de libertad y autoridad. Una educación demasiado "abierta" crea problemas de seguridad en el complejo valorativo social e incluso para el propio individuo; otra demasiado "cerrada" impide la necesaria renovación de dicho plexo. Una educación demasiado "abierta" termina haciendo imposible la coexistencia; otra demasiado conservadora impide la vida verdadera, que es ampliación de las valoraciones y de los valores. En una cuestión tan profundamente ligada al patrimonio común de la humanidad y a la dignidad individual la solución valiosa es la socialización de la problemática y de los recursos y la privaticidad de las decisiones. Existe un **educacionismo valorativo** que hace de los propósitos de la educación los propósitos de la Política toda.

i) Política de seguridad

Desde el punto de vista estático la Política de seguridad es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, con miras a los "fraccionamientos" en la realización de los valores de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para fraccionar debidamente los valores de convivencia.

La Política de seguridad acentúa los fenómenos de oposición hacia el exterior y de agregación en lo interno. Aunque no puede agotarse en la planificación la supone en alto grado. También exige una considerable realización de la ejemplaridad, ya que no hay sistema de seguridad exitoso cuando carece de razonabilidad para quienes

deben hacerlo efectivo. Existe un exceso de Política de seguridad de carácter **social** que utiliza los medios de seguridad para otros fines.

La seguridad requiere numerosas formalizaciones, aunque con frecuencia su publicidad debe ser limitada. El exceso **normativo** de la Política de seguridad pretende realizarla sólo "en los papeles", ocultando realidades con significados diferentes.

La Política de seguridad surge del fraccionamiento necesario para que la realización de los valores políticos sea posible. Todos los valores políticos son "pantónomos" porque se extienden a todos los actos de coexistencia pasados, presentes y futuros, pero para su realización exigen "cortes" de influencias en todos estos sentidos, productores de seguridad.

Los sistemas de coexistencia suponen el mantenimiento de una tabla de valores a través de dichos cortes productores de seguridad. Hay seguridad en lo sanitario, económico, científico, artístico, religioso, jurídico, erológico, etc. También hay una problemática de seguridad en lo educativo, que es naturalmente aguda porque se trata de ramas políticas con propósitos muy dispares. La referencia de la seguridad a todos los aspectos de la convivencia la vincula con el territorio, la población, el idioma, la religión, la ciencia y todos los elementos a través de los cuales se desarrolla el plexo valorativo. Como la vida supone complejos axiológicos de diversos alcances —regionales, nacionales, internacionales y universales— hay problemas de seguridad en todos estos diferentes marcos. Al hilo de la pertenencia a un mismo o a distintos complejos axiológicos se determinan en última instancia las parejas conceptuales "amigo" y "enemigo" y "paz" y "gue-

rra", que a veces se han entendido como ejes fundamentales de la Política.

Urge no confundir la seguridad con el orden, pues éste es un valor relativo que debe subordinarse siempre a la realización de los otros valores. No hay una rama política determinada por el orden —aunque a veces una Política equivocada lo convierte en valor absoluto— pero sí hay una Política de seguridad que debe ocuparse —"transversalmente"— de obtener la mayor realización posible de los valores políticos a través de los distintos plexos valorativos. Existe un exceso de Política de seguridad de carácter **valorativo** que hace de ella un valor en sí mismo, imponiendo fraccionamientos innecesarios.

REFLEXIONES SOBRE POLITICA CIENTIFICA *

La política científica, cuestión que en sí es de gran trascendencia, ha adquirido en los últimos tiempos notoria actualidad. Con tal motivo parece que puede ser de utilidad la expresión de nuestra opinión personal, obviamente limitada por nuestro propio condicionamiento humano, pero deseosa de comprender todos los despliegues de la verdad necesariamente compleja acerca del tema a analizar. Tomando como base algunas ideas generales que ya formulamos en otras circunstancias¹ y otras que nos sugiere la presente cuestión desarrollaremos en primer término el concepto de política, luego la idea de ciencia y por último el papel de ésta en la política. Tratándose de objetos culturales, es decir a los cuales está incorporado un despliegue de valor², es posible señalar su común estructura tridimensional, compuesta por el objeto a estudiar "en sí", su captación lógica y los despliegues de valor que involucra. Al propio tiempo pueden señalarse las

respectivas concepciones "infradimensionales", que respondiendo en cada caso a las mismas cosmovisiones, mutilan de manera semejante los objetos que estudian originando consecuencias coincidentes.

1. **La política.** Tratando de aprovechar las "purificaciones" logradas por Nicolás Maquiavelo y Santo Tomás Moro, que permitieron aislar las dimensiones sociológica y axiológica de la política, hoy puede y debe lograrse una complejidad pura que permita volver sin riesgos de confusión a la visión amplia que tuvieron los griegos, cuando Aristóteles veía en ella la ciencia del bienestar o felicidad del hombre en su vida de comunidad³.

Afirmamos que el objeto político es, desde el punto de vista estático, el conjunto de los actos captables mediante normas relacionados con la realización de los valores de convivencia y, en el aspecto dinámico, la actividad vinculada con el aprovechamiento de las oportunidades para satisfacer estos valores.

La dimensión sociológica de la política está formada por actos de oposición o de agregación que realizan respectivamente los valores relativos de supervivencia e intervivencia y pueden agruparse en un orden (o estilo) que satisface el valor homónimo. La dimensión normológica nos muestra que las normas simultáneamente describen e integran los actos políticos, valiéndose para esto último de conceptos que les dan mayor claridad y materializaciones en que los entes adquieren un sentido especial en virtud de la norma. Las normas pueden estar ordenadas en ordenamientos que realizan el más alto de los valores propios

* Publicado en "La Capital", 1 y 2-X-1974.

1. V. CIURO CALDANI, M. A., "Juris", 42-229 y ss.; "Autonomía de la política y de la ciencia política", Encuentro Internac. C. Pol., Rosario, 1971; La Capital, 2/3-IV- y 22-VIII-1973; asimismo, GOLD-SCHMIDT, W., "Introducción filosófica al Derecho".
2. V. RICKERT, H., "Ciencia cultural y ciencia natural".

3. ARISTÓTELES, "Política" y "Ética Eudemiana".

de esta dimensión: la armonía. Por su proyección a la realidad social, a su vez las normas y el ordenamiento pueden realizar los valores fidelidad —cuando reflejan con acierto la voluntad de quienes producen el acto político—, exactitud —si esa voluntad se cumple— y adecuación —en la medida que los entes ideales y las materializaciones esclarecen y perfeccionan la realidad a integrar—. La dimensión axiológica está determinada por la convivencia, que es uno de los despliegues de la vida humana plena, en que se realiza el más alto de los valores a nuestro alcance: la humanidad⁴. Todos los valores de la política son descomposiciones de ese valor supremo, y entre ellos se destacan los que resultan absolutos, porque sus valoraciones no se someten a las de otros, como la justicia, la verdad, etc., que van originando distintas ramas del árbol político: política jurídica (o derecho), política científica, etc. A su vez en el ámbito de cada rama política se proyectan las exigencias de todas las otras, y de este modo en nuestro caso además de estudiar la política científica en sentido estricto —proyección de la verdad con miras a la convivencia— hemos de referirnos a la política en lo científico —donde los restantes valores muestran sus exigencias en el ámbito de la verdad—. Es cierto que cada valor de la convivencia es una senda para hallar la solución valiosa en cada caso político —ya que un valor desbordado es siempre un valor falso—, pero conviene que el análisis se combine desde todos los puntos de vista para reforzar el convencimiento sobre el acierto de la valoración. En cuanto a la política en general puede decirse que

los valores de oposición (por ejemplo la justicia) deben superarse —no avasallarse— en los valores de agregación —cuyo exponente máximo es el amor—.

Tratando de expresar lo que antecede mediante un ejemplo podemos tomar un acto político cualquiera, por ejemplo una clase, y señalar: su dimensión sociológica como fenómeno de oposición (reparto) entre profesor y alumnos y de agregación en la medida que éstos se perfeccionan con él y el profesor con sus alumnos; su dimensión normológica, que las normas pedagógicas han de captar mediante conceptos como atención, aprendizaje, etc., las normas económicas como transmisión de técnicas y las normas jurídicas con conceptos como asistencia, horario, etc.; y su dimensión axiológica donde combinan sus exigencias la verdad, la utilidad y la justicia requiriéndose que la clase culmine en el amor.

La concepción tridimensional de la política que aquí bosquejamos se opone a las concepciones "infradimensionales", principalmente los unidimensionalismos: sociológico u "oportunismo", normológico o "cientismo" y axiológico o "utopismo". El oportunismo persigue los valores "relativos" —cuyas valoraciones se someten a las de otros— propios de la dimensión sociológica. Procura particularmente el poder, que en verdad es, junto a la cooperación, sólo uno de los extremos entre los que se sitúan los actos políticos con miras a los fenómenos de oposición que, como se ha visto, deben subordinarse a la realización de la convivencia. En el ejemplo de la clase la función del educador debería medirse con miras al tipo de profesor "astro" que sólo se preocupa de hacer girar a sus alumnos en su derredor, al profesor "disciplinante" que se preocupa principalmente de obtener el "respeto" de sus alumnos o el que busca desmesuradamente su cariño. El cientismo elabora

4. Sobre coexistencia: COSSIO, C., "La teoría egológica del derecho", 2ª ed., 565 y ss.

una "ciencia" política extraviada en los ámbitos lógicos, al hilo de la cual se concentra en los valores propios de esta dimensión —principalmente la armonía— perdiendo contacto con la realidad social y con los valores relativos de ésta así como con los valores absolutos del despliegue axiológico. En el ejemplo de la clase el profesor centraría su atención en elaborar un plan coherente y respetuoso de las normas pedagógicas, jurídicas, etc. El utopismo pretende encontrar las decisiones valiosas empleando métodos aprioristas que prescinden de las circunstancias y generando códigos de valor que, pese a su eventual contenido valioso para algunas situaciones, luego se desactualizan indefectiblemente por el cambio de la realidad a valorar. En la clase, tomada como ejemplo, esta actitud correspondería al educador que —sin adorar el plan por el plan mismo, en cuyo caso sería "cientista"— pretendiera poder educar en todos los casos con los mismos métodos, procedimientos y contenidos o lograr resultados que la realidad hace imposibles.

En todo el ámbito político —el ámbito de la convivencia— son posibles la concepción tridimensional que lo refleja con acierto y los infradimensionalismos que someten las valoraciones de convivencia a un trato marginal (oportunismo y cientismo) o una consideración caprichosa (utopismo).

II. La ciencia. En la ciencia la tridimensionalidad propia de los objetos culturales nos presenta un objeto a conocer (dimensión objetiva), la posibilidad de su captación lógica (dimensión lógica) y la proyección hacia la realización de la verdad (dimensión axiológica). La tarea mediante la cual se realiza la ciencia se denomina investigación, su resultado es el saber.

Mucho se ha discutido sobre las relaciones de la ciencia con otros tipos de conocimiento y acerca de los criterios para determinar la verdad, pero a los fines de este trabajo nos parece que podemos indicar simplemente que todo conocimiento, en la medida que es tal, participa de la calidad de "científico" y verdad es la conformidad del pensamiento con el mundo, entendiendo por él todo lo que existe.

En su dimensión objetiva el mundo al que se refiere el conocimiento resulta, desde el punto de vista humano, infinito y totalmente interrelacionado, de modo tal que sólo podemos superar su "pantonomía" (pan=todo; nomos=ley) mediante fraccionamientos. Cada hombre a cada instante sólo puede conocer pedazos del mundo que aísla de esa totalidad inabordable. De aquí que a los ojos de algunos filósofos de la ciencia ésta es relativa porque sus conclusiones varían de sujeto a sujeto. Creemos que no es así: la ciencia, la verdadera ciencia, es objetiva, pero por referirse a aspectos del mundo recortados desde el punto de vista del sujeto cognoscente puede referirse a aspectos diversos y formular conclusiones diferentes. La ciencia es objetiva, pero no puede ser "imparcial" (se refiere necesariamente a una parte del mundo). Es más: desde un punto de vista lógico la verdad y el error absolutos son imposibles.

La teoría de la "relatividad" de la física contemporánea, según la cual "todo movimiento es relativo, y es cuestión de pura convención tomar alguno de los cuerpos como si estuviese en reposo"⁵, es en el fondo la teoría de la

5. RUSSELL, B., "El ABC de la relatividad", 17.

objetividad que corresponde al estado de nuestro saber actual⁶. Podemos decir que todo lo que existe es relativo respecto a todo lo demás, pero que en esa relatividad se realiza la objetividad. En otros términos: la afirmación positivista según la cual el saber "debe ser siempre relativo a nuestra organización y a nuestra situación"⁷ debe superarse diciendo que a través de la relatividad del saber logramos la objetividad.

Además hay que reconocer que de la pantonomía de la verdad y la necesidad de fraccionarla surge para cada hombre una particular manera de realizarla. Si bien cada trozo de la verdad es universal por ser objetivo, cada punto de vista origina un especial e insustituible modo de alcanzarla. La ciencia debe esclarecer a cada hombre en la más amplia medida posible, que es determinada por su mundo situacional. Entendemos por mundo situacional el mundo visto desde su punto de vista, que sigue siendo todo el mundo y difiere obviamente de la mera circunstancialidad⁸.

Sin embargo, aunque sólo podemos conocer mediante fraccionamientos del mundo, el imperio de la pantonomía de la verdad y la bíblica aspiración del hombre de parecerse a Dios hacen que reconstruyamos la unidad fraccionada por la misma búsqueda de ese valor mediante una cosmovisión (visión del cosmos) que pretende reflejar esa totalidad inalcanzable. Dicha cosmovisión influye en los logros de verdades fraccionadas y a su vez es influida por ellos

—no siempre por vías lógicas— de modo que puede decirse que cada ciencia responde a una cosmovisión y a la inversa cada cosmovisión responde a una ciencia.

En la dimensión objetiva que nos viene ocupando la ciencia tiende a realizar sobre todo el valor relativo objetividad (a veces llamado fidelidad), consistente en la receptividad del sujeto cognoscente respecto al objeto a conocer.

En su dimensión lógica cada ciencia y la ciencia en general son sistemas válidos de conceptos y materializaciones que pretenden reflejar parcial o totalmente el mundo a conocer. En sí como todo sistema la dimensión lógica de la ciencia tiende a realizar el valor armonía (o coherencia), pero como dicho sistema se construye sobre fuentes formales que aquí son las obras "científicas" puede o no realizar la fidelidad a la voluntad expresiva de sus autores, y dado que en última instancia interesa el objeto a conocer, que es su fuente material, puede ser exacto si lo refleja con acierto, y adecuado si lo integra con éxito. De resultas de la pantonomía de la verdad es necesario el constante desfraccionamiento de los conceptos y materializaciones de la ciencia saltando de las fuentes formales (obras científicas) a las fuentes materiales (los objetos mismos). Esta tarea de readaptación constante suele reclamar, sobre todo en la medida que los replanteos son más profundos, investigaciones que superan los marcos de una disciplina.

En la dimensión axiológica de la ciencia el valor absoluto (o sea cuyas valoraciones son siempre decisivas) es la verdad. Este valor es el ente individualizador del ámbito que señalamos bajo el término "ciencia". Sus requerimientos deben orientar los cortes en la realidad a conocer, advirtiendo que si bien todo conocimiento realiza la ver-

6. Id., 20.

7. COMTE, A., "Discurso sobre el espíritu positivo", Aguilar, 5ª ed., 56.

8. V. por ej. JASPERS, K., "La filosofía", FCE, 5ª ed., 17, 69 y 95.

dad de manera fraccionada no todo conocimiento la realiza en igual grado y es necesario optar por el saber referido a los sectores más representativos. Para realizar la verdad es necesaria la sabiduría, que permite desfraccionar donde la más alta realización del valor lo exige. En definitiva el saber es sólo posible en base a una radical apertura al universo. Como para cada hombre es sólo posible una ciencia, la falta de realización de la que le corresponde produce su alienación.

La concepción tridimensional de la ciencia expuesta precedentemente puede referirse, por ejemplo, a una enfermedad. El objeto "enfermedad" es la dimensión objetiva para cuyo conocimiento total habría que proyectarse a su pasado, su realidad en el mundo actual, su porvenir, su presencia en hombres, animales y plantas, la posibilidad de fenómenos afines en el reino mineral, etc. (pantomía del objeto), lo que exige su fraccionamiento en sectores circunscriptos. No todos los hombres han de conocerla de igual modo: basta advertir la diferencia entre quienes la padecen y los que no la sufren, entre quienes son médicos y los legos. La dimensión lógica está dado por el conjunto de entes lógicos que la captan válidos de conceptos (la idea misma de la enfermedad, su clasificación, etc.) y materializaciones (síntomas, medicinas, etc.). Esos entes lógicos, que forman un sistema, suelen requerir "saltos" a las fuentes formales para averiguar si reflejan con acierto la voluntad expresiva de los científicos en que se basan y a la fuente material, o sea la enfermedad, para saber si la captan (describen e integran) con acierto. La dimensión axiológica está dada por la verdad, que requiere nuestro conocimiento de la enfermedad optando por los elementos más esclarecedores, los que en principio serán

su curación, su sintomatología y sus causas, y no la posibilidad de que haya fenómenos afines en el reino mineral.

También en el ámbito de la ciencia, como consecuencia de la presión de las cosmovisiones de quienes pretenden realizarla, aparecen "infradimensionalismos". De ellos se destacan el unidimensionalismo objetivista, que se apega al material a conocer a través de la mera recolección de datos, el unidimensionalismo lógico, que se limita a acumular opiniones (enciclopedismo) o centra su interés en los métodos (metodologismo), y el unidimensionalismo axiológico, que procura hallar la verdad sin la paciencia suficiente para tomar contacto con el material a conocer o esperando demasiados éxitos en relación a las posibilidades humanas del momento ("cientificismo")⁹. En el ejemplo de la investigación de la enfermedad, el unidimensionalismo objetivista se limitaría a acumular análisis sin arriesgar un diagnóstico, el unidimensionalismo lógico se ceñiría a la reunión de opiniones científicas o a la pulcritud de los caminos para investigar, y el unidimensionalismo axiológico se pronunciaría temerariamente, sea acerca del diagnóstico como sobre las posibilidades del estudio.

III. Política científica: Aunque según lo hemos hecho hasta ahora puede intentarse el estudio de la ciencia como si fuera un hecho meramente individual, no hay duda que la realización de la verdad posee múltiples aspectos vinculados a la convivencia. Pasando revista a las exigencias propias de este valor aparecen particularidades sociales vinculadas con las tres dimensiones de la política. En cuanto a la dimensión sociológica se presentan los fe-

9. HESSEN, J., "Tratado de Filosofía", 360 y ss.

nómenos de comunicación-incomunicación, complementación-superposición y adecuación-inadecuación.

El pensamiento de nuestro tiempo ha dado particular importancia a los fenómenos de comunicación: se ha afirmado que sólo puede entenderse la sociedad mediante el estudio de los mensajes y de las facilidades de comunicación de que ella dispone"¹⁰. Jaspers decía que "lo que no se realiza en la comunicación, aún no existe"¹¹. Con miras a la comunicación la ciencia se abre a la instrucción y la educación. En definitiva estas son formas especiales de investigación, diferenciadas por los métodos especiales utilizables en razón de tratarse de verdades que ya forman el acervo de la sociedad.

Dado que sólo podemos abordar pedazos de la realidad la "verdad" de un individuo y la de otro pueden guardar entre sí relaciones de complementariedad o de superposición. El existencialismo, y en particular Sören Kierkegaard, han subrayado la importancia del punto de vista personal¹² del que surge la indestructible posibilidad de complementación.

Cada sector de la ciencia y su totalidad pueden guardar con una sociedad relaciones de adecuación o inadecuación. Una ciencia se adecúa a una sociedad en la medida que esclarece el mundo en la mayor medida posible desde el punto de vista respectivo.

En la dimensión normológica de la política la ciencia plantea las posibilidades de una metodología individual o grupal. Desde comienzos de la edad moderna, cuando Fran-

cis Bacon publicó su "Novum Organum Scientiarum" (1620) y René Descartes su "Discurso sobre el método" (1637), el pensamiento occidental ha dedicado a la cuestión metodológica una particular atención imbuida principalmente de un cariz individualista, que se expresó notoriamente cuando el planteo lógico de Port-Royal (Arnaud y Nicole, 1662-1683) subrayó por oposición a la lógica aristotélica, el rol de esa disciplina al servicio del pensador solitario.

En la dimensión axiológica de la política el valor verdad perseguido por la ciencia exige: a) la superación de la mera comunicación por el respeto a la relevancia de lo comunicado; b) la búsqueda de la participación de todos los seres humanos en la medida plena de sus posibilidades, advirtiendo que cada uno, en cuanto conoce con autenticidad, aporta un punto de vista insustituible que puede y debe enriquecer la visión de todos los demás; c) la adecuación de la ciencia a la sociedad en que se desarrolla; y d) el perfeccionamiento de la lógica moderna tradicional agregándole el desarrollo de los despliegues sociales que ya estaban presentes en la lógica aristotélica. Las cuatro exigencias son sintetizables en la tercera, según la cual, y sin perjuicio de la adecuación final a la humanidad, la ciencia debe responder a la particular situación social (personal, espacial, temporal y "real") en que se produce. Así como hay una ciencia para cada individuo hay una ciencia para cada sociedad. En última instancia las exigencias políticas de la ciencia se reducen al logro de la sabiduría que permita desfraccionar "nuestra verdad" para abarcar los puntos de vista de los otros integrantes de la sociedad. Pero si bien cada individuo sólo puede realizar para sí la verdad que le corresponde y ninguna otra, lo que supone la participación en la ciencia de la sociedad en que

10. WIENER, N., "Cibernética y sociedad", 16.

11. JASPERS, op. cit., 102 y 21 y ss.

12. KIERKEGAARD, S. A., "Mi punto de vista".

vive, es posible que mediante un fenómeno de alienación —según hemos de ver notoriamente injusto— contribuya al desarrollo de la ciencia de otras sociedades. Precisamente en esta forma de penetración ideológica —a veces de autocolonialismo ideológico— estriba uno de los métodos del imperialismo actual.

En oposición a las exigencias tridimensionales de la ciencia en la política, que acabamos de señalar, aparecen "infradimensionalismos", también aquí principalmente los unidimensionalismos sociológico, normológico y axiológico. El unidimensionalismo sociológico se evidencia por ejemplo en quienes buscan la realización de la ciencia en el abuso de los medios de comunicación. En nuestro tiempo es fácil de advertir la existencia de cantidad de libros, revistas, etc. que se publican sin una adecuada relación entre lo que se "dice" y lo que se expresa. En muchos casos, en los países culturalmente dependientes, existe una enormidad de traducciones de obras que a veces no justifican el esfuerzo de su traducción y aun la atención que reclaman. El unidimensionalismo normológico se evidencia en la pretensión de manejar la ciencia con criterio burocrático que, si es en general nocivo, lo es muy especialmente en un campo como el que nos ocupa, donde se pone en juego uno de los aspectos más sublimes de la vida. El unidimensionalismo axiológico está dado por el historicismo que disuelve la verdad en las creencias sociales. Según Karl Mannheim "son las acciones colectivas, en situaciones dadas o potenciales, las que fijan la noción común o variable de una cosa"¹³.

13. MANNHEIM, K., "Ensayos de sociología de la cultura" (recop.), Aguilar, 2ª ed., 102.

IV. Política en lo científico: Aunque debido a la interrelación de todos los fenómenos políticos todos los valores de convivencia muestran exigencias respecto a la ciencia, aquí hemos de limitarnos al ámbito de la justicia (política jurídica o derecho) y el marco general de la convivencia (política en general).

En lo sociológico los fenómenos jurídicos son principalmente repartos de potencia (lo que favorece la vida) e impotencia (lo que la perjudica) producidos por la conducta humana. Pueden ser autónomos, cuando se desenvuelven al hilo del acuerdo —y realizan el valor cooperación— o autoritarios, cuando los repartidores se imponen a otros protagonistas —realizando el valor poder—. La ciencia acrecienta las fuerzas del hombre sobre el mundo permitiéndole instrumentar fuerzas que no le pertenecen. Así aumenta las fuerzas que ejerce sobre sí mismo y los elementos no humanos, y el poder, que es la fuerza sobre los hombres. La toma de conciencia del rol potenciador de la ciencia es una de las grandes conquistas de la edad moderna: en sus primeros tiempos Francis Bacon decía "la ciencia del hombre es la medida de su potencia"¹⁴. Hoy vemos que uno de los instrumentos más efectivos de que se valen los grupos y países dominantes es el fomento del desinterés de los dominados por las cuestiones científicas o, de una manera más sutil, el desarrollo de una ciencia infradimensional que enajena los esfuerzos del dominado en provecho de quienes le dominan.

Los repartos se ordenan al hilo del plan de gobierno en marcha, que indica quiénes son los supremos repartidores y cuáles son los criterios supremos de reparto rea-

14. BACON, "Nuevo órgano", I, 37/38.

lizando el valor previsibilidad, y la ejemplaridad, producida al hilo del modelo-seguimiento, que a su vez satisface el valor solidaridad. La posibilidad de planificar está condicionada al desarrollo de la ciencia; no es por casualidad que los dos fenómenos se van desenvolviendo al mismo tiempo.

En la dimensión normológica del derecho la ciencia interviene dando, a través de su dimensión lógica, los elementos conceptuales y los sentidos especiales con que las normas jurídicas integran los repartos. Según su acierto o desacierto puede realizarse o no el valor adecuación.

Las valoraciones de justicia se descubren al hilo de un sentimiento racional que supone el conocimiento del objeto a valorar brindado por la ciencia. Entre verdad y justicia existe una relación tan íntima que puede decirse al respecto que pretender la segunda sin la primera es una utopía.

En justicia los repartos autónomos tienen preferencia sobre los autoritarios porque respetan en mayor medida las esferas de libertad de todos los protagonistas y aumentan las posibilidades de prestaciones más equilibradas (simétricas). Pese a tratarse de tipos ideales que en la realidad social se presentan combinados (cada reparto es en alguna medida autónomo y en otra autoritario) se afirma con razón que el régimen democrático se construye principalmente con repartos autónomos, y el autoritario con repartos de la clase homónima. Por su parte, aunque también son insolubles, la ejemplaridad tiene preferencia sobre el plan de gobierno en marcha porque respeta en mayor medida la esfera de libertad de los repartidores. Todo esto indica que en principio debemos realizar la ciencia de modo que acreciente la fuerza humana sin aumentar el

poder, que favorezca el orden sin facilitar el reglamentarismo. Por otra parte, ni los repartos autónomos son en todos los aspectos siempre superiores a los autoritarios ni la ejemplaridad aventaja en todos los casos al plan de gobierno en marcha. A veces, principalmente en razón de los objetos repartidos, los acuerdos son inferiores a la imposición y los seguimientos espontáneos a la planificación (ej. cuándo se impone un plan de vacunación obligatoria). Es más: cabe señalar que los repartidores calificados por su superioridad científica (aristocráticos) —como por ej. el médico, el ingeniero, el abogado, etc.— cuentan, en los ámbitos de sus respectivas especialidades, con una preferencia de justicia que suele imponerse a los méritos de los repartidores autónomos (así en la prohibición del ejercicio "ilegal" de las profesiones).

Una cuestión cuya respuesta parece que todos conocemos fácilmente, pero en su desarrollo es esclarecedora, es saber si la ciencia en sí es un objeto justo, o sea si debe existir. Durante el predominio del "agustinismo" la edad media consideró a la ciencia humana en un nivel de poca jerarquía. No debemos olvidar tampoco que desde su "Discurso sobre las ciencias y las artes" y su "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres" Rousseau nos señala que "el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas sin cesar renacientes, por la adquisición de multitud de conocimientos y de errores... ha cambiado... y en ella... sólo hallamos el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento que se halla en pleno delirio"¹⁵. Por su parte Miguel de

15. ROUSSEAU, "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres", Aguilar, 4ª ed., 39/40.

Unamuno nos advertía contra los profesionales del pensamiento diciéndonos: "hay personas... que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento"¹⁶. En cambio el clima dominante en las edades moderna y contemporánea ha dado a la ciencia un prestigio absoluto. Precisamente nuestro tiempo ha sido caracterizado como "no conformista" (Goldschmidt), en gran medida merced a la fuerza que logra con el concurso de la ciencia, y todo intento de prescindir de esa fuerza sería suicida, más aún si fuera unilateral. La difícil tarea que nos corresponde es encauzar cada vez más la ciencia hacia el bien del hombre. Siguiendo a Gabriel Marcel podemos contestar: "a la cuestión: ¿qué puede el hombre? respondemos todavía: el hombre puede lo que puede su técnica; pero al mismo tiempo debemos reconocer que esta técnica se revela incapaz de salvarlo de él mismo..."¹⁷.

La ciencia que esclarece el mundo situacional personaliza y es justa, la "ciencia" alienante es injusta. Pese al relieve científico de su expositor, no podríamos optar como Mario Bunge diciendo que quien ignora la física, la biología, la economía y las ciencias formales es más ignorante que quien desconoce la "Iliada" porque esas disciplinas

nos ayudan mejor que Homero a "desenvolvernos" en la vida moderna¹⁸. Nos parece que los dos son despliegues esenciales de nuestro mundo.

En cuanto a la justicia de la forma de los repartos (o sea del camino previo a su realización) corresponde aclarar que cuando la "ciencia" es "parcial" dificulta la imparcialidad de los repartidores, necesaria para que escuchen realmente a los otros protagonistas y el reparto autónomo tenga la forma justa de la negociación y el reparto autoritario alcance su forma valiosa en el proceso. Sabemos que "conocer es amar", por lo que la justicia requiere que la ciencia intente superar su "parcialidad".

Desde el punto de vista de la justicia del orden de repartos (del régimen) es necesario reconocer la situación de la ciencia en relación a los dos componentes del régimen valioso: el humanismo y la tolerancia.

Respecto al humanismo cobran especial relieve sus dos requisitos fundamentales: la protección de la unicidad y la igualdad de todos los hombres. Surgen así interrogantes de gran interés, como son el de la pertenencia de las facultades de cada uno y de los resultados de su investigación (autonomía de desempeño y propiedad intelectual), y el derecho de los más sabios a gobernar a sus semejantes (sofocracia).

Dejando a salvo que la solución justa depende siempre de las circunstancias de cada caso, y luego de haber puntualizado que la personalización se logra sólo desarrollando una ciencia cabalmente situada, creemos destacables los derechos de cada uno sobre las facultades de su

16. UNAMUNO, M. de, "Del sentimiento trágico de la vida", 11ª ed., 19.

17. MARCEL, G., "El misterio ontológico", 36.

18. BUNGE, M., "La ciencia, su método y su filosofía", 141/142.

propio ser y los resultados de su obrar. Estimamos asimismo que siendo los investigadores en sentido amplio los artífices y jueces del futuro de la humanidad, deben ser puestos a resguardo de las fuerzas que en cada momento desde muy diversas orientaciones intentan dominar ese porvenir, proporcionándoles una seguridad razonable. Con la autoridad que le confiere su labor Werner Goldschmidt ha caracterizado con razón la situación del autor de obras científicas como "el último proletario"¹⁹. Sin embargo urge también subrayar que, además de los requerimientos de la propia personalización del científico la convivencia en un país origina una nacionalidad por responsabilidad, independiente de la voluntad del que convive, según la cual es de estricta justicia que éste le otorgue el fruto de sus capacidades. En principio la emigración de "cerebros" resulta injusta.

En cuanto a la cuestión del gobierno por los sabios conviene recordar que por una parte Platón exigía que éstos fueran investidos del gobierno de la ciudad, que les correspondía por naturaleza²⁰, en tanto que por la otra Mijail Bakunin nos decía: "si me inclino ante la autoridad de los especialistas y si me declaro dispuesto a seguir, en una cierta medida y durante todo el tiempo que me parezca necesario, sus indicaciones y aun su dirección, es porque esa autoridad no me es impuesta por nadie, ni por los hombres ni por Dios. De otro modo la rechazaría con horror... seguro de que me haría pagar con la pérdida de mi libertad y de mi dignidad los fragmentos de verdad

humana, envueltos en muchas mentiras, que podrían darme"²¹. Con palabras de Emmanuel Mounier podemos afirmar que "el deber de los intelectuales... no es el de «ir al pueblo» para enseñarle sus saberes más o menos contaminados, ni alabar sus insuficiencias, sino colocarse, con la experiencia que ellos pueden tener del hombre y del verdadero saber, al acecho de todas las fuentes de cultura que buscan ciegamente su camino en la inmensa reserva popular"²².

Por último la justicia del régimen exige que facilitemos el desarrollo de la ciencia con un clima de tolerancia, donde esté permitida la propaganda de todas las ideas, a fin de hacer viables no sólo las verdades de fe sino también las verdades de razón.

En cuanto a los medios para realizar el régimen justo, la ciencia se muestra como un poderoso instrumento para proteger al individuo contra las amenazas de la naturaleza y para facilitar su defensa contra los demás hombres. Nos parece notoria la conveniencia de fomentar la ciencia favorable a los elementos que se desea proteger. Parafraseando palabras de Pascal referidas a la relación entre fuerza y justicia podemos decir que "la justicia sin la ciencia es impotente; la ciencia sin la justicia es tiránica"²³. A veces, sin embargo, será necesario que el poder de la ciencia sea detenido por otros poderes; no debemos olvidar la experiencia del liberalismo político tradicional, que para proteger al individuo contra el gobierno le dejó a merced de otras fuerzas más avasalladoras.

21. BAKUNIN, M., "Dios y el Estado", 94.

22. MOUNIER, E., "Manifiesto al servicio del personalismo", 157.

23. PASCAL, B., "Pensamientos", Aguilar, 3ª ed., I. 130.

19. GOLDSCHMIDT, W., "Conducta y norma", 155 y ss.

20. PLATÓN, "República", 473, d) y ss.

Los infradimensionalismos político-jurídicos son incapaces de comprender los despliegues de justicia que debe realizar la ciencia. En sus variantes unidimensionalistas sociológicas y normológicas aceptan al respecto cualquier solución, sea incluso su frustración o su desarrollo descontrolado. En su versión unidimensionalista dikelógica (de justicia) pueden adoptar tanto la actitud hostil de quienes temen que el conocimiento del mundo destruya sus privilegios como la apriorista bendición de todo lo que se denomine ciencia.

Desde el punto de vista de la dimensión sociológica de la política general el desarrollo de la ciencia supone fenómenos de oposición y de agregación, realizadores respectivamente de los valores de supervivencia e intervivencia. Las normas potencialmente presentes en todas las ramas de la política utilizan las construcciones lógicas de la ciencia, dependiendo de éstas en gran medida su adecuación a la realidad que integran. Sin perjuicio de señalar la necesidad de tener en cuenta todos los valores de convivencia puede adelantarse como principio general exigido por ésta que la oposición se ha de superar en la agregación y la ciencia ha de servir a la adecuación de las normas. En última instancia es necesario superar las individualidades en el amor. La ciencia y el amor deben alimentarse recíprocamente.

Desde el punto de vista de la política general los infradimensionalismos relativos a la ciencia nos presentan principalmente el unidimensionalismo sociológico oportunista, que calcula sus afirmaciones según el éxito que espera obtener, el unidimensionalismo normológico academicista, que se apeg a la ciencia formalizada en las agrupaciones especializadas y el unidimensionalismo axiológico,

que sacrifica la verdad a las "conveniencias" colectivas, como por ejemplo las "hermosas mentiras" que recomendaba Platón para favorecer la felicidad del pueblo ²⁴.

V. **Conclusión:** Como síntesis de lo expuesto podemos afirmar:

a) La ciencia y la política tienen estructura tridimensional;

b) Respecto a ambas se plantean infradimensionalismos relacionados entre sí que en definitiva frustran el logro de sus objetivos valiosos;

c) La ciencia tiene siempre por objeto un mundo situacional necesariamente fraccionado y la convivencia también sólo es posible en el marco de la situación social en que nos hallamos;

d) La ciencia posee un despliegue individual y otro social, y en relación a éste hay una política científica y una política en lo científico;

e) La ciencia es fuerza y como ésta puede servir a causas valiosas o desvaliosas; la falta de ciencia es frustración.

Poco esfuerzo es necesario para advertir que estas reflexiones señalan múltiples situaciones críticas de la ciencia argentina. ¡Ojalá ellas contribuyan a lograr que nuestro país posea una ciencia cada vez más auténtica, que es para nosotros una manera de realizar la humanidad! *.

24. PLATON, op. cit., ejs. 414 b) y ss., 389, b), 459, d).

* En relación con el tema también puede v. CIURO CALDANI, M.A., "Meditaciones acerca de la ciencia jurídica", Rosario, Fund. para las Invest. Jurídicas, 1980 y próximamente en "Revista de la Facultad de Derecho" U.N.R., N° 2/3.

ACERCA DE LA CONVIVENCIA Y EL AMOR *

I. Hace ya varias décadas que desde algunas cátedras universitarias viene enseñándose la "Dikelogía", o sea la ciencia de la justicia¹. Ultimamente hemos señalado que junto a la "Dikelogía" el estudio de la convivencia requiere la "Erología", o sea la ciencia del amor². Así como en la justicia culminan los fenómenos sociales de oposición, realizándose la supervivencia de los más meritorios, en el amor culminan los fenómenos de agregación, satisfaciéndose la intervivencia en que el amante se desarrolla en la realización del ser amado. Pese a las grandes dificultades para compatibilizar la justicia y el amor los dos valores son necesarios para realizar por vía de la convivencia el más alto de los valores a nuestro alcance, la humanidad. Sólo cuando satisface la justicia y el amor la coexistencia se convierte —desde el punto de vista humano— en la profundamente valiosa convivencia.

Con miras a esa "Erología" en formación —y sin entrar a los planteos psicológicos y éticos sobre el amor— es posible reconocer —con la orientación del sentimiento racional (que reacciona a razones)— distintos requeri-

mientos acerca de lo que se debe amar y sobre cómo y en qué sentido se ha de amar. Cada estilo de realización del amor significa un estilo de vida y una particular inserción en el universo: es por tanto necesario llegar a una "historiografía erológica" —referida a los actos de amor y de odio— y urge encontrar orientación para tratar de resolver cómo será nuestra vida y cuál será nuestra posición, sobre todo en una época de grandes cambios como la nuestra.

II. Para saber a quiénes se debe amar se ha de partir del reconocimiento de que los principales entes "amables" (que pueden ser amados) son el propio sujeto amante, la humanidad, el mundo, Dios o Dios y el mundo (podría hablarse de amores "egoístas", "humanitaristas", "mundanales", "teocéntricos" y "teocósmicos").

Con las reservas que siempre supone ejemplificar ideas particulares mediante sistemas, puede decirse que quizás la más clara expresión doctrinaria del amor "al propio sujeto amante" sea el pensamiento de Federico Nietzsche, quien nos propone el modelo del "solitario" y nos invita a darnos cada uno nuestras propias reglas sobre el bien y el mal y a poner nuestra voluntad aún por encima de nosotros mismos³. Como ejemplo del amor "concentrado en la humanidad" puede señalarse el ideario de Marx, que — pese a su "parcialidad" (v. punto III) — se ocupa fundamentalmente del universo social y considera al hombre su creador⁴. Próximos a este amor enfocado en la humanidad, pero participando también de una "proyección al mundo", se hallan el ideario masónico (por lo menos en cuanto es accesible a no iniciados: Dios es sobre todo el

* Publicado en "La Capital" el 11-III-1977.

1. V. GOLDSCHMIDT, "La ciencia de la justicia".

2. "Derecho y Política", 1976.

3. "Así hablaba Zaratustra".

4. "Tesis sobre Feuerbach".

"Gran Arquitecto del Universo"⁵⁾ y la religión positivista preparada por Saint Simon y desarrollada por Augusto Comte y sus discípulos, creencia ésta cuyo "Gran Ser" objeto de adoración resume el orden real en su conjunto, no solamente humano sino también exterior⁶⁾. El amor "concentrado en Dios" puede ejemplificarse con la corriente maniquea cuando considera, bajo el pretexto de amar a Dios, que el mundo material es malo e indigno de nuestro amor. Por último el amor "a Dios y al mundo" puede ser, a su vez, indiferenciado como en el panteísmo —por ej. de Spinoza— o diferenciado como en el ideario cristiano —por ej. de San Francisco de Asís ("hermano lobo"⁷⁾) o sobre todo, en nuestros días, de Pierre Teilhard de Chardin⁸⁾.

Dada la notoriedad de nuestra limitación el amor centralizado en el propio sujeto amante es evidentemente indigno de fundamentar una fórmula general de vida. Los amores concentrados en la humanidad o el mundo son en sí de existencia precaria. Se ha dicho acertadamente que sin amar a Dios tanto se puede amar como odiar al prójimo e incluso, si no se ama a Dios, tiene parte de verdad la afirmación del existencialismo ateo de que "el infierno son los demás" (Sartre). Puede decirse asimismo, ampliando lo anterior, que sin conciencia de nuestra condición de partícipes en el proceso de origen divino de creación del universo tanto se puede amar como odiar al prójimo. Cuando no tenemos conciencia de Dios los hombres tendemos a sustituirlo por nosotros mismos; entonces la búsqueda

del poder suele reemplazar a la de la justicia y el anhelo de poder destruye al amor: don Miguel de Unamuno llegó a decir incluso que "el amor es un contrasentido si no hay Dios"⁹⁾. Por su parte el amor centralizado en Dios acaba burlándose a sí mismo porque ignora al Ser amado en las obras en que se manifiesta. Sólo el amor a Dios y al mundo puede perdurar, porque acepta la limitación del hombre pero satisface su anhelo de eternidad haciéndolo protagonista del proceso divino de creación del universo; porque reconoce la maldad en el mundo pero la reduce con miras al plan divino.

Con miras a las grandes tendencias históricas puede decirse que la Edad Media pretendió el Amor concentrado en Dios; la Edad Moderna el amor centralizado en el mundo y la Edad Contemporánea ha oscilado entre el amor concentrado en el amante y al amor enfocado en la humanidad. Así por ejemplo, gran parte del lugar que en la Edad Media tuvo en el "amor científico" la Teología (con figuras arquetípicas como Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto), correspondió en la Edad Moderna a las "Ciencias Naturales" (Copérnico, Galileo, Linneo, etc.; modelo: el "sabio") y en la Edad Contemporánea a las "Ciencias Aplicadas", la Sociología y la Psicología (principalmente a las primeras: Watt, Stephenson, Volta, Nóbel, Edison, etc.; paradigma: el "inventor").

III. Con miras a cómo debemos amar podemos distinguir diferentes manifestaciones del amor: las que lo reducen a otros valores; las que lo difunden indiscriminadamente hacia todos los seres; las que lo circunscriben a ciertos sectores; las que lo llevan a niveles generalizados

5. Puede v. FRAU Y ARUS, "Dic. Encicl. de la Masonería".

6. "Catecismo positivista".

7. "Floreccillas".

8. Recop. "Las direcciones del porvenir".

9. "Del sentimiento trágico de la vida".

y las que le dan profundidad (es dado hablar de amores "reductivos", "difusos", "parcializantes", "generalizantes" y "profundos").

El amor es frecuentemente reducido a otros valores: algunos lo confunden con la justicia, muchos lo diluyen en la utilidad, etc. Entre las expresiones reductivas del amor más importantes puede referirse la de Federico Nietzsche, quien no sólo nos decía que "por encima del amor a lo próximo está el amor a lo lejano y lo porvenir", sino que en definitiva sacrificaba el amor al poder, adoptando como "primer principio" de su "amor al hombre" que "perezcan los débiles y los fracasados"¹⁰.

Otros aman de maneras difusas, y quizás entre los más claros exponentes de este amor a todo —al "bien" y al "mal"— estén los principios del filósofo panteísta Benito de Spinoza, quien afirma que el "Amor hacia Dios debe tener el mayor lugar en el Alma" y puntualiza que "todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni concebirse sin Dios"¹¹. Al aplicar esta concepción "homogeneísta" del universo Schopenhauer decía que "el generoso que perdona al enemigo y responde al mal con el bien..., reconoció también su propio ser donde niega decisivamente su identidad"¹². Es cierto que el amor difuso tiene el mérito relativo de hacer imposible la envidia y los celos¹³, pero si en definitiva todo debe amarse indiscriminadamente —porque todo es divino o es nosotros mismos— la indi-

vidualidad del amante se diluye en lo amado y el supuesto amor, al desbordarse, se convierte en confusión.

Entre los amores parcializados respecto a ciertos sectores pueden señalarse expresiones concentradas en el sujeto amante, en la humanidad, en el mundo o en Dios (v. punto II), pero aquí interesa destacar que son amores referidos a ciertas características de los seres amados que al mismo tiempo engendran odio a los que no las poseen. Pueden tener esta condición los amores referidos a la raza, a la clase social (sobre todo en la manifestación sostenida por el marxismo), a una creencia religiosa, a la familia, a la empresa, etc. Así ocurre cuando se habla de "una raza excelsa en grado superlativo" llamada a asumir "la dirección del mundo"¹⁴ o cuando —sea cual fuere el reino final que se desea— se nos recuerda constantemente como una necesidad fundamental el tomar "conciencia del antagonismo hostil que separa a la burguesía del proletariado"¹⁵. Cabría decir al respecto con palabras de Nietzsche: "los más lejanos son los que pagan vuestro amor al prójimo, y cuando os juntáis cinco debe morir el sexto"¹⁶.

El amor generalizado es ejemplificable con la religión positivista de Augusto Comte, según la cual la Humanidad —a la que debemos conocer, amar y servir— es el conjunto de los seres humanos, pasados, futuros y presentes; "conjunto" que, no obstante, no se refiere a todos los hombres sino sólo a los que son realmente asimilables según su cooperación a la existencia común¹⁷. Como puede

10. Op. cit. y "El Anticristo".

11. "Ética".

12. "Los dos principios fund. de la Ética".

13. Op. cit.

14. HITLER, "Mi Lucha".

15. MARX y ENGELS, "Manifiesto Comunista".

16. "Así hablaba..." cit.

17. "Catecismo..." cit.

observarse en el ejemplo, el amor generalizado pierde fácilmente su orientación cuando se halla ante los individuos concretos y termina siendo un amor parcializado, quizás porque, como lo señalara Teilhard de Chardin, por absorber a las personas lo colectivo realmente tal mata al amor, es esencialmente inamable¹⁸.

El modelo máximo del amor profundo es el amor cristiano, el del Sermón de la Montaña, donde el Maestro que nos enseña "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mat., XXII, 39) nos puntualiza además "amad a vuestros enemigos" (Lucas, VI, 35). Sólo quien ame también al enemigo, sin ignorar su enemistad ni la defensa de su propio ser, pero incorporando a su personalización el mayor grado posible de personalización del enemigo, habrá desarrollado acabadamente el amor como elemento de permanente creación del universo. Lo más importante para decidir la calidad de una actitud es saber lo que incorpora en los casos de duda y así como muchos —de acuerdo con Nietzsche— acrecientan sin cesar el poder —lo que en definitiva es un "salto al vacío"—, el cristianismo nos invita a incorporar el amor, con el que nos hacemos cooperadores en el proceso creador del universo. Con acertada expresión de Ernst Renán puede decirse que no habrá nada más allá del Sermón de la Montaña¹⁹.

Con frecuencia la Edad Media confundió las exigencias de justicia en aras del "amor", que así —a veces casi difuso— fue sólo fidelidad; la Edad Moderna culminó en el sacrificio del amor a la "justicia", bajo la forma del respeto (v. Kant, "Crítica de la razón práctica", 1788) y la

Edad Contemporánea desembocó en el desconocimiento de la justicia con miras a la difusión del "amor" en la forma de la solidaridad.

IV. Según lo que brinda, el amor puede ampliar nuestra propia categoría o relacionarnos con una de diferente nivel (surgen así amores de "equiparación" y de "jerarquización").

El amor de "equiparación" es la única posibilidad que admiten las posiciones radicalmente individualistas, ya que si el origen último de todo está en cada uno de nosotros todos los individuos somos de igual categoría. Frente a estas corrientes —necesariamente ateas— el teísmo en general acepta además la posibilidad de amores de "jerarquización". El cristianismo por su parte considera que estos amores que relacionan diferentes niveles —por lo menos en cuanto se refieren al amor inicial de Dios por los hombres—, son superiores a los de "equiparación" (Juan III, 16; I, Juan, IV, 10). Desde el punto de vista erológico se debe coincidir con esta afirmación porque el amor de "equiparación" suele tener una existencia relativamente precaria, minada por la competencia y la envidia —que muchas veces aparecen con los cambios de quienes fueron iguales²⁰—, en tanto que el amor jerarquizante no sólo puede perdurar sino contribuye al perfeccionamiento del universo.

El ciclo abierto en la Edad Media con la radical búsqueda del amor jerarquizado concluyó en la Edad Contemporánea con una amplia "equiparación" (de la "pirámide universal" a la masificación).

18. "El fenómeno humano".

19. "Vida de Jesús".

20. V. SCHOECK, "La envidia".

V. Lamentablemente algunas realidades de nuestro tiempo nos inclinan a pensar en la existencia de "odio de todos contra todos": de "todos" contra sí mismos, degradándose con técnicas del vicio cada día más desarrolladas; contra los demás seres humanos, cuyas individualidades se pretende eliminar; contra el medio ambiente, al que se corrompe constantemente y contra Dios, al que se desafía con la propia individualidad. Es cierto que este "odio" se debe en parte a que nos hallamos en un período de transición en que los amores se dispersan, pero también es claro por ejemplo que pocas veces el hombre ha amado menos al ambiente natural y a Dios.

En estas mismas columnas hemos dicho que la cuestión de la divinidad es una de las peor resueltas por la Edad Contemporánea (La Capital, 21-2-77). Pese al clima de ateísmo que predominó en ese ciclo creemos —aprovechando las huellas de Kant en su "Crítica de la razón práctica"— que sólo la existencia de Dios hace posible la realización plena del amor. Sin pretender establecer ninguna relación necesaria entre religiosidad y amor afirmamos que sólo con la mirada puesta en Jesucristo podremos encontrar el camino para el verdadero amor.

Podemos decir, aprovechando palabras de Teilhard de Chardin, que si los hombres hallamos el camino para la realización plena del amor (de la justicia y el amor) por segunda vez en la historia del mundo se habrá encontrado el fuego ²¹. En suma los hombres y el universo todo sólo somos posibles mediante el amor.

21. "La evolución de la castidad".

SOBRE LA POLITICA CULTURAL

Aunque las acepciones de la expresión **cultura** son muy diversas, creemos que se trata, en última instancia, de la perspectiva del mundo desde el punto de vista de nuestro deber de realizar los valores. Si se tiene en cuenta que desde el punto de vista estático la **Política** es el conjunto de actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas por los valores de convivencia (dimensión axiológica), y que, considerada dinámicamente, es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar los valores de convivencia, es evidente que la **Política** es una de las maneras de realizar la cultura.

El mundo político abarca diversas ramas "analíticas", signadas en última instancia por valores específicos, y despliegues "sintéticos", que se refieren al conjunto de esas ramas de la convivencia. Entre las primeras se destacan la **Política sanitaria**, signada por la salud; la **Política económica**, determinada por la utilidad; la **Política científica**, individualizada por la verdad; la **Política artística**, signada por la belleza; la **Política religiosa**, determinada por la santidad; la **Política jurídica** (el Derecho), determinada por la justicia, y la **Política erológica** (o "erótica"), indivi-

dualizada por el amor. Entre las segundas —o sea las capacitaciones “sintéticas”— se destacan la **Política educacional**, determinada por el desarrollo sistemático de los valores para la personalización de los educandos (transmitiendo valores “sociales” y desarrollando los “individuales”); la **Política de seguridad**, signada por el “fraccionamiento” de los valores de convivencia y la **Política cultural**.

Desde el punto de vista estático la **Política cultural** es el conjunto de los actos de coexistencia (dimensión sociológica), descriptos e integrados por normas (dimensión normológica) y valorados, los actos y las normas, por el valor **humanidad** como fenómeno de convivencia (dimensión axiológica). Desde el punto de vista dinámico es la actividad descriptible e integrable por normas vinculada al aprovechamiento de las oportunidades para realizar la humanidad como fenómeno de convivencia. La Política cultural no es la Política total, sino el desarrollo **universalista** que corona la Política total integrada por las distintas ramas analíticas y por los despliegues sintéticos de la convivencia.

Una primera comprensión de la Política cultural exige advertir que los despliegues políticos se caracterizan no sólo por sus **condiciones intrínsecas** (por ejemplo dentro de la Política sanitaria o la Política científica), sino por su **fuerza expansiva** a través de las influencias sociológicas, normológicas y axiológicas que ejercen sobre los demás (v. gr. la Política científica sanitaria, que está presente cuando se estudia la salud, y la Política sanitaria científica, encarada por ej. cuando se trata de la preservación de la salud de los científicos).

La tarea básica de la Política cultural consiste: a) en lograr que los otros despliegues políticos **coadyuven**, por

contribución (“vertical”) e **integración** (“horizontal”), para la realización del valor natural absoluto **humanidad**, que es el más elevado de los valores a nuestro alcance); b) en orientar las relaciones de oposición por **sustitución** entre los despliegues políticos, que son posibles a medida que se desciende en la jerarquía de los valores hasta llegar a una legitimidad total en los valores fabricados, y c) en evitar el **secuestro** de unos sectores políticos por otros a través de la **subversión** y la **inversión** (“verticales”) o de la **arrogación** (“horizontal”) contrarias a la realización de la humanidad. Se trata, en suma, de que a través de las relaciones coadyuvantes y de sustitución el valor humanidad se desenvuelva en su verdadera **composición** y no resulte, en cambio, **destrozado** a través del secuestro de la realidad convivencial que corresponde a unos valores por otros¹.

Es necesario que, por ejemplo, la Política cultural logre que el poder, la cooperación, el orden, etc. contribuyan recíprocamente con la realización de la salud, la utilidad, la verdad, etc. y sus respectivos sectores de Política sanitaria, Política económica, Política científica, etc. Es también necesario que la salud, la utilidad, la verdad, etc. y sus respectivas áreas de Política sanitaria, Política económica, Política científica, etc. se integren en la realización convivencial de la humanidad. Es asimismo indispensable que la Política cultural oriente la sustitución de los valores inferiores, por ejemplo reconociendo la libertad humana en la fabricación de valores auténticos (que no se

1. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, “Ubicación de la justicia en el mundo del valor”, en “Zeus”, 11-III-1982.

opongan a los valores naturales), sobre todo cuando pertenecen a distintas áreas políticas (expresados v. gr. a través de las modas).

Por estar signada por el valor humanidad, que como tal vale, valora y orienta, la política cultural abarca la tensión que siempre se desenvuelve entre los **criterios generales orientadores** y las **valoraciones**. Aunque las relaciones entre las otras proyecciones políticas y la Política cultural pueden producirse a nivel de los tres despliegues de valencia, valoración y orientación, con especial frecuencia los "datos" que la política cultural recibe de los otros sectores políticos suelen ser criterios generales orientadores que ella confronta con los criterios y las valoraciones del valor humanidad. De aquí el especial riesgo de su "esclerosis" a través de la recepción de criterios generales orientadores falsos (de salud, utilidad, etc.), pero también su particular grandeza al brindar medios para descubrir esta falsedad al hilo del valor humanidad.

No cabe duda que pueden desarrollarse fórmulas culturales signadas por el predominio de diferentes valores y sectores políticos. Hay así fórmulas culturales más economicistas, jurídicistas, eróticas, etc., y siguiendo ideas destacadas por Nicolai Hartmann² y por Radbruch³ puede decirse que los hombres no podemos ser "presa" simultáneamente por cualquier número de valores. Tampoco es legítimo desconocer que la Política cultural es el marco de más notorio contacto entre la Política y las **concep-**

nes del mundo, y que su desenvolvimiento exige comprender que la cultura —en sentido amplio— puede realizarse legítimamente como "cultura" o como "civilización" (obviamente no como "decadencia"). Sin embargo nada de esto legitima el abandono de la realización del valor humanidad en cada situación particular y a la vez transtemporal y universal, con proyección de eternidad. El principio supremo que debe guiar a la Política cultural es brindar cuadros políticos "**abiertos**", para que a través de las distintas exigencias de los demás valores de la convivencia la humanidad pueda expresarse en todo su esplendor.

El valor humanidad puede referirse a la persona aislada, al conjunto de las personas y a sus obras, dando lugar a las teorías "individualistas", "supraindividualistas" y "transpersonalistas" del valor que destacaba Gustavo Radbruch⁴. Quizás desde la perspectiva formal (de axiología política en sentido estricto) estas diversas doctrinas guarden respectivas afinidades con las valoraciones, con los criterios generales orientadores y con las "materializaciones" que producen los valores al ingresar al mundo real (o sea personas y cosas especialmente "cargadas" de valor). No es sin motivo que el individualismo, tal vez más abierto a las valoraciones, es con frecuencia más revolucionario y el supraindividualismo, quizás más apegado a los criterios generales orientadores, es asociado a los partidos conservadores⁵; pero —como lo advertía el profesor de Heidelberg⁶— en definitiva las tres teorías están íntima-

2. HARTMANN, Nicolai, "**Ontología - I**", trad. José Gaos, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pág. 357.

3. RADBRUCH, Gustavo, "**Filosofía del Derecho**", Rev. de Der. Privado, 3ª ed., Madrid, 1952 (?), págs. 71/72.

4. Id., págs. 72 y ss.

5. Id., págs. 91 y ss.

6. Id., pág. 77.

mente relacionadas y sus tensiones deben disolverse al hilo de su debida comprensión en el valor humanidad.

Al hilo de lo otros valores políticos (salud, utilidad, etc.), tiende a acentuarse la **unicidad** de los individuos especialmente jerarquizados por su capacidad para satisfacerlos; pero a la luz de la humanidad, cuyos alcances son infinitos, todos resultamos más nítidamente **iguales**. Además el mutuo respaldo que se prestan los valores evidencia la exigencia de **comunidad**.

Corresponde sobre todo a la Política cultural el contacto de los actos de convivencia con la **virtud**. Al nivel del valor humanidad, específico de la Política cultural, los significados de las realizaciones objetivas y de las proyecciones subjetivas se **aproximan**. A este nivel es plenamente acertada la expresión de Josef Pieper cuando, apoyándose en la tradición cristiana, manifiesta que "Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana"⁷. El profesor de Múnster puntualiza que "El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas"⁸. Corresponde a la Política cultural, aun superando las exigencias de la Política educacional, que cada individuo esté en contacto con los valores para que pueda ser suficientemente único, igual y comunitario. Urge comprender al respecto que la trama de la convivencia se constituye con lazos de valores. La soledad profunda del hombre contemporáneo, inmerso en multitudes, es el resultado de la crisis de los valores. Al hilo de los contactos entre valores la Política cultural está

llamada a poner especial énfasis en las virtudes que a veces la visión analítica del hombre contemporáneo desintegra: prudencia, justicia, fortaleza, templanza y sobre todo fe, esperanza y caridad. De todas ellas, quizás sea la **templanza**, entendida como orden en la realización de los valores —respetando su jerarquía— el propósito específico principal de la política cultural⁹.

7. PIEPER, Josef, "Las virtudes fundamentales", trad. Carlos Melches y otros, 2ª ed., Madrid, Rialp, 1980, pág. 15.

8. Id.

9. V. en cierto sentido la coincidencia de Pieper en cuanto al concepto de templanza en op. cit., págs. 219 y ss. Conviene ampliar el sentido de la templanza de la ética tradicional (v. "Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino", trad. comisión P.P. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., "Tratado sobre la templanza", 2-2, q. 141-171, t. X, Madrid, B.A.C., 1955, págs. 3 y ss.).

SOBRE LA FORMACION DE LA CULTURA NACIONAL *

I. Entre las dificultades más graves que durante largos años ha debido afrontar la sociedad argentina para realizar una convivencia justa figura la falta de un proyecto de vida común a sus diversos componentes. Es cierto que toda sociedad posee diversos sectores (de clases regionales, etc.) diferenciados por estilos de vida propios, tampoco se debe caer en el error de quienes creen que "una cultura debe ser de una pieza o no es nada"¹ ni conviene desconocer que a veces "la ontología cultural ha sido en Hispanoamérica la metafísica de la frustración cultural"², pero no cabe duda que todos los países que han realizado grandes empresas que permitieron la más amplia personalización de sus habitantes han poseído marcadamente esa unidad de proyecto. Una lúcida tradición que se integra con filósofos políticos del nivel de Renán y Ortega y Gasset confluye en señalar que una nación debe contar con un "proyecto de un hacer y un programa de colaboración"³.

* Publicado en "La Capital" *2 y 3-IV-1973.

1. V. GRAÑA, C., "La identidad cultural como invento intelectual", en "El intelectual latinoamericano", Int. T. Di Tella.

2. Idem.

3. V. ORTEGA Y GASSET, J., "La rebelión de las masas", y STERN, A., "La filosofía de la historia y el problema de los valores".

Una de las causas que más han contribuido a esa grave situación argentina son las profundas divisiones culturales que nuestra sociedad ha reproducido a través de su historia. Pese a las notorias dificultades que se encuentran para caracterizar los grupos culturales numerosos, creo acertado señalar que en las primeras décadas de nuestra vida independiente un sector fue más europeizado y el otro la sociedad del gaucho; a fines del siglo XIX y comienzos del actual uno fue la Argentina "afrancesada" y el otro la del inmigrante (principalmente europeo meridional) y el sobreviviente del gaucho, y en la actualidad la anterior diferencia tiende a transformarse en oposición de un sector "individualista" y las multitudes.

Como rasgo común revelador del grado de hostilidad reinante en cada caso conviene tener presente que para las variantes de los primeros extremos la diferenciación expresa "Civilización y barbarie" y para las de segundo polo "colonialismo y pueblo". Como es fácil advertir, estas divisiones tan marcadas han significado distintos proyectos nacionales, de modo tal que han puesto en serio peligro la existencia misma de la común conciencia nacional. Superando sus diversas motivaciones materiales y espirituales la escisión cultural llega a asumir fuerza propia, ocultando las aspiraciones que la originaron. Siguiendo la penetrante captación de Jacques Lambert podría decirse que a semejanza —y quizás más acentuadamente— que sus hermanas latinoamericanas Argentina es también en este aspecto una nación ambivalente, un punto de contacto entre los extremos que dividen el mundo⁴, con todas las

4. LAMBERT, J., "Amérique Latine".

oportunidades pero también los peligros que esto significa.

En momentos que diversos sectores de nuestra sociedad han confluído en dar apoyo casi unánime a los lineamientos generales de un proyecto nacional realizable e idóneo para satisfacer las exigencias de justicia, considero oportuno estar especialmente alerta contra esa posible fuente de incomprensión de origen cultural que puede llevarnos a un fracaso de consecuencias sumamente graves. Es imperioso evitar que los conflictos de otras motivaciones que necesariamente habrán de producirse en un proceso como el que debemos cumplir sean oscurecidos y alejados de sus soluciones justas por ese enfrentamiento cultural. Nos urge hallar coincidencias en realizaciones valiosas que constituyan una cultura nacional.

II. La consideración del valor de la división, que en definitiva depende de su justicia, puede hacerse desde los puntos de vista de la forma y el contenido de la misma.

Para determinar el grado de referencia a la totalidad o al fraccionamiento de la justicia que significan nuestros proyectos diferentes conviene partir de la comprensión de que corresponden a concepciones del mundo distintas. Con las concepciones del mundo los seres humanos tratamos de superar nuestra limitación de posibilidades de conocimiento abarcando la totalidad del universo en una representación global. Desbordando los fraccionamientos de la realidad en que podemos conocer con verdad⁵ desfraccionamos abarcando el universo en una totalidad inverificable.

5. V. RICKERT, H., "Ciencia cultural y ciencia natural".

Es cierto que según lo señalaba Hegel "la parte para ser algo verdadero, no puede considerarse aislada, sino dentro de la totalidad"⁶, pero esta totalidad si ha de ser la totalidad real es inalcanzable. Con luminosas palabras de Dilthey puede decirse incluso que "las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica... La formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de obtener la solidez de la imagen del mundo, de la apreciación de la vida, de la acción de la voluntad, según el rasgo fundamental de las etapas del desarrollo psíquico..."⁷.

Las concepciones del mundo representan intentos de desfraccionar la justicia para satisfacer su vocación de totalidad hacia las adjudicaciones del pasado, el presente y el futuro; pero como tal extensión es inabarcable resultan un retroceso en la técnica de valoración. Para conocer y realizar la justicia no tenemos más remedio que fraccionar. Es en el campo de estos fraccionamientos donde los seres humanos podemos y debemos encontrar las soluciones.

La excesiva vocación de desfraccionamiento que mostramos los argentinos nos ha hecho perder contacto con la realidad y nos ha impedido tener un pasado, un presente y un futuro comunes.

6. "Enciclopedia de las ciencias filosóficas".

7. "Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos", en "Obras", t. VIII.

Si bien lo fundamental para la existencia de una nación es el futuro común, el mismo Ortega y Gasset que tanto insistió en la trascendencia de este despliegue no dejó de reconocer que los antepasados, los recuerdos, la herencia de glorias y remordimientos sirven como fuerzas de consolidación de la nación⁸. Renán había llegado a decir que los elementos que forman ese principio espiritual, esa alma colectiva que se llama nación: "Uno está en el pasado, el otro en el presente. Uno es la posesión común de un rico legado de recuerdos; el otro, el consentimiento presente, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer una herencia que se recibió intacta..."⁹. Pese a que Argentina fue en algún momento una nación lanzada hacia el futuro, José Luis de Imaz ha podido caracterizarla con gran acierto, respecto a los últimos tiempos, como un país que mira al pasado¹⁰. Pero el pasado a que hemos atendido no es el real, sino el que surge de nuestras concepciones sectoriales. Nuestra división cultural nos ha llevado a falsear los hechos históricos y construir líneas generales a las que se atribuyen todos los aciertos y todos los errores. Es cierto que los árboles no deben impedirnos ver el bosque, que hay tendencias generales que según las circunstancias han resultado más o menos justas, pero hoy vemos que frente a nuestra historia "oficial" se escribe otra que sólo invierte la orientación reproduciendo —y quizás acrecentando— los errores de la anterior.

Es más: nuestro comportamiento para hacer justicia al pasado ha elegido con frecuencia las vías menos valio-

sas. Para remediar las injusticias pasadas se destacan dos medios principales: por un lado la historiografía dikelógica, en que escribimos la historia de las justicias e injusticias acontecidas dando así a cada uno el lugar que le corresponde en la memoria de la posteridad, y por el otro las recompensas vicarias, que consisten en premiar a quienes se hallan en lugar de los agraviados. La primera vía es más valiosa porque las recompensas vicarias tienden fácilmente a desconocer que cada ser humano es una individualidad y a sacrificar la justicia respecto al presente, pero los argentinos hemos preferido con demasiada asiduidad esta última vía y hemos caído así en la venganza.

Nuestras concepciones del mundo marcadamente opuestas nos llevan repetidamente a reducir o extender el presente con exceso. Los más diversos aspectos de la realidad resultan terreno de estas desviaciones: por ejemplo los regímenes de selección para las distintas funciones se desenvuelven con índices relativamente altos de justicia mientras los aspirantes pertenecen al mismo sector, pero en caso contrario con gran frecuencia no vacilamos en sacrificar la notoria idoneidad a las coincidencias ideológicas.

En nuestra relación con el futuro los argentinos tenemos una marcada inclinación a la "utopía". Es cierto que una vez fuimos un país lanzado hacia el porvenir, pero no con la firmeza de un proyecto cabalmente realizable sino con la desaprensiva confianza de quien se había deslumbrado por una prosperidad circunstancialmente fácil. Uno de los libros de sociografía que mayor y más merecido éxito han tenido en los últimos tiempos concluye diciendo: "y por fin nos convencimos de que Dios no es criollo"¹¹.

8. Op. cit.

9. "Qu'est-ce qu'une nation", ref. por STERN, op. cit.

10. "Nosotros, mañana".

11. IMAZ, J. L., "Los que mandan".

Creo que ello se debe sólo a que los reiterados fracasos concluyeron por debilitarnos la visión de futuro, pero en cuanto nos dirigimos a él mantenemos hasta ahora la actitud "utopista" y esto se debe en gran medida a que nuestras concepciones enfrentadas del mundo nos impiden conocer cabalmente la realidad y apreciar las posibles reacciones de nuestros oponentes. Es cierto que siendo el futuro parcialmente imprevisible, en cuanto a él la existencia de distintos programas resulta en principio justa; que como señala Alfred Stern "los miembros de un grupo pueden compartir el mismo proyecto y sostener no obstante opiniones dispares acerca de los medios de realizarlo"¹²; pero nuestra actitud tiende a ampliar proyectos diferentes que se convierten recíprocamente en utopías. En aras de sueños de mundos maravillosos nos apartamos frecuentemente de las aspiraciones de los hombres que sufren aquí y ahora¹³. Descuidamos que los seres humanos "de carne y hueso" tienen derecho a nuestra ayuda y que ninguna generación debe ser sacrificada en pro de generaciones futuras, que esto en definitiva es un "salto al vacío" y un sacrificio en provecho de los poderosos de turno en desviada búsqueda de ventajas generalmente inde demostradas. Los argentinos debemos aprender definitivamente que "de hecho... no presenta grandes dificultades llegar a un acuerdo en la discusión acerca de cuáles son las reformas sociales más urgentes. Tal acuerdo puede ser alcanzado mucho más fácilmente que un acuerdo concerniente a una forma ideal de la vida social. Pues los males están en medio de nosotros, aquí y ahora. Se los puede

experimentar y, de hecho, los experimentamos cotidianamente muchas personas a quienes la miseria, la desocupación, la opresión... y las enfermedades hacen desdichadas"¹⁴. Sin olvidar nunca los grandes ideales "podemos aprender mucho oyendo aspiraciones concretas, tratando pacientemente de evaluarlas de la manera más imparcial que podamos y reflexionando acerca de los modos de satisfacerlas sin crear males peores"¹⁵. En suma, hay que aprender que los caminos se recorren paso a paso.

III. El principio supremo de justicia consiste en adjudicar a cada uno "una esfera de libertad tan amplia que le sea posible desarrollar su personalidad"¹⁶ y desde él se advierte que nuestra división cultural tiene consecuencias injustas, sea en cuanto se refiere a fenómenos jurídicos aislados como al régimen en su totalidad.

En cuanto a los fenómenos aislados nuestra marcada división cultural genera incomprensión que dificulta los repartos autónomos (por acuerdo) donde se respetan las esferas de libertad de los protagonistas adjudicándoles sólo las potencias e impotencias queridas, y contribuye a la generalización de los repartos autoritarios (por imposición) que cuestan la injusticia de adjudicar a algún sector de interesados potencias e impotencias no deseadas. Por lo demás al dificultar la comprensión de las soluciones justas para cada caso es un motivo constante de violencia (el uso del poder —o sea la fuerza sobre otro— sin justicia).

12. Op. cit.

13. V. POPPER, K. R., "Utopía y violencia", en "Utopía", ed. Barral.

14. Idem.

15. Idem.

16. GOLDSCHMIDT, W., "Introducción al derecho".

Como una forma de gobierno y una sociedad son democráticas en la medida que en ellos reinan las adjudicaciones autónomas o semejantes a ellas (infraautónomas —con apoyo de grupos mayoritarios— o paraautónomas —con unanimidad en cuanto a los repartidores—) la división que nos ocupa resulta una de las causas de las dificultades de nuestra democracia. Más aún, para apreciar el grado de realidad de este sistema hay que tener en cuenta la fuerza de la aprobación del acuerdo por los interesados que lo apoyan¹⁷, y en una sociedad culturalmente escindida los del grupo disidente sólo suelen prestar un acuerdo mínimo.

La responsabilidad por el régimen en su conjunto que a veces se atribuye a los meros adherentes —y que no es correcta siquiera respecto a los regímenes injustos— funciona entre nosotros indebidamente, ya que para quienes no comparten los lineamientos básicos del sector antes dominante es muy fácil equivocarse en cuanto al “saldo” justo o injusto del sistema anterior. Como es natural estos errores sirven con frecuencia para alejar a los individuos de las tareas que les corresponden en razón de su idoneidad y dedicación y colocar en su lugar a quienes no se destacan por ninguna de ellas.

En cuanto a los objetos adjudicados, si bien el desarrollo del estilo de vida de cada grupo es en principio una potencia porque posibilita la personalización de sus componentes, la separación de los sectores introduce en la vida argentina una impotencia notoriamente injusta: la del aislamiento (que es grave negación de la vida plena). Al

respecto conviene tener presente que Martin Buber llegó a decir: “Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza”¹⁸.

También se resiente la justicia de la forma de las adjudicaciones, ya que en virtud de nuestra dificultad para relacionarnos los repartos autónomos tienden a recorrer la senda de la mera adhesión (en que una parte fija las condiciones y la otra las acepta) en lugar de la negociación y los repartos autoritarios se producen más frecuentemente por mera imposición en detrimento del lugar que corresponde al proceso en sentido amplio.

IV. Desde el punto de vista de la justicia del régimen en su conjunto (en que también se ve la justicia del criterio de cada reparto) la escisión de la cultura argentina resulta un obstáculo fundamental para los dos elementos que deben orientarlo: el humanismo y la tolerancia.

El humanismo —que tiene por meta el desarrollo de la personalidad— debe ser normalmente abstencionista (dejando que cada cual pueda personalizarse según su propia elección) y este humanismo abstencionista exige respetar la unicidad e igualdad de todos los hombres, llegando así respectivamente al liberalismo político y la democracia. El liberalismo político —diverso de las versiones económica y filosófica— protege al gobernado contra el gobernante y en nuestro tiempo al débil contra el fuerte. A su vez la tolerancia —diversa del relativismo y el agnosticismo— supone admitir la existencia de la verdad y la posibilidad

17. GOLDSCHMIDT, W., “La ciencia de la justicia - Dikelogía”.

18. “¿Qué es el hombre?”.

de conocerla y respetar la propaganda de todas las opiniones a fin de permitir el acceso a las verdades de razón. Nuestra marcada división dificulta la realización de todos estos despliegues de justicia. Respecto al liberalismo político la protección del gobernado y el débil vistos como culturalmente diferentes suele fracasar, ya que es fácil que las escisiones del poder (división de poderes, federalismo, autarquías, etc.) con que se pretende alcanzarla queden borradas cuando se trata de "salvar" una de las concepciones en pugna. La misma objetividad del poder judicial se ve amenazada, pues —como lo ejemplifica con singular maestría "El extranjero" de Camus— los extraños suelen resultar incomprensibles. Con nuestra división cultural aparece además en el país uno de los problemas de justicia más difíciles de superar: el de proteger a las minorías (los grupos especiales con menos poder). Los poderosos de turno, muchas veces impulsados por oportunistas que buscan disimular su incapacidad y falta de dedicación, tienden a perseguir a los que circunstancialmente se hallan en inferioridad de condiciones. La democracia —cuyo funcionamiento más eficaz se basa en el régimen de partidos— se ve amenazada porque éstos han llegado a diferenciarse más que por sus plataformas por su actitud cultural, y así encontramos en el país dos "derechas" y dos "izquierdas" que no vacilan en caer en opciones que terminan desprestigiándolas profundamente. Como es fácil advertir esas opciones significan que problemas de gravedad quedan sin resolver, y cuando se haga el estudio del estancamiento argentino habrá que determinar en qué medida resultan relacionados los interesados en el "statu quo" con quienes las mantienen y provocar. Por su parte la tolerancia de las opiniones ajenas también es mucho más difícil en cuanto éstas sean englobadas en concepciones

del mundo diferentes de las nuestras. Puesta en juego toda nuestra concepción del universo el "error" se nos hace mucho menos soportable.

Por lo demás, a poco que se analicen los detalles de nuestra división se advierte que dificulta el cumplimiento de uno de los deberes fundamentales de toda sociedad respecto a sus integrantes: la protección contra el ir a la zaga de los niveles de su tiempo. Ninguno de los sectores en que se divide al cultura de los argentinos parece estar en condiciones de cumplir por sí solo las tareas imprescindibles para superar a breve lapso el estado de subdesarrollo que nos aqueja.

El grupo que he denominado "individualista" se ha caracterizado hasta ahora por actitudes receptivas de modelos principalmente europeos, que ya no puede recibir y para elaborar una cultura propia necesita recurrir a las multitudes. No puede recibir tales modelos pues en las zonas de posible origen ya no hay producción exportable. Es difícil señalar si esto se debe a un mayor ceñimiento a las valoraciones de las circunstancias concretas sin llegar a abstracciones ideológicas o a una etapa de decadencia cultural por mera aceptación del "statu quo", pero no cabe duda que quienes —como Frederick Watkins— hablan de la "decadencia de la ideología en Europa occidental" apuntan a un hecho real¹⁹. Es cierto que en algunos círculos se advierte una reaparición del anarquismo²⁰ y que

19. "La era de la ideología".

20. V. DURANDEAUX, J., "Las jornadas de mayo"; CALIFANO, J. A., "La revolución de los estudiantes"; y "La imaginación al poder", ed. Insurrexit.

éste puede resultar un incentivo interesante en sociedades satisfechas, pero es totalmente inaceptable en países como el nuestro que necesitan un alto grado de cohesión para superar su desventaja. La aceleración del cambio en las sociedades industrializadas ha puesto tal distancia cultural entre ellas y nosotros que ya no podemos mantener una actitud tan receptiva. Por otra parte nuestros sectores "individualistas" deben comprender que sus posiciones —que respondieron en parte a exigencias de justicia en un mundo espacioso— se han tornado imposibles de generalizar luego del urbanismo y la explosión demográfica, desembocando inevitablemente en actitudes limitacionistas opuestas al carácter indiferenciado de nuestra especie. A mi entender, si ciertos sectores "individualistas" reconsideran las causas que los conducen a apartarse de la progresista concepción de la educación popular y a intentar "planificar" los números de individuos que acceden a la cultura podrían advertir que un motivo principal es la imposibilidad de extender su estilo de vida al resto de la población.

Desde mi punto de vista las multitudes —que cuentan con el apoyo decisivo de amplios sectores de la juventud, incluso universitaria— se encuentran en condiciones relativamente mejores para lograr éxito por sí solas, pero ante las tendencias masificadoras introducidas por los nuevos medios de comunicación y la vital competencia que se debe vencer, el aporte que podrían hacer los sectores "individualistas" resultaría un refuerzo de inapreciable valor. Además —y sin sacrificar su cohesión— los sectores injustamente marginados que integran las multitudes argentinas necesitan aprender a diferenciar cuáles

son sus distintos problemas, a fin de no caer en la trampa de quienes pretenden actuar en su dirección basándose en coincidencias aparentes o reales en la concepción multitudinaria del mundo —y más aún en la pura oposición cultural al "individualismo"— cuando frente a muchas cuestiones concretas son a veces sus más encarnizados enemigos.

Como una prueba más del carácter destructivo de nuestro enfrentamiento cultural podemos observar los deterioros que ha causado en instituciones altamente representativas de la nacionalidad entendida ésta como medio de personalización de todos los argentinos. Es cierto que por su gran influencia social tales instituciones tienden a ser objeto de las ambiciones de todos los bandos en pugna y a ser instrumentadas por los poderosos, pero una sana conciencia de nuestro destino común hubiese evitado muchos de los males que ellas han sufrido y se han ocasionado al país.

Peše a las dificultades filosóficas para la caracterización y relación de las distintas concepciones del mundo²¹ entiendo que se puede llegar a una solución justa mediante la coincidencia de los integrantes de los dos sectores en soluciones concretas valiosas, advirtiendo que debajo de las apariencias "incomprensibles" de cada grupo hay seres humanos que como tales son dignos del mayor respeto y tienen pleno derecho a su personalización. Recordando enseñanzas de Jaspers se puede decir que es "condición de esta unidad... una forma de vida política en que puedan unirse todos porque dé a todos en la más

21. V. IMAZ, E., "Asedio a Dilthey".

alta medida las mismas oportunidades de libertad”²². En los casos que no se logre coincidencia, las entradas en las esferas de libertad, de los individuos que resulten necesarias para superar nuestro estado actual deben estar determinadas sólo por la búsqueda de tales soluciones concretas.

V. La integración propuesta supone el conocimiento y la realización de los valores respetando las dos dimensiones que presentan estas actividades: la realidad sustrato y sus valoraciones. Es necesario superar tanto las posiciones que pretenden sacrificar la realidad al “valor” como las que conducen a subordinar el valor a la “realidad”, comprendiendo que al desnaturalizar una de ellas también la otra resulta afectada.

El sacrificio de la realidad sustrato puede provenir de su sustitución por una creación imaginaria, de su homogeneización en “códigos de valor” elaborados “a priori” y de la creencia en la autoejecutoriedad de los valores. La primera senda se recorre si el hombre argentino “de carne y hueso” es sustituido por figuras abstractas como el hispano-indiano, el gaucho, el europeo trasplantado, etc. La desviación en “códigos de valor” se presenta cuando se pretenden aplicar a nuestra circunstancia criterios orientadores obtenidos de experiencias diferentes, por ejemplo si se quiere repetir en Argentina el “Milagro Alemán” o la “Revolución Rusa”. Se incurre en el tercer error cuando se cree que la nueva cultura se va a realizar por fuerza de los valores o con sólo desearla, sin comprender que el cami-

no del triunfo está plagado de adversarios y pasa por las enseñanzas del error y del fracaso.

La sumisión de los valores superiores (los naturales) a la “realidad” se muestra en las posiciones que consideran valioso lo que se tenga por tal o lisa y llanamente entienden que la realidad siempre satisface los valores. La primera variante encuentra sus principales exponentes en las corrientes historicistas y existencialistas en la medida que repectivamente creen que lo valioso es lo históricamente consagrado o lo que el individuo entronice como tal. La segunda orientación tiene su representante más poderoso en el positivismo, que proclamándose neutral al valor en el fondo no hace más que dar por valioso lo que existe. En un país como el nuestro —que culturalmente habrá de construirse sobre la confluencia de dos concepciones del mundo diferentes— el riesgo del relativismo, que acompaña a esas dos desviaciones, debe ser constantemente detectado y superado.

Cualquiera de estos extravíos nos privaría de la coincidencia en una auténtica cultura nacional. Sólo reconociendo la objetividad de la realidad social y de los valores superiores encontraremos el camino del sentimiento racional de justicia y la energía necesarios para el éxito.

VI. El propósito fundamental de estas reflexiones, inspiradas por el deseo de contribuir al análisis de esta circunstancia argentina tan rica en oportunidades, es señalar mi opinión de que debemos superar nuestras divergencias de concepción del mundo encontrando coincidencias en soluciones valiosas concretas. A tal fin los elementos progresistas del “individualismo” necesitan ad-

22. “La filosofía”.

vertir que no podrán realizar avance alguno sin las multitudes, porque no contando con los beneficiarios del obrar se cae en la utopía y ésta —como pérdida del sentido de la realidad— es esencialmente conservadora. Además los amplios sectores privados de sus derechos que integran nuestra multitud deben aguzar su comprensión para reconocer en cada circunstancia a todos sus auténticos amigos. Estimo que se trata de importantes conquistas en la tarea permanente de racionalización y jerarquización de la vida *.

LA RESPONSABILIDAD *

Introducción

La responsabilidad significa "responder" de lo que es con miras a un deber ser que lo rechaza, tener a su cargo la discrepancia entre el mundo real y otro que pudo o puede ser. Como lo demuestra la persistencia de la idea de un juicio de ultratumba en las más diversas culturas —China, India, Egipto, Grecia, Roma, la tradición judeo-cristiana, etc.—, la noción de responsabilidad es uno de los pilares más sólidos de los principales estilos de vida conocidos. Sin embargo cada uno le da características específicas: todos hemos sido impresionados alguna vez por la exaltación de la responsabilidad del pueblo japonés expresada de modo tan patético en las célebres ceremonias de suicidio y la prensa diaria nos indica que aún hoy en China las reprimendas ocupan un lugar que en nuestros países corresponde a las responsabilidades pecuniarias¹. El estilo de responsabilidad occidental es mucho más "activo" que el de ciertas místicas orientales, pero aun dentro de él hay notorias variantes: en la Edad Antigua predominó la respuesta como

* Estas páginas se publican como expresión de un esfuerzo por contribuir a la unidad cultural argentina cuyo contenido en el presente debe ser obviamente actualizado.

* Publicado en "La Capital", 19 y 20-VI-1977.

1. La Capital, 29-5-77, p. 3.

hecho social; en la Edad Media la responsabilidad respecto a Dios; en la Edad Moderna la autorresponsabilidad y en la Edad Contemporánea ha vuelto a imperar la responsabilidad social. Sócrates rechazando la posibilidad de huir para no burlar la condena de sus autoridades; Santa Juana de Arco ejecutada como pecadora respondiendo a una cuestión profundamente política; el quizás legendario "Eppur si mouve" de Galileo pronunciado en el mismo salón de su abjuración y la condena a Lavoisier basada en que la República no tenía necesidad de sabios son muestras de los tipos de responsabilidad imperantes en los tiempos respectivos.

Un período como el nuestro, signado por la disconformidad, las transformaciones y las discrepancias valorativas, está caracterizado por la desorientación y los conflictos, la exageración y la deserción de la responsabilidad. Nunca como ahora se tuvo tanta conciencia de las consecuencias universales de nuestros hechos; nunca como ahora los hombres pudieron dar término a la historia en pocos instantes², pero quizás nunca como ahora han sido tan notorias las declaraciones de responsabilidad inexistentes y la ignorancia de las más evidentes. Vivimos el tiempo de la "hiper-responsabilidad" y de la "hipo-responsabilidad"³.

En el actual sentido de la responsabilidad se advierten con especial frecuencia las dos desviaciones que debe esquivar siempre la tarea de valorar: el indebido apego a los contenidos, que llega a hacernos creer que co-

nocemos sin valorar y la adhesión excesiva a las exigencias puras, que tiende a hacernos valorar sin conocer. El tiempo presente, que ha heredado el exaltado sentido del deber de la Edad Moderna, tan particularmente notorio en el "deber incondicionado" de Kant, evidencia el desgaste originado por esa excesiva tensión de la exigencia pura⁴. Aunque la teoría de la responsabilidad debe mucho al pensamiento moderno y también al posterior estudio neokantiano de los valores, no cabe duda que el exaltado sentido del deber por el deber del gran filósofo de Königsberg contribuyó a hacer estallar el sentido del reproche. Además en nuestra época, deseosos de investigar y efectivizar las distintas proyecciones de la responsabilidad en lo psíquico, moral, jurídico, político, filosófico, etc., hemos terminado por descuidar que en definitiva la vida humana es una sola respuesta enfocable desde todos esos puntos de vista. Hemos comenzado por pretender ser como dioses y estamos acabando en no parecer siquiera hombres: quizás estemos aprendiendo a escribir con sangre —como hasta ahora ha ocurrido en la historia— una nueva teoría de la responsabilidad.

La teoría de la responsabilidad de nuestro tiempo debe evitar la caída en la indiferencia que esteriliza y masifica y aprovechar las ventajas humanizadoras de la tradición de responsabilidad individual occidental, pero compatibilizando esta última con nuestra actual conciencia sociológica y antropológica⁵. Hoy es una realidad no-

2. V. BRUERA, J. J., "Resp. del filósofo en el mundo actual".

3. Acerca de épocas anónimas y personales v. SPENGLER, O., "La decadencia de Occidente".

4. KANT, I., "Crítica de la razón práctica"; MARITAIN, J., "Filosofía Moral"; ARANGUREN, J. L. L., "Ética".

5. V. MONZEL, N., "Doctrina Social", I.

toria y creciente que el bien y el mal son en muchos casos resultado de las influencias humanas difusas, de la naturaleza y tal vez del azar, pero por carecer de una visión de la responsabilidad que lo refleje hacemos estallar la conciencia de la misma consagrando la impunidad o la desmesura en el reproche individual. Hoy sabemos además que la humanidad es "co-creadora" del universo y como tal responsable del mismo.

Para encontrar el verdadero concepto de responsabilidad urge diferenciarla de la simple "cuestionabilidad" del campo de los hechos y de la mera "sancionabilidad" del área de las normas. El cuestionamiento es la desviación de los demasiado jóvenes y la exaltación de la sanción el error de los demasiado viejos, pero ni uno ni otra abarcan íntegramente la responsabilidad. Como la atribución de responsabilidad suele corresponder al uso del poder no ha de extrañarnos que frecuentemente los demasiado jóvenes y los excesivamente viejos la empleen como cobertura ideológica para ocultar propósitos diferentes, pero en verdad debemos hablar de responsabilidad sólo cuando la arraigamos en las valoraciones de los valores superiores que hemos de realizar (verdad, justicia, amor, etc.). En última instancia se trata de un deber de fidelidad insatisfecho ⁶.

El núcleo de la responsabilidad está dirigido a la corrección del pasado. Sin embargo este meollo de "reprochabilidad" necesita en los hechos de un mínimo de "celo" hacia el porvenir. La responsabilidad como reproche puro no puede mantenerse y cuando el equilibrio entre

éste y el celo se rompe el ocaso de la cultura está próximo. Puede afirmarse con acierto tanto que Dios siempre el reproche entre aquellos que quiere perder como que la historia sin tribunal sería sólo objeto de la biología. El reproche sin celo atenta contra el amor; el celo sin reproche avasalla la justicia: el primero fue quizás el último gran error de Judas Iscariote y el segundo el gran pecado de Caín.

A fin de comprender más plenamente los alcances de la responsabilidad conviene analizar quiénes deben responder, quiénes pueden reclamar, de qué y con qué se ha de responder, quiénes han de declarar la responsabilidad y cómo han de llegar a su declaración. Intentaremos pasar breve revista a estas cuestiones.

Quién responde

Aunque en otros tiempos se ha pretendido con frecuencia establecer responsabilidades en seres infrahumanos (animales, plantas, etc.), la tensión entre ser y deber ser sólo puede darse en verdad en la conciencia de los hombres vivos⁷. En Dios esa tensión es imposible, porque todo lo que El es debe ser; en los muertos el conflicto es ultramundano y en los demás seres de nuestro mundo la tensión desaparece, porque si bien pueden ser beneficiados o gravados normalmente aceptan ser como son. Desde el punto de vista axiológico adoptado para este planteo la responsabilidad de los conjuntos de seres humanos —y de las "personas jurídicas"— debe resolverse en última instancia con miras a la repro-

6. Puede v. CIURO CALDANI, M. A., "La fidelidad", La Capital, 16-5-77.

7. Puede v. WUNDT, G., "Ética", III.

chabilidad de las personas individuales que los integran⁸.

Siendo la responsabilidad una característica de la tensión inherente a la vida humana, cuando ésta desciende a nivel demasiado bajo —como en los casos de locura, embriaguez, etc.—, la responsabilidad también decae y desaparece⁹. Las aspiraciones sobrehumanas o in-frahumanas que podemos albergar también eliminan la conciencia de responsabilidad: el hombre que genera su propio mundo, como lo enseñaba Fichte, puede eliminar toda reprochabilidad: el superhombre de Nietzsche está demasiado dominado por el celo de poder para que tenga sentido de la responsabilidad y el "hombre máquina" de La Mettrie sólo conoce la pseudo responsabilidad que le indican las contradicciones de la materia.

La responsabilidad es intransferible, aunque a veces podemos transferir sus resultados, como ocurre en el seguro. No caben dudas de que éste ha servido para adaptar las consecuencias de la responsabilidad a los límites de las posibilidades humanas, pero tampoco podemos ignorar que a veces ha contribuido a empobrecer la conciencia misma de la responsabilidad.

Ante quién responde

Tenemos responsabilidad respecto a Dios, a nosotros mismos, a los demás hombres y a los otros seres del mundo, sean animados o inanimados, aunque desde nuestra concepción cristiana comprendemos que en de-

finitiva son todas proyecciones de la responsabilidad suprema ante Dios. En cambio el creciente humanismo de la cultura occidental tiende a creer que nuestra responsabilidad respecto a los demás seres depende en definitiva de su relación con los hombres. Así en nuestro tiempo se considera pecado sólo la falta contra el prójimo o contra nosotros mismos y es por esto que sólo hemos tomado conciencia de nuestra responsabilidad por la naturaleza cuando su destrucción pone en peligro la vida humana. Nosotros creemos al respecto en el profundo acierto de la cultura india: todos los seres —aun los que carecen de conciencia— merecen nuestro amor y nos requieren una respuesta valiosa¹⁰. El hombre es el rey de la Creación pero no la Creación misma; es un rey "constitucional", no absoluto.

De qué se responde

Este interrogante pasa por los extremos de la responsabilidad universal o restringida. En principio, como seres humanos, respondemos de todo lo que ocurre en el universo. Respondemos de todo, de lo que hemos hecho y de lo que no hemos hecho, en lo espiritual y en lo material, pero sólo con lo que nos ha sido dado: con nuestra humanidad. Nuestra responsabilidad es universal pero debemos adaptarla a las posibilidades que tenemos, fundamentalmente a la preservación de la conciencia donde anida esa responsabilidad. Aunque discrepamos con el humanismo que pretende circunscribir nuestra responsabilidad a los dictados de nuestra con-

8. V. sobre el tema JIMENEZ DE ASUA, L., Rev. "La Ley", t. 46; CUETO RUA, J., Rev. "La Ley", t. 50.

9. V. por ej. CATHREIN, V. (S. J.), "Princ. fundam. Der. Penal".

10. B. TAGORE, R., "Sadhana".

ciencia reconocemos que posee parte de razón: tenemos el deber de preservar la morada de la responsabilidad porque es el relicario de la Creación.

Quizás por su carácter "no conformista"¹¹ nuestro tiempo —que pretende imponer la realización humana al universo entero, que rechaza la miseria, la enfermedad y la muerte— ha acrecentado las causas de responsabilidad con particular acento en las proyecciones materiales, pero con esto ha contribuido gravemente al empobrecimiento de la conciencia de responsabilidad. Así es como, principalmente en el derecho privado, se llega a atribuir "responsabilidad objetiva" a quienes están desvinculados material y moralmente de la producción del evento dañoso¹² y en derecho público se extiende la responsabilidad por regímenes injustos a simples adherentes que nada tienen que ver con los desbordes de esos órdenes desvaliosos. La realidad social nos muestra además que se sostiene a cada instante la responsabilidad de quienes pertenecen a una clase, a una nación o a una raza genéricamente "culpables". La responsabilidad que declaramos crece en superficie y pierde profundidad: el celo y las respuestas familiares y empresarias priman indiscriminadamente sobre los del partido y todos sobre los referidos a la nación; el celo y la responsabilidad en lo nacional superan las proyecciones humanas y en definitiva el sueño del hombre cabalmente responsable se nos escapa de las manos.

Quizás Jung haya acertado al señalar un incons-

ciente colectivo, pero la responsabilidad tiene su expresión suprema en la conciencia y para preservarla en las relaciones entre individuos nunca debe abarcar a quienes no son culpables¹³ o no se enriquecerían con lo que no les corresponde¹⁴. No ignoramos que hay comunidades menores —de familia, taller, etc.— que exigen más solidaridad. No cabe duda que por ser el universo patrimonio básico de toda la humanidad¹⁵ quien tiene recursos debe responder por la necesidad superior de otro; tampoco nos parece cuestionable que la humanidad se atribuya responsabilidad por todo lo que ocurre (accidentes, enfermedad, etc.), pero estas responsabilidades deben resolverse en última instancia como cuestiones sociales y no individuales (mediante seguro social, deberes indemnizatorios y gravámenes debidamente transferibles al conjunto social, etc.). Así, por ejemplo, si la sociedad necesita salvar el bien común con mi patrimonio o con mi vida puede hacerlo, pero para que ese bien sea "común" al mismo tiempo debe replantearse la situación con miras al justo reparto de las cargas. El gran desafío para la teoría de la responsabilidad consiste en compatibilizar el concepto de solidaridad con el de autoría¹⁶. De esta compatibilización depende en mucho la justa relación entre el derecho público y el derecho privado.

11. GOLDSCHMIDT, W., en "Jus", 23.

12. También puede v. CAVALLO, V., "La responsabilità obbjetiva nel Diritto Penale".

13. V. JIMENEZ DE ASUA, L., "Tratado de Der. Penal", VI; VIDAL, J., "La penalidad"; MAZEAUD, H. y L. y TUNC, A., "Trat. de la resp. civ.", v. no obstante RONDINA, H., "La resp. civ. y el contr. de construcción".

14. V. MOSSET ITURRASPE, J., "Responsabilidad por daños".

15. V. Sto. TOMAS DE AQUINO, "Suma Teológica", 1.2 q. 21 a. 4.

16. Sobre indiv. y comunidad v. GOLDSCHMIDT, W., "La ciencia de la justicia".

Como la conciencia real existe sólo en el presente y con proyección al futuro, un acontecimiento puramente pasado, que ha perdido toda relevancia actual, no genera responsabilidad¹⁷. Aunque no nos cabe dar una respuesta concreta sobre el mismo, fue éste el grave problema que nos impresionó hace algunos años en el caso de Caryl Chessman, el reo ejecutado once años después de su condena y luego de una por lo menos aparentemente notoria regeneración. Pese a que no seguimos íntegramente su concepción sobre este tema podemos aprovechar los términos de John Dewey para decir que "el error más común en relación a la idea de responsabilidad consiste en suponer que la aprobación y la reprobación tienen efecto retrospectivo en vez de prospectivo"¹⁸.

Con miras a esta adaptación de la responsabilidad a la conciencia tampoco generan responsabilidad las consecuencias imprevisibles, aunque a veces éstas engendren una nueva responsabilidad. Creemos que ni Judas ni Pilatos ni Caifás tuvieron responsabilidad por el dolor de los cristianos actuales por la muerte de Jesucristo pues los fieles de hoy no éramos previsibles al tiempo de la crucifixión¹⁹, pero obviamente la extinción de la responsabilidad de aquellos protagonistas en nada excluye que la humanidad actual deba asumir social e individualmente la muerte de su Redentor. Porque la responsabilidad se ciñe a lo previsible, la conciencia puede seguir ha-

ciendo frente a nuevas cuestiones y la vida como constante elección continúa.

Quizás sea este deseo de adaptar la responsabilidad el motivo de las corrientes individualistas que procuran reducir nuestro deber de responder al marco de lo convencional. Sin embargo entendemos que se trata de un notorio error, pues el contrato no agota las posibilidades de realización consciente de los valores y hay responsabilidades fuera y sobre los convenios.

Se ha afirmado durante largo tiempo que los gobernantes no responden por los mismos hechos que los particulares. Aunque ya Platón enseñaba la necesidad de las "hermosas mentiras", fue Maquiavelo quien llevó a su más radical expresión la tesis de la "moral doble", conducente a atemperar el rigor de las exigencias para con los que mandan en la sociedad. Creemos que la solución acertada debe pasar por el aprovechamiento de la idea aristotélica de la "justicia legal", en el sentido de que desde el punto de vista de los gobernantes se ve otro panorama que desde las perspectivas de los gobernados: ese panorama especial origina responsabilidades concretas diferentes, pero los principios supremos de enjuiciamiento son los mismos.

En contraste con los frecuentes deseos de desertar de la responsabilidad se dan casos de asunción de la misma en grado heroico, como fue el del beato Maximiliano Kolbe, que durante la Segunda Guerra Mundial ofrendó su vida en un campo de concentración para salvar la de un padre de familia²⁰. En última instancia, pese a todas las limitaciones "humanas" de la responsabilidad, ésta sería

17. V. TARDE, G., "Filosofía penal".

18. DEWEY, J., "Teoría de la vida moral", también v. PLATON, "Gorgias".

19. V. GOLDSCHMIDT, W., "Introd. fil. al Derecho".

20. V. "Didascalía", 30, 18.

insuportable si no mediara el perdón que surge del amor: de aquí el sentido del "hombre nuevo" que nace de la cruz. El verdadero heroísmo nace de la "corresponsabilidad" asumida por amor.

Con qué se responde

Así como debemos responder de todo hemos de responder con todo —con nuestro espíritu y con nuestro cuerpo— pero también aquí se ha de poner cuidado en resguardar la conciencia responsable. La cultura individualista tiende a establecer responsabilidades limitadas, que en lo penal buscan preservar la vida del delincuente y en lo privado procuran asegurar un patrimonio intangible por los acreedores. Muchas veces esa limitación se hace fin y no medio protegiendo causas que no lo merecen y entonces es obviamente indebida, pero la restricción con miras a responder a cuestiones más importantes —la vida sobre el desquite o sobre el crédito— es acertada.

Por su parte el materialismo tiende a sustituir indebidamente el núcleo moral de la responsabilidad por sus proyecciones económicas: no nos cabe duda que tanto desacierta el capitalismo si permite redimir las penas morales y corporales por las pecuniarias, como el colectivismo cuando ataca solapadamente a la propiedad individual justa haciendo responder económicamente a quienes nada deben moralmente.

A veces se producen marcados conflictos acerca de los efectos de la responsabilidad y uno de los más notorios ha sido el del caso de Gary Gilmore, quien debiendo responder sólo con privación de la libertad prefirió la muerte.

Quién debe declarar la responsabilidad

La declaración acabada de nuestra responsabilidad sólo está al alcance de Dios. Frecuentemente con miras a nuestras dificultades en pronunciarnos —ya que conocemos poco y valoramos con obstáculos— se busca limitar nuestro deber de responder. Sin embargo, el problema correctamente captado consiste en reconocer que somos responsables de toda la Creación pero no hay quién pueda declarar esa responsabilidad con total acierto. El modelo del Redentor, que asume en su Vida y en su Muerte todos los pecados del universo, nos orienta en cuanto al alcance de nuestra responsabilidad pero nos excede con miras a la Grandeza del que la declara. Cuando los hombres pretendemos pronunciarnos sobre nuestra responsabilidad de manera integral acabamos con frecuencia como Judas al suicidarse: introduciendo error y muerte. Como lo enseñaban los Evangelios el hombre pleno es aquel que carga con su cruz de cada instante, pero la tragedia humana consiste en que no podemos reconocerla claramente.

El título básico para la declaración de responsabilidad en el mundo está dado por la conciencia, o sea que podemos tener responsabilidad para con seres infrahumanos pero sólo podemos pronunciarnos al respecto los hombres. El modelo más perfecto de nuestras declaraciones de responsabilidad es el pronunciamiento que hace el propio responsable, pues sólo uno mismo puede asumir su responsabilidad de manera humanamente total y sólo la responsabilidad asumida es responsabilidad redimida. Nunca se debe imponer una responsabilidad que puede ser asumida, y toda declaración de responsabilidad debe dejar expeditas en la mayor medida posible las vías para su

asunción (de aquí la dificultad para fundamentar los castigos "capitales").

De la superioridad de la asunción de la responsabilidad sobre su imposición emerge también la ventaja de la asunción "refleja", que se produce cuando el responsabilizado es reclamado por sus pares o por la misma comunidad que integra y cuando comparte la misma tabla de valores con que se lo reprocha. También de esa superioridad surge el desvalor de la imposición que produce quien a su vez deserta de su propia responsabilidad (juez pecaminoso).

Cuando es necesario imponer la responsabilidad cobran particular relieve las declaraciones de los hombres dotados de jerarquía en el área respectiva: sacerdotes, moralistas, jueces, etc. Urge recordar sin embargo que toda declaración de responsabilidad genera la posibilidad de una nueva responsabilidad en quien la pronuncia.

Con miras a esta cuestión de quiénes deben pronunciarse sobre la responsabilidad hay regímenes "privatistas", que tienden a limitar la declaración a los propios sujetos responsables y otros "republicanos", que atribuyen la facultad de pronunciarse al complejo social²¹. No es por azar que nuestro tiempo de crisis de la responsabilidad se debate entre el "privatismo" y el "republicanismo" más exagerados. Pese a que el absolutismo gubernamental ha pretendido combinar el privatismo con el republicanismo, afirmando que el último declarante de responsabilidad sólo es responsable ante Dios, en general el título para pronunciarse sobre responsabilidad está —en distin-

tos grados— distribuido con posibilidades recíprocas entre todos los seres humanos.

Las declaraciones de responsabilidad de nuestro tiempo están signadas por el liberalismo político, que procuró dividir las fuentes declarativas de responsabilidad, y por la generalización de la cultura, que ha permitido que los juicios estén al alcance de las mayorías. Creemos que lo uno y lo otro han aportado grandes beneficios contribuyendo a evitar que el individuo sea agobiado por sus jueces, pero, por otra parte, han concurrido a diluir la conciencia de la responsabilidad. Por las vías de la diversificación se ha generalizado el espíritu burocrático y algunas instituciones básicas como el matrimonio —escindido excesivamente en las responsabilidades del Estado y las religiones— han sufrido serio deterioro.

Cómo debe declararse la responsabilidad

La responsabilidad debe ser declarada en la forma más próxima posible a la asunción consciente por los propios interesados, o sea como mínimo con audiencia de los mismos (debido proceso). Sin embargo quien repare en nuestros tiempos advertirá que se ha acentuado cada vez más el carácter de toda la vida social como un proceso kafkiano, en que somos condenados por jueces que permanecen ignorados y sin ser siquiera escuchados²².

21. Sobre república y virtud; MONTESQUIEU, "De l'esprit des lois".

22. V. KAFKA, F., "El proceso".

ACERCA DE LA FIDELIDAD *

Aunque un importante sector de la filosofía de nuestro tiempo ha dedicado especial atención a la "fidelidad" y la "lealtad"¹, la cuestión de la consecuencia de nuestras actitudes es aún una de las más difíciles de esta época, que es precisamente la que al hilo de su radicalización individualista halló el "problema" de la fidelidad.

Nuestra consecuencia puede estar dirigida a Dios ("fidelidad" en sentido estricto), a los demás hombres ("lealtad"), al propio sujeto ("perseverancia") y a los objetos ("respeto"). Cada época histórica muestra una particular pretensión "adhesiva" predominante: la Edad Antigua se orientó hacia la "lealtad"; la Edad Media a la "fidelidad" y la Edad Moderna hacia la "perseverancia". Podría decirse que nuestro tiempo, antes de entrar en la actual crisis, volvió hacia la "lealtad".

Para conocer cabalmente la composición de nuestra consecuencia se han de detectar las expectativas que puede abrigar el ente que la recibe. Cuando el sujeto receptor de nuestra consecuencia es Dios sus expectativas no son otras que las actitudes valiosas: Dios no espera de nosotros sino lo que es verdadero, justo, amoroso, etc.;

de aquí el efecto liberador de la fidelidad hacia El. Como lo cantaba el salmista² y lo recuerda San Juan en el Apocalipsis, Dios es la fidelidad perfecta; por esto se llama al Creador el "Fiel y Veraz"³. La fórmula valiosa de nuestra actitud ante Dios no puede ser sino el doblegamiento de nuestros planes ante su voluntad: "Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra", nos enseña el Padrenuestro⁴.

Aunque no caben dudas del valor que pueden asumir las promesas hechas a Dios para fortalecer nuestra voluntad, todas ellas deben juzgarse y cumplirse con miras a la permanente "disponibilidad" a la real voluntad divina que hace a la verdadera fidelidad⁵. El fanatismo y el fariseísmo son en cambio los intentos de sustituir la fidelidad por la respectiva consecuencia en los planos sociológico y normológico; es así como la fidelidad de la Edad Antigua se desvió con frecuencia por el camino del fariseísmo; el período medieval anduvo a veces por el sendero del fanatismo y los tiempos modernos y contemporáneos volvieron a caer en el abuso del fariseísmo. La Cruz de Jesucristo, punto crítico de la fidelidad antigua, se levantó porque según la farisaica opinión de Caifás era conveniente que un hombre muriese por el pueblo y no que toda la nación se perdiera⁶; en cambio quien medite en la santidad de San Francisco de Asís —quizás el arquetipo

2. V. por ej. LXI, LXXVII, CXLV.

3. XIX, 11: conc. I. Cor., X, 13; Tes. V, 24; II Tes. III, 3; II Tím. II, 13; Hebr., X, 23; Juan, I, 9.

4. Mat. VI, 10; L. XI, 2.

5. V. Sto. Tomás de Aquino, "Suma Teológica", 2-2.

6. Juan XI, 50, XVIII, 14.

* Publicado en "La Capital" el 16-V-1977.

1. ROYCE, JASPERS, NEDONCELLE.

de la religiosidad medieval— podrá impresionarse por alguna apariencia de fanatismo, pero jamás por muestra alguna de fariseísmo ⁷.

En los fenómenos de lealtad —o sea cuando los receptores de nuestra consecuencia son los demás seres humanos— las expectativas se hacen más heterogéneas, puesto que es posible diferenciar las esperanzas reales de esos receptores —a veces legítimas y otras ilegítimas— y sus expectativas verdaderamente valiosas, en cuya determinación pueden influir a su vez el valor propio de la esperanza humana y los requerimientos de valor del actor de la pretendida “lealtad”. Con miras al mérito propio que pueden tener las esperanzas del prójimo han de recordarse las tesis opuestas acerca de las “hermosas mentiras” (mentiras valiosas) y las “verdades terribles” (verdades desvaliosas): así, por ejemplo, Platón nos expuso la necesidad de “construir” verdades adecuadas ⁸ y en cambio el Mahatma Gandhi repudió las “mentiras hermosas” aunque se tratase de la salvación misma del país ⁹. Kant, intimado a cambiar sus ideas por Federico Guillermo II, nos legó la célebre reflexión hallada en un trocito de papel después de su muerte: “Si todo lo que se dice debe ser verdadero, no por eso es un deber decir públicamente toda la verdad” ¹⁰.

Respecto a las esperanzas del prójimo hay que diferenciar las que sólo tienen arraigo sociológico, limitándose a la “reputación”; las que se concentran en los pla-

nos lógicos y se ciñen a la “coherencia” y las verdaderamente valiosas que hacen a la “confiabilidad”. En los tiempos “heroicos” de la antigüedad y el medioevo se puso especial énfasis en la lealtad, pero confundiéndola frecuentemente con el excesivo apego a la reputación. Luego del relativo eclipse moderno —en que se dio particular apogeo a la perseverancia— la edad contemporánea ha vuelto a brindar atención a la lealtad, pero confundiéndola a su vez —por su espíritu profundamente totalitario— con el apogeo a la coherencia. El sentido de reputación de la lealtad antigua está presente en la inscripción del monumento a los héroes de las Termópilas: “Pasajero, ve y dí a Esparta que sus hijos han muerto por obedecer sus leyes”; el alcance meramente lógico y desconocedor de los matices reales de la verdadera humanidad, característico de la consecuencia de nuestro tiempo, surge de todas las formas de totalitarismo clasista, racial y meramente económico que nos agobian; así, por ejemplo, decía Mussolini: “Debemos hacer de la disciplina el punto cardinal de nuestra vida y de nuestra acción”, “Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado” ¹¹.

El valor de la verdadera lealtad está profundamente caracterizado en el Antiguo Testamento, donde el Eclesiástico nos dice: “El amigo fiel es una defensa poderosa; quien lo halla, ha hallado un tesoro. Nada hay comparable con el amigo fiel; ni hay peso de oro ni plata que sea digno de ponerse en balanza con la sinceridad de su fe” ¹².

La perseverancia, o sea la consecuencia con uno mis-

7. V. “Floreccillas”.

8. “República”.

9. ROLLAND, Romain, “Gandhi”.

10. FISCHER, Kuno, “Vida de Kant”.

11. Disc. Udine, 20-IX-1922 y III aniv. Marcha sobre Roma.

12. VI, 14-15.

mo, nos obliga a reconocer nuestras esperanzas reales y nuestras expectativas valiosas. Existen formas desviadas de la perseverancia, sean de mero arraigo sociológico, como la del "trepador de pirámide" que con miras a su propia exaltación desconoce la realización de los valores que corresponden a los demás y la de carácter básicamente ideológico, como la paranoia que persigue hasta el delirio la realización de una idea fija. El individualismo de la Edad Moderna correspondió a un apogeo de la perseverancia que se extendió hasta la Edad Contemporánea: la figura de Cristóbal Colón recorriendo las cortes europeas y lanzándose a lo desconocido para lograr la demostración de su idea es todo un símbolo. Las imágenes de Bernardo Palissy, José María Jacquard, Luis Pasteur, Alfredo Nobel, Henry Ford y tal vez sobre todo María Curie son otras muestras del espíritu de esa perseverancia característica de los "tiempos modernos". Pero desgraciadamente ahora, con la crisis de la cultura individualista, la perseverancia desorientada se convierte con frecuencia en paranoia y sobre todo en "trepamiento de la pirámide": la sociología nos muestra que el problema "vital" pasa en muchos casos por la búsqueda del prestigio y del status"¹³.

Con miras a la consecuencia con los objetos del mundo pueden determinarse las "tendencias" propias de los objetos (sus "leyes naturales") y algunos requerimientos valiosos acerca de nuestras actitudes con los mismos. Si bien esas "tendencias" de los objetos carecen de valor en sí mismas, porque el hombre es el legítimo rey

de la creación, pueden extraerse de ellas ciertas enseñanzas sobre el valor de nuestro obrar. Nuestra posición teórica frente al mundo que nos rodea conoció la consecuencia enseñada por Rousseau con la "vuelta a la naturaleza" y el afán de dominio de Saint-Simon exaltando como principal objetivo humano la producción de bienes materiales. Sin embargo en la práctica parece haberse limitado al quebrantamiento progresivo del mundo circundante: desde los intentos alquimistas a la contaminación actual corre una larga lista de "irrespetuosidades" lógicas y materialistas que han acabado poniendo en peligro la vida misma. El hombre actual es todavía "el hombre y el bosque"¹⁴: si el hombre absorbe al bosque se habrá convertido en un semidiós, pero si el bosque muere el hombre habrá muerto con él.

La verdadera consecuencia no consiste en las formas, sino en la trascendentalización del significado del ente "seguido" en la persona y el obrar consecuente. Como decía Jung, "lo que importa no es una mera imitación, que no transforma al hombre y que, por lo tanto, no pasa de ser un simple artefacto. La imitación ha de ser una realización del modelo con medios propios en la esfera de la vida individual"¹⁵. La verdadera consecuencia no consiste tampoco en porfiar en una conducta "lineal", sino en "re-tejer" —como Penélope— cada día el curso de la vida.

La fidelidad a Dios requiere la realización casi simultánea del "compromiso" de la consecuencia y de la "disponibilidad" de la libertad, pero en las dimensiones humanas la composición de ambos suele ser extremadamente

13. PACKARD, Vance, "Los buscadores de prestigio"; MAFUD, Julio, "Los argentinos y el status".

14. SAINT-EXUPERY, Antoine de, "Carnets".

15. "Psicología y alquimia".

difícil: cuando el compromiso no respeta los requerimientos valiosos de la disponibilidad la "preocupación" se convierte en "pre-juicio" y la esperanza en desesperanza. Sólo satisfaciendo debidamente la consecuencia y la libertad el hombre alcanza cabalmente el papel "co-creador" —no de simple "objeto" ni de "creador" integral— que le corresponde en el universo¹⁶. Suele decirse no obstante y con acierto que en el fondo toda actitud conservadora del compromiso realiza una "creación" y toda actitud "creadora", sea cual fuere su apariencia de mera disposición, es una verdadera "conservación".

Los alcances profundos de la consecuencia han de detectarse diferenciando sus despliegues de justicia y de amor. La consecuencia orientada por la justicia se apoya en la reciprocidad; la que surge del amor supera ese requerimiento brindándose —como la fidelidad de Dios a los hombres— de manera totalmente gratuita¹⁷. Cuando la consecuencia alcanza este nivel sin ignorar la justicia, logra su sublimidad: decía Tagore que "la esclavitud y la liberación no son antagónicas en el amor"¹⁸.

Cada tipo de vinculación humana y cada relación concreta han de analizarse desde el punto de vista de los diversos tipos de consecuencia que ponen en juego. La relación de los padres con sus hijos suele marcar un equilibrio compuesto de lealtad y perseverancia que asegura su duración y le da amplias posibilidades de sublimidad. La evolución de la pareja en los últimos tiempos puede ejem-

plificar el paso de la lealtad amorosa a la lealtad jurídica y en última instancia de la lealtad a la perseverancia. La sublime lealtad amorosa que requiere la pura amistad es, en nuestro tiempo de crisis, menos posible que en épocas "normales" pero más necesaria.

La compatibilización de las expresiones de consecuencia valiosa presenta múltiples dificultades que suelen llamarnos a engaño: las diversas sendas desviadas señaladas precedentemente así lo demuestran. Cuando la "perseverancia" predomina indebidamente sobre la "lealtad" engendra en lo material la "traición" y en lo ideológico la "hipocresía"; el imperio excesivo de la "lealtad" sobre la "perseverancia" configura en lo material la "opresión" y en lo ideológico la "intolerancia". No es por azar que "opresión" y "traición", "intolerancia" e "hipocresía" suelen marchar tomadas de las manos.

En el tiempo actual, el de la grandeza imprevista de las posibilidades técnicas y de la conciencia antropológica y el de mayor pequeñez relacionada de nuestra vida temporal, la necesidad de guardar la verdadera consecuencia se ha hecho casi evidente. La aparente grandeza del "hombre egocéntrico" —que substituyó la fidelidad, la lealtad y el respeto por la desmesura en la perseverancia y que hoy "trepa la pirámide" con verdadera furia iconoclasta— se ha esfumado quizás definitivamente¹⁹. Tal vez como dijera Buber "la historia es una misteriosa aproximación" y "cada espiral de su ruta nos conduce al mismo tiempo hacia una perdición más profunda y hacia una conversión más total"²⁰.

16. V. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, por ej. "Las direcciones del porvenir" (rec.).

17. V. HARING, Bernhard, "La ley de Cristo", III.

18. "Sadhana".

19. V. GOLDSCHMIDT, Werner, "Filosofía, historia y derecho".

20. "Yo y tú".

EL HOMBRE AUTOEXIGENTE *

1. Los hombres somos los únicos seres terrestres que reconocemos la diferencia entre el ser y el deber ser¹. Según nuestras actitudes ante el deber ser hay, en última instancia, tres clases de hombres: los autoexigentes, los heteroexigentes y los indiferentes².

El hombre autoexigente es el que busca mejorarse a sí mismo; el gran amante, responsable y mártir de las causas; el moralista estoico, el político evolucionista, el artista y filósofo realista. Su amor puede estar proyectado principalmente a sí mismo, a los demás o a Dios.

El hombre heteroexigente busca mejorar a todo lo demás; es dominador y gran amado; reclamante y héroe de las causas; moralista epicúreo, político revolucionario, ar-

tista abstracto y filósofo idealista. Su afán de dominio puede dirigirse a la naturaleza o a los demás.

El hombre indiferente se mantiene apartado del juego del universo; es incapaz de amar; irresponsable y desertor de las causas; amoral, político oportunista, tecnicista del arte y filósofo agnóstico. La indiferencia puede referirse a los demás, a la naturaleza o a Dios.

En el campo religioso es posible recordar que frente a la heteroexigencia de los ricos injustos y de los publicanos y a la indiferencia de las multitudes se levanta la fórmula de autoexigencia del Sermón de la Montaña que en lugar de maldiciones sólo contiene bienaventuranzas. La autoexigencia es también la clave de las místicas orientales y en cambio el Islam es más heteroexigente respecto a los demás.

Con personajes de la "Ilíada" podría hablarse de la autoexigencia de Héctor, de la heteroexigencia de Paris y de Agamenón y de la indiferencia de Aquiles durante su distanciamiento del bando griego. Es también posible comparar la locura autoexigente que nos describe Cervantes con la radical heteroexigencia de Maquiavelo y la condena que Dante hizo de los indiferentes, "infelices que jamás estuvieron vivos" al vestíbulo del infierno³.

Entre los ejemplos históricos más significativos de autoexigencia pueden ser citados Hellen Keller y San Francisco de Asís; como muestras notorias de heteroexigencia es dado referirse a Fernando de Lesseps y a Napoleón y de la lista histórica no numerosa de los indiferentes es posible recordar a los reyes débiles, como Car-

* Publicado en "La Capital" el 8-XI-1978.

Puede v. CIURO CALDANI, "Los criterios de valor y la crisis en el mundo jurídico", en "Jurisprudencia Argentina", 7-IV-1982.

1. Sobre ser y deber ser v. GOLDSCHMIDT, "Introd. filosófica al derecho"; CIURO CALDANI, "Derecho y política"; no obstante, también v. DERISI, "Los fundam. metafísicos del orden moral".
2. Acerca del enfoque psicológico v. por ej. DUMAS, "Nuevo tratado de Psicología", t. VII (Georges Poyer). También v. WUKMIR, "Psicología de la orientación vital". No obstante: GUYAU, "Esbozos de una moral sin obligación ni sanción".

3. "La Divina Comedia".

los II de España. Con ejemplos de la historia contemporánea podría hablarse del hombre kantiano; de la humanidad sansimoniana en la exigencia sobre la naturaleza o del hombre marxista en el requerimiento respecto a los demás y de la indiferencia del "señorito satisfecho" de Ortega y Gasset.

En la actualidad, luego de la época medieval signada por una humanidad autoexigente y de las edades moderna y contemporánea dominadas por la heteroexigencia nos debatimos entre la actitud heteroexigente radical y la indiferencia⁴. La cultura contemporánea, fundada por generaciones de hombres disconformes que con profundo interés, enorme sentimiento y férrea voluntad transformaron el mundo, se ve ahora dominada por una humanidad que está muchas veces todavía disconforme, pero frecuentemente se muestra desinteresada, apática y abúlica, que se refugia en la marginación. Toda exigencia supone un complejo de valores, pero con el hundimiento de las tablas axiológicas que parece producirse en nuestro tiempo no es de extrañarse que florezcan la más desesperada heteroexigencia y la indiferencia.

II. En el origen de esta marginación actual, de esta "aprobabilidad" del hombre medio de nuestro tiempo, está el pecado de la humanidad contemporánea que se creyó un nuevo Dios, en el cual, como en toda divinidad, coincidieron el ser y el deber ser. En la raíz de nuestra humanidad está el fracaso del hombre erróneamente comprometi-

4. Sobre la evoluc. de las concep. morales, por ej. MARITAIN, "Filosofía Moral"; SCHWEITZER, "Filosofía de la civilización"; WUNDT, "Ética". Acerca del no conformismo v. GOLDSCHMIDT, "Justicia y verdad".

tido en la conformidad consigo mismo y en la disconformidad con lo demás, que con frecuencia quiso vencer sin merecerlo, obrar sin responder y parecer sin ser⁵. Entre las causas de ese compromiso erróneo están, a su vez, el naturalismo que confundió la naturaleza con la divinidad y el idealismo que concluyó haciendo del hombre un Dios.

Luego de siglos de dogmatismo el hombre moderno y contemporáneo se fue extraviando en la búsqueda desordenada de la verdad y ha concluido en el agnosticismo. Tras largos años de una moral estoica que dificultó la maduración profunda del ser humano, la búsqueda de un superficial epicureísmo liberador ha llevado al desconcierto moral. La humanidad guerrera ha devenido en humanidad violenta; el hombre a la defensiva fue reemplazado por el hombre al ataque y éste por el de la destrucción; la humanidad de las fortalezas fue sustituida por la del proyectil, pero ésta ha sido reemplazada por el hombre de la bomba. Según diría Jaspers, a fuerza del demoníaco y desesperado querer ser uno mismo se termina siempre edificando castillos en el aire y marginándose de la realidad⁶.

Como signos de este empobrecimiento del compromiso vital vemos que cada vez más la emulación es sustituida por la envidia, la vocación por el cálculo y la responsabilidad por la mera reparación; que la aventura es reemplazada por la planificación y el empresario por el ejecutivo; que la misión es sustituida por la propaganda, el

5. V. PASCAL, "Pensamientos".

6. "Psicología de las concepciones del mundo".

héroe por el desertor y la filosofía por la técnica. Como resultado de este proceso, en que se crean riesgos pretendiendo no participar en ellos, el centro de gravedad de la historia parece haberse desplazado de los hombres a los artefactos.

Nuestro hombre indiferente adolece de la forma más grave de no querer ser uno mismo, pues a diferencia de quienes se marginan porque desconfían del mundo terreno él desespera en lo eterno. El hombre marginado actual requiere un remedio espiritual, porque es esencialmente un enfermo del espíritu y un enfermo grave, pues —como advertía Jaspers— este tipo de desesperanza suele acabar en el suicidio⁷. Creemos que la violencia, tan característica de nuestro tiempo, es a la vez el resultado de la radical disconformidad del hombre actual y el desesperado intento de un ser que se siente cada día más adormecido para recordar que se halla aún vivo.

Porque es un ser no interesado el hombre de nuestro tiempo es un ser no interesante. Pocas veces en la historia se ha dado un ser con menos estatura cultural y menos simpático al corazón humano. El hombre apasionado de la Edad Media, el hombre interesado de la Edad Moderna y el hombre voluntarioso de la Edad Contemporánea superan a nuestro ser apático, desinteresado y abúlico, que ha desertado de su puesto en el cosmos, que no aprecia la sugestiva grandeza del universo y de su propia alma y no siente la tragedia de la muerte ni vive la conmoción de la esperanza.

III. La solución para esta marginación es muy difícil

7. Id.

de señalar, porque como en todas las grandes crisis se esconden detrás de las apariencias las grandes incógnitas de la historia y de los planes divinos. Sin embargo, no cabe duda de que sea cual fuera su fórmula ha de pasar por la reaparición del hombre autoexigente, por la recuperación de la conciencia de que vivir es decidir y de que la manera más segura de mejorar al mundo es mejorarnos a nosotros mismos.

El derecho a ser heteroexigente, aun en una época de desconcierto como la nuestra, surge de un punto de partida autoexigente. La autoexigencia tiene mayor jerarquía que la heteroexigencia y que la marginación porque un hombre es más cabalmente tal en la medida que da en su corazón lugar a todo el universo y, en cambio, la exigencia respecto a lo demás y la indiferencia deben ser necesariamente limitadas.

Decía Thomas Mann que “para estar dispuesto a realizar un esfuerzo considerable que rebase la medida de lo que comúnmente se practica, sin que la época pueda dar contestación satisfactoria a la pregunta “¿para qué?”, es preciso un aislamiento y una pureza moral que son raros y una naturaleza heroica o de vitalidad particularmente robusta”⁸, pero ese esfuerzo individual parece ser nuestra más valiosa esperanza. La humanidad es no sólo tan débil como su eslabón más débil sino tan fuerte como su eslabón más fuerte⁹.

8. “La montaña mágica”.

9. V. GIBRAN, “El profeta”.

PROGRAMA DE FILOSOFIA POLITICA

Nociones fundamentales

CAPITULO 1º:

La Filosofía Política

- I) La Filosofía:
 - A) Definición.
 - 1) Nominal.
 - 2) Real.
 - B) Contenido.
- II) Concepto y ámbito de la política:
 - A) Panorama histórico.
 - B) Concepción tridimensional y teoría trialista.
 - C) Infradimensionalismos políticos.
- III) Relaciones entre la Filosofía y la política:
 - A) Filosofías regionales.
 - 1) Posibilidad teórica.
 - 2) Modos de tratamiento.
 - a) "mayor" y "menor".
 - b) "histórico" y "sistemático".
 - B) La Filosofía Política:

- 1) Coincidencias y tensiones entre Filosofía y política.
 - a) Panorama histórico. El significado filosófico de las orientaciones políticas y el significado político de las orientaciones filosóficas. Filosofía Política y Política Filosófica.
 - b) El "político" y el "filósofo". El científico de la Política.
- 2) Características y vicisitudes del orden de los actos de coexistencia. La evolución. La revolución.
- 2) Sistema del presente programa.

El mundo político: Parte General

Sección primera:

Política Sociológica

CAPITULO 2º:

Las adjudicaciones políticas

- I) Los actos de coexistencia. Sus características. Su dinámica. Sus clases. Análisis de las doctrinas políticas en relación a esas clases. Relaciones entre las clases de actos de coexistencia. Límites de dichos actos.
- II) Las asignaciones. Sus características. Sus clases. Sus límites.
- III) Relaciones entre actos de coexistencia y asignaciones.

CAPITULO 3º:

Orden y desorden de las adjudicaciones políticas

- I) El orden de las adjudicaciones:
 - A) El orden de los actos de coexistencia.
 - 1) Modos constitutivos. Planificación en marcha. Ejemplaridad. Análisis de las doctrinas políticas en relación a estos modos constitutivos. Relaciones entre ambos modos constitutivos.
 - B) El orden de las asignaciones.
- II) El desorden de las adjudicaciones:
 - A) El desorden de los actos de coexistencia (la anomalía).
 - B) El desorden de las asignaciones.
- III) Relaciones entre el orden y el desorden de los actos de coexistencia.

Sección segunda:

Política Normológica

CAPITULO 4º:

Las normas y los imperativos aislados

- I) Concepto de la norma y del imperativo:
 - A) El concepto de la norma. Funciones descriptivas e integradoras de la misma.
 - B) El concepto del imperativo.

II) Origen de las normas:

- A) Concepto de fuentes. Fuentes reales y fuentes de conocimiento.
- B) Las fuentes formales.
- C) Jerarquía de las fuentes.

III) Funcionamiento de las normas:

- A) La interpretación. Interpretación literal. Interpretación histórica. Comparación y adaptación entre ambas.
- B) La determinación de la norma:
 - 1) Su precisión.
 - 2) Su reglamentación.
 - 3) Desarrollo de principios de normas mediante normas.
- C) La elaboración de la norma:
 - 1) Carencia histórica y axiológica de normas.
 - 2) Procedimientos de elaboración de normas.
 - a) Recursos formales. La analogía. Principios generales.
 - b) Recursos materiales.
- D) La aplicación de las normas.

IV) Los productos de las normas:

- A) Los entes ideales.
- B) Materializaciones. No personales. Personales.

CAPITULO 5º:

El ordenamiento normativo

- I) Concepto, estructura y clases de ordenamientos normativos:

- A) Concepto. Definición y funciones. Partes de los ordenamientos normativos.
 - B) Estructura.
 - C) Clases. Orden normativo. Sistema material y formal normativo.
- II) Origen del ordenamiento normativo.
- III) Su funcionamiento.
- IV) Sus productos.

Sección tercera:

Política Axiológica

Planteo General

CAPITULO 6º:

Los valores de la convivencia

- I) La supervivencia y la intervivencia. Sus valores superiores.
- II) Nociones básicas acerca de los valores:
 - A) Su concepto. Sus clases.
 - B) Las clases de sus realizaciones. Las enseñanzas aristotélicas acerca de la justicia y su significado político general.
- III) Los tres despliegues de los valores:
 - A) Valencia.
 - B) Valoración.
 - C) Orientación.

- IV) Los valores de la convivencia en sus relaciones con otros entes:
 - A) Relaciones entre estos valores y los valores ínsitos en el orden de coexistencia y en el ordenamiento normativo.
 - B) Relaciones entre estos valores y la Política Natural.
 - C) Relaciones de estos valores con el "bien común" y la "vida buena".

Planteo Especial

Axiología Política

CAPITULO 7º:

El fraccionamiento de los valores de convivencia

- I) Obstáculos a la función pantómana derivados del porvenir.
- II) Obstáculos a la función pantómana derivados del presente.
- III) Obstáculos a la función pantónoma derivados del pasado.

Axiosofía Política

CAPITULO 8º:

Los actos de convivencia aislados

- I) Sus características:
 - A) Los conductores.

- B) Los beneficiarios.
- C) Los objetos.
- D) Las formas.

II) La fidelidad y la disponibilidad.

III) La responsabilidad política.

- A) Responsabilidad de los conductores por sus propios actos.
- B) Responsabilidad por un régimen de coexistencia.

CAPITULO 9º:

El régimen de convivencia

I) El principio supremo de convivencia:

- A) El humanismo.
- B) La tolerancia.

II) Medios para la realización del régimen de convivencia:

- A) Protección y agregación del individuo respecto a los demás.
 - 1) La legislación. Derechos fundamentales. Escisión del poder. Desmembración del poder. Protección y agregación de minorías respecto a superioridades. Resistencia a la opresión.
 - 2) Las instituciones. Las asociaciones. Las fundaciones.
- B) Protección y agregación del individuo respecto a sí mismo.
- C) Protección y agregación del individuo respecto a lo demás.

El mundo político: Parte Especial

Las ramas del mundo político

CAPITULO 10º:

Política sanitaria

- I) La salud como problema político.
- II) Sanidad animal y vegetal.
- III) Preservación del medio ambiente natural.
- IV) Estructura tripartita de la Política sanitaria.

CAPITULO 11º:

Política económica

- I) La utilidad como problema político.
- II) La producción, la distribución y el consumo como cuestiones políticas.
- III) Estructura tripartita de la Política económica.

CAPITULO 12º:

Política científica y artística

- I) La verdad como problema político.
- II) Política científica.
- III) La belleza como problema político.
- IV) Política artística.
- V) Estructura tripartita de la Política científica y artística.

CAPITULO 13°:

Política religiosa

- I) La religión y el culto como cuestiones políticas.
- II) Posiciones de las principales religiones respecto al mundo político. Las formas de santidad y la política.
- III) Las instituciones religiosas como fenómenos políticos.
- IV) Estructura trialista de la Política religiosa.

CAPITULO 14°:

Política jurídica

- I) La justicia como problema político.
- II) El Derecho Político.
- III) Estructura trialista de la Política jurídica.

CAPITULO 15°:

Política erológica

- I) El amor como problema político.
- II) Estructura trialista de la Política erológica.

CAPITULO 16°:

Política educacional

- I) La educación como problema político.
- II) Estructura trialista de la Política educacional.

CAPITULO 17°:

Política de seguridad

- I) La seguridad como problema político. Diferencia entre seguridad y orden.
- II) El amigo y el enemigo; la paz y la guerra.
- III) Seguridad interna y externa.
- IV) Estructura trialista de la Política de seguridad.

CAPITULO 18°:

Política cultural

- I) La cultura como problema político.
- II) Estructura trialista de la Política cultural.

Horizontes y proyecciones del mundo político

CAPITULO 19°:

El horizonte sociológico de la Política sociológica y las proyecciones políticas de la Sociología

- I) La Sociología y la Sociología Política.
- II) Diferencias entre Política sociológica y Sociología política.
- III) El significado político de las orientaciones sociológicas. Análisis de las ideas de los fundadores de la Sociología.

CAPITULO 20º:

El horizonte lógico y metodológico de la Política normológica y las proyecciones políticas de la Lógica y la Metodología

- I) La Lógica y la Lógica política. La Metodología y la Metodología política.
- II) Diferencias entre la Política normológica y la Lógica política.
- III) El significado político de las orientaciones lógicas. Análisis de las principales exposiciones de la Lógica.

CAPITULO 21º:

El horizonte axiológico de la Política axiológica y las proyecciones políticas de la Axiología

- I) Filosofía Moral.
- II) Filosofía de la Justicia.
 - A) Justicia-Derecho Natural. Análisis político de las principales posiciones jusnaturalistas.
 - B) Justicia-Valor. Su significado político.
- III) Filosofía del amor.
 - A) Concepciones del amor ajenas a la política. Análisis político de las principales.
 - B) El amor como integrante de la convivencia.
 - 1) El amor como orientación. Su significado.
 - 2) El amor como valor. Su significado.

CAPITULO 22º:

Las concepciones del mundo como horizonte de la política y la proyección política de las concepciones del mundo

- I) Las principales concepciones del mundo. Relaciones de las concepciones del mundo con la política: su carácter de horizontes de la misma y sus proyecciones políticas.
- II) Análisis del significado político del liberalismo, el marxismo y las orientaciones cristianas.

HORIZONTE DE FILOSOFIA

ACERCA DE LA ESTATICA Y LA DINAMICA DE LAS CIENCIAS *

Dos de las características especiales del pensamiento de nuestro tiempo son la atención particular prestada a la Epistemología ("ciencia de la ciencia") y a la categoría "evolución"¹. Sin embargo es relativamente poco lo que en general se conoce sobre la evolución profunda de las ciencias, que forman compartimientos históricamente consagrados de gran utilidad para la rápida ubicación disciplinaria de los fenómenos ("matemáticos", "físicos", "químicos", etc.) pero sin suficiente claridad acerca del significado profundo de tales divisiones. Esta falta de claridad produce grandes perjuicios que a nivel doctrinario llegan al ocultamiento de la unidad y la vitalidad del fenómeno científico —ambas en definitiva reflejos de la unidad y la vitalidad de la existencia humana y del universo todo— y a nivel práctico llevan a la desorientación en temas tan importantes como la organización de los estudios, la significación de las investigaciones multidisciplinarias e interdisciplinarias, la estructura de los órganos de investigación y docencia y de los centros de información y de las bibliotecas, etc.

* Publicado en "La Capital", 31-VII-1977.

1. V. PARDO, R., "La ciencia y la filosofía como saber sin ser" y su bibliografía.

La composición de las disciplinas científicas

Aunque alguna vez —y no sin provecho— se ha pretendido separar la “ciencia natural” y la “ciencia cultural”², todo fenómeno científico es un fenómeno cultural que como tal posee estructura “tridimensional”³, es decir consta de hechos (fundamentalmente las actividades del “saber”), despliegues lógicos (los conceptos, juicios y razonamientos empleados) y proyecciones de valor (que en la ciencia corresponden básicamente al valor “verdad”). La Física, por ejemplo, consta de tales hechos relativos al “saber” (ej. los estudios de gabinete), construcciones lógicas que los reflejan (v. gr. el principio de los “vasos comunicantes”) y la aspiración de realizar la verdad, quiza en el área de los fenómenos materiales reversibles⁴. Cuando en la dimensión valorativa de la ciencia predomina el valor “verdad” nos encontramos ante una “ciencia pura”; si ese valor es dominado por otros nos hallamos en el área de una “ciencia aplicada” (ej. en la Medicina se realiza la verdad para lograr la salud⁵).

Desde el punto de vista filosófico la ubicación de un fenómeno científico en relación a los demás puede surgir de sus afinidades y diferencias en las tres dimensiones antes referidas, pero en última instancia se desprende según sus caracteres en el despliegue valorativo. Esta fuer-

za especial del despliegue valorativo sobre las otras dimensiones científicas se hace particularmente grande en las “ciencias aplicadas”, o sea cuando —como hemos señalado— el valor “verdad” cede terreno a otros valores que lo dominan: así por ejemplo, pese a las semejanzas fácticas y lógicas que relacionan a la Zoología y la Veterinaria con la Medicina, las primeras son ciencias marcadamente diferentes de la última por la escasa conexión valorativa entre la salud de los animales y la de los seres humanos; en cambio, pese a las diferencias fácticas y lógicas de la Medicina somática con la Psiquiatría y la Psicología las tres disciplinas se hallan próximas por su preocupación común en la realización de la salud del hombre.

Los valores a nuestro alcance surgen difusa y complejamente del valor “humanidad” que es el valor más elevado que podemos realizar. Por ello el rastreo cabal de las valoraciones trascendiendo las disciplinas que les son propias y el enfoque de todos los valores que confluyen en una realidad hacen respectivamente necesarios los estudios “interdisciplinarios” y “multidisciplinarios”. Los primeros consisten, por ejemplo, en el estudio de las influencias del régimen jurídico en la salud; los segundos ocurren cuando se consideran los contactos del régimen jurídico con la salud y viceversa.

Los cambios en las disciplinas científicas

Las valoraciones que determinan la composición de las disciplinas científicas —como todas las valoraciones verdaderas— se refieren a cualidades actualizadas, o sea que pueden dirigirse al pasado, el presente o el futuro pero siempre con miras a lo que de alguna manera existe. De

2. V. RICKERT, H., “Ciencia cultural y ciencia natural”.

3. Al respecto v. REALE, M., “Filosofia do Direito”.

4. V. FERRATER MORA, J., “Diccionario de Filosofía” (Física).

5. V. HIPOCRATES, “Aforismos y pronósticos”; BELTRAN, J. R., “Introd. al est. de la Hist. de la Med.” en Public. cat. Hist. Med. U.N.E.A., t. I; AUBER, E., “Filosofía de la Medicina”.

aquí que, por ejemplo, la vida de los dinosaurios no sea parte de la Zoología sino de la Paleozoología y de la Geología zoológica porque como animales carecen de relevancia actual. Algunas disciplinas abarcan los tres despliegues del tiempo, pero otras son más estrictamente "presentes". La Filosofía y las Ciencias Morales, referidas respectivamente a la totalidad del universo y a totalidades de justicia, bondad, amor, etc.⁶, corresponden al primer grupo, en tanto que las ciencias "exactas" y "naturales" y principalmente las más próximas a la técnica integran la segunda clase.

Sin desconocer las diferencias entre la Filosofía y su Historia y su Prospectiva no cabe duda que el pasado y el futuro están ampliamente presentes en la "actualidad" de los problemas filosóficos⁷. Asimismo la Historia y la Prospectiva de la Política y el Derecho pertenecen también en general a estas disciplinas, pero hay en ellas aspectos que por su especial gravitación actual tienen particular relevancia respecto a otros mucho menos significativos: así la Historia Política y Jurídica nacionales, el Derecho Romano, etc. cuentan incluso con especial "status" tradicional. En cambio la Historia y la Prospectiva de otras disciplinas "actualísimas", como la Física, la Química, la Biología, la Medicina⁸, etc., están relativamente más distantes de ellas y suelen pertenecer principalmente a la Historia y la Prospectiva generales, conectándose con esas

ciencias actuales a través de las filosofías respectivas (por ej. la Historia y la Prospectiva de la Física se encuentran con la Física en la Filosofía de la Física, etc.⁹). Esto no significa negar de modo alguno que en todos los casos la Verdad se conoce mejor por contraste con el error¹⁰ y que los cultores de las ciencias "actualísimas" deben profundizar su perfeccionamiento como científicos y seres humanos conociendo la Historia y la Prospectiva de sus respectivas áreas¹¹.

La amplia proyección temporal de las "humanidades", contrastante con la limitación relativa al presente de las otras disciplinas, guarda conexión con el carácter no progresivo de la constitución ética de los seres humanos (o por lo menos con su carácter muy escasamente progresivo), a diferencia del carácter marcadamente progresivo de los fenómenos sociales y materiales. Se ha dicho con acierto que si bien hay avance social no hay progreso ético porque el hombre enfrenta siempre solitariamente su propia debilidad con respecto a las tentaciones: es por ejemplo un gran progreso político que casi haya desaparecido la esclavitud, pero quizás ahora como antes hay hombres dispuestos a tener esclavos¹².

Cuando una respuesta con pretensiones de valor acerca de una cuestión actual proviene del pasado nos encontramos con un pensamiento "clásico": según decía con cabal acierto Ortega y Gasset, "clásico es cualquier pre-

6. GOLDSCHMIDT, W., "La ciencia de la justicia" e "Introd. fil. al Derecho"; CIURO CALDANI, M. A., "Derecho y Política".
7. V. por ej. DILTHEY, W., "La esencia de la Filosofía"; JASPERS, K., "La filosofía".
8. V. FAUVET, J., "Historia de la Medicina".

9. V. PLANCK, M., "¿Adónde va la ciencia?".
10. BACHELARD, G., "La formación del espíritu científico".
11. SARTON, G., "Historia de la ciencia y nvo. humanismo".
12. GOLDSCHMIDT, ops. cit.

térito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presenta batalla, nos plantea problemas, discute y se defiende de nosotros"¹³. Cuando la respuesta proviene en cambio del presente nos encontramos con el pensamiento "moderno". Según lo indicaba el filósofo español, los clásicos lo son más por los problemas que señalan que por sus soluciones, y es por esto que las disciplinas de problemas permanentes, como las "humanidades", tienen un sabor "clásico" mucho más extenso que las que hemos caracterizado como "presentes" o "actualísimas": Sófocles, Sócrates, Platón y Aristóteles son más contemporáneos en Filosofía y Ciencias Morales que Hipócrates en Medicina. Precisamente los célebres "Aforismos y pronósticos" del gran médico griego son una muestra de la perdurabilidad de las "humanidades" y del sentido "moderno" de las ciencias "actualísimas": así el aforismo primero, que afirma "corta es la vida, el camino largo, la ocasión fugaz" y recomienda que el enfermo y quienes lo rodean coadyuven con el médico, conserva su valor científico; pero el cuadragésimo octavo, que señala "en catorce días está hecho el proceso de las enfermedades agudas" ha sido superado por la Medicina moderna. Al hilo de la existencia del saber "clásico" se desenvuelve un sublime diálogo a través de las generaciones que es una de las expresiones superiores del ser humano.

Dado que las soluciones de las ciencias oscilan entre respuestas más o menos clásicas o modernas hay concepciones que exaltan especialmente alguno de estos extremos. El saber clásico de la Antigüedad tuvo su mayor actualidad en las proyecciones humanísticas del Renaci-

miento. El enciclopedismo de nuestro tiempo es proclive a desbordar la importancia del conocimiento clásico porque la consagración tradicional es el criterio de verdad que más se destaca a sus ojos rayanos en el agnosticismo¹⁴ y en cambio el marxismo —pese a la gravitación exagerada que concede a sus clásicos— exalta el carácter cambiante de la ciencia¹⁵. En general el hombre de nuestro tiempo, que es profundamente "a-histórico" y está hondamente deshumanizado, es marcadamente "anti-clásico". Desde el punto de vista de la lógica la expresión suprema del saber clásico plasma en el "argumento de autoridad" y la más radical exaltación del saber "modernista" es el método puramente intuitivo, resultando ambas insuficientes para un desarrollo cabal de la ciencia.

La profundización de las ciencias

Las valoraciones de la ciencia están referidas en última instancia al universo y deben abordarlo con los dos métodos necesarios para conocer una universalidad: el análisis y la síntesis, más concretamente la especialización y la universalización. Toynbee y Sorokin han destacado con acierto que la historia de las ciencias se desarrolla en períodos alternados de indagación y generalización, pero el saber auténtico es siempre superación de ambos en la universalización o sea en la totalidad plural de objetos. Una vez producido un desarrollo científico particular, sea verdadero o falso, ya no es dado ignorarlo científicamente, sea cual fuere el nivel y compartimiento científico que le

13. "Goethe desde dentro".

14. GOLDSCHMIDT, "Introd." cit.

15. V. BERNAL, J. D., "Historia soc. de la ciencia".

corresponda. Podemos admirar la sabiduría de Aristóteles y compartir muchas de sus ideas, pero no podemos reproducir su saber porque el nuestro es, en una situación distinta, necesariamente otro saber. Como sólo la ciencia corresponde a una situación es una ciencia universal y el hombre es un ser "situado"¹⁶, en la universalización de la ciencia —que no necesita obviamente la incorporación de todos los conocimientos en su integridad— está en juego el valor "humanidad".

La universalización del saber debe superar las derivaciones de la mera especialización y la simple generalización. Sin embargo la cultura de Occidente en general y la ciencia de la Edad Moderna en particular están signadas por el fuerte espíritu analítico y la marcada especialización de que hoy somos notoriamente tributarios. Es evidente que esta especialización ha producido beneficios, pero también es fácil comprobar que ha causado tremendos perjuicios, especialmente porque ha deshumanizado al científico y ha generado —como lo señalaba Ortega y Gasset— una nueva clase de "bárbaro", el especialista que sólo conoce su especialidad pero cree saberlo todo¹⁷.

Por otra parte, los males de esta excesiva especialización son en nuestros días pretexto para que se intente el retorno a la generalización previa, de la que sólo puede obtenerse enciclopedismo en lugar de profundización. El mundo actual y especialmente los países latinoamericanos —sea por la tradición que tenemos o por la que no tenemos— se muestran proclives a creer que ignorando los

resultados de la especialización característica de la ciencia de los países "desarrollados" y sustituyéndolos por la yuxtaposición de nociones generales de diversas disciplinas es posible lograr un saber mejor. Obviamente así sólo se mantendrán en potencia los aciertos y los errores que las especializaciones han puesto en acto, aciertos y errores que no tardarán en repetirse entre nosotros apenas nos decidamos a continuar el camino de la vida.

Según señalaba Max Planck el progreso debe conducirnos desde lo diferencial a lo integral¹⁸ y con precisas palabras empleadas por un gran maestro de los claustros rosarinos podemos decir que de la "complejidad impura" se debe pasar a la "simplicidad pura" y de ésta sólo es legítimo llegar a la "complejidad pura"¹⁹. En última instancia la especialización y la generalización que no llegan a la universalización son excesos en que latén el enciclopedismo y el positivismo, las dos orientaciones que signaron más fuertemente nuestra vida independiente y que con distintas bases ideológicas trataron de hacer del filósofo —el univerzalizador máximo— un simple especialista en generalidades extraídas mediante abstracción de todas las "ciencias". Desde el punto de vista lógico los abusos de la especialización y la generalización se apoyan en la desmesura velada o abierta en la analogía²⁰ que —pese a las célebres afirmaciones sobre evolución social de Comte— corresponde al pensamiento infantil.

16. V. JASPERS, op. cit.

17. V. "La rebelión de las masas" y "Misión de la Universidad".

18. PLANCK, op. cit.

19. GOLDSCHMIDT, "Introd." cit.

20. V. sobre generalización LALANDE, A., "Vocabulario". Acerca de la import. de la universalidad, POPPER, K. R., "La lógica de la invest. cient."

Proyecciones prácticas

Nuestras vacilaciones acerca del contenido y la profundización de las ciencias hacen imposible la formación de un saber "maduro" y consecuentemente la constitución de centros superiores de investigación y docencia plenamente tales. Corresponde a la sociología del conocimiento determinar cuáles son las fuerzas que nos conducen a tales oscilaciones, pero todos conocemos penosos ejemplos de las mismas. En nuestras sociedades vacilantes se crean centros de investigación pretendidamente multidisciplinarios e interdisciplinarios en los que en la práctica suele conseguirse sólo la yuxtaposición de las especialidades y luego ante la dificultad para darles su funcionamiento debido se pretende regresar a las especializaciones. En nuestras comunidades se suele creer que basta con formar técnicos eficientes en las especialidades o que enseñando por igual a médicos, abogados y políticos cursos de filosofía general, sin emplear el necesario —y aun más importante— eslabón de la filosofía regional, se conseguirá superar las especializaciones. Con nuestras concepciones vacilantes se radicaliza la especialización organizando bibliotecas y aun servicios de información que desconocen los contenidos y datos de órganos similares de las mismas disciplinas o de otras conexas, que funcionan a veces a pocos pasos, y por otra parte se cree que médicos, abogados y políticos necesitan bibliotecas y servicios de informaciones radicalmente centralizados y homogéneos, aun a costa de alejarse de sus respectivas especialidades. En nuestros ámbitos se comparte el convencimiento de que las "facultades" son insuficientes para responder acabadamente a la idea de "universidad", pero nos limitamos a desenvolvernos en ellas porque nos sentimos

incapaces de superarlas en una verdadera "universalización" del saber. Por último, en concordancia con tales actitudes se suele creer en el especialista "puro" desconectado de su situación o se piensa que no es posible ser un científico correctamente inserto como tal en el universo del saber si no se tiene la cabeza llena con las mismas ideas que sin proyección alguna desbordan las entenderas de los fanáticos y "trepadores" de turno.

Conclusión

Digamos, como síntesis, que es necesario comprender la composición tridimensional de la ciencia y es un deber especial de este tiempo denunciar, junto a la barbarie del especialismo, los excesos del clasicismo, del modernismo y del generalismo. Sólo podemos desarrollar la ciencia y la vida aprovechando todos los despliegues temporales, diversificándolas y universalizándolas, no mutilándolas y homogeneizándolas. Muchos de los males que afectan particularmente a la joven ciencia argentina encontrarían así más fácil solución.

En el día de Santo Tomás Apóstol

LA CIENCIA Y LO SOBRENATURAL *

El día 21 de diciembre la Iglesia celebra la festividad de Santo Tomás Apóstol, el santo que planteó como nadie la relación entre lo natural y lo sobrenatural¹, entre verdad y santidad y al que puede considerarse, por tanto, patrón de los investigadores científicos. La tensión entre lo natural y lo sobrenatural que existía en Santo Tomás quedó patentizada cuando, en el Evangelio según San Juan², se negó a creer en la Resurrección hasta no haber visto en las manos de Jesús la hendidura de los clavos y haber metido su dedo en el agujero que en ellas hicieron y hasta no haber puesto su mano en la llaga de su costado.

La relación entre lo natural y lo sobrenatural da lugar a posiciones "monistas" que proclaman el carácter natural o sobrenatural de todo lo existente y a posiciones "dualistas" que sostienen la diferenciación. A su vez, el

"dualismo" puede ser menos o más radical considerando sobrenatural a la entrada de lo espiritual en lo material o al ingreso de lo divino en lo mundano. La apertura a lo sobrenatural es el punto extremo que a nuestro parecer sirve para caracterizar al hombre "abierto", cuyo paradigma en el ámbito científico es el investigador. Su figura se contrapone al hombre "cerrado", cuyo modelo científico es el erudito. Temas como el comienzo y la terminación de la vida humana y los motivos del devenir histórico figuran en la frontera entre lo natural y lo sobrenatural.

Por haber nacido en un período de racionalismo, de materialismo y humanismo, la ciencia actual es propensa a caer en el naturalismo que se aferra indebidamente a lo material y a lo mundano, pues en definitiva necesita construirse un mundo plenamente racional. Incluso las posiciones que a veces se consideran más empiristas caen en el naturalismo porque sólo admiten —como el positivismo— la cognoscibilidad de los hechos observables y de las relaciones observables entre tales hechos. Es más: cuando el hombre de nuestro tiempo, tan marcado por el "monismo", se abre a lo sobrenatural suele creer que todo tiene este carácter y de aquí la simpatía por el panteísmo que suelen tener los científicos de mente abierta. Contra los excesos de naturalismo de los medios previno Jesús a Santo Tomás cuando, luego de haberle permitido satisfacer su duda, le dijo: "Tú has creído, ¡oh Tomás!, porque has visto; bienaventurados aquellos que sin haberme visto han creído".

Entre las causas del naturalismo del pensamiento científico actual figura el desconcierto producido por las diferencias de los tipos de verdad que imperan en uno y otro ámbito y por las grandes tensiones vitales y valorativas de lo sobrenatural. En el ámbito natural predominan las

* Publicado en "La Capital", 21-XII-1978.

1. V. sobre lo natural y lo sobrenatural, por ej.: FERRATER MORA, "Diccionario de Filosofía"; SCHEEBEN, "Naturaleza y gracia".

2. Cap. XX.

verdades de razón y en el marco sobrenatural preponderan las verdades de fe. Sin embargo, se trata de predominio no de exclusividades, porque en los dos campos hay verdades de razón y de fe, ciencia y creencia. Lo sobrenatural origina grandes tensiones vitales: cuando tiene signo afirmativo engendra vértigo, como lo sintió San Juan de la Cruz al cantar "muero porque no muero"; cuando posee signo más dubitativo engendra angustia como la han padecido Kierkegaard y Heidegger y cuando la apertura a lo sobrenatural se interrumpe origina náusea, según lo ha evidenciado Sartre. En cambio, el cerramiento a lo sobrenatural produce suficiencia y se acomoda más a la soberbia que suele adueñarse del hombre aparentemente "sabio"³. Por otra parte, dado el alto nivel de las valoraciones de lo sobrenatural, que culminan en la santidad, la apertura obliga a soportar el cambio del sentido de las valoraciones que se produce a medida que ascendemos en la tabla de valores⁴. Habitado a la verdad al científico no le es fácil admitir que hay casos críticos (la enfermedad, la guerra, etc.) en que la verdad es contraria a la santidad. En realidad la verdad y la santidad, como ocurre siempre con los valores naturales y los sobrenaturales, se requieren recíprocamente. La verdad exige santidad para que se conserve su significado de objetividad: no es por azar que nuestro tiempo ha perdido simultáneamente el sentido del pecado y el sentido de la mentira⁵; no es legítimo ignorar que el "eros científico" y el "eros religio-

so" son descomposiciones del fenómeno amoroso universal. Por su parte, la santidad requiere la verdad porque a través de ésta se produce con frecuencia la epifanía de lo sobrenatural: no sin razón Pasteur —un científico tan ampliamente respetuoso de lo natural y de lo sobrenatural— llegó a decir que los laboratorios (los centros de investigación) son los templos del futuro⁶. El hecho de que verdad y santidad hayan alcanzado sus máximas expresiones en edades históricas distintas no debe llevar a creer en incompatibilidades inexistentes. Se trata, simplemente, de un episodio en la realidad señalada por Hartmann al decir que el hombre no puede ser presa simultáneamente de todos los valores⁷, pero es mucho lo que debe hacerse para relacionarlas.

La apertura a lo sobrenatural es el seguro con que debe contar el científico para no caer en el cientificismo⁸, exceso tan indebido como el abuso de lo sobrenatural que, por su parte, constituye superstición. Como la diferencia entre lo material y lo espiritual es una construcción hecha desde el punto de vista humano y como para Dios la distinción es mucho menos significativa, no nos cabe duda que el deseo de separar lo natural y lo sobrenatural en compartimientos estancos y sobre todo el rechazo de lo sobrenatural, corresponden al apego a las relaciones de causalidad habituales, a la rutina científica, que insiste en excluir la posibilidad del milagro aún en tiempos en que cada vez más la causalidad comparte su puesto explicati-

3. 1. Tim., VI, 4.

4. V. sobre lo santo: OTTO, "Das Heiligen" y "Mysticism Est and West" (trad.).

5. BERDIAEV, "El destino del hombre contemporáneo".

6. V. VALLERY-RADOT, "La vie de Pasteur"; asimismo ARAOZ ALFARO, CUNY, etc.

7. "Ontología".

8. MÜLLER y HALDER, "Breve diccionario de Filosofía".

vo con el azar⁹. La apertura a la posibilidad sobrenatural es el mejor antídoto contra el empleo indebido de los conceptos de normalidad y de causalidad que suelen aprisionar a la ciencia contemporánea. El acertado distingo de lo natural y lo sobrenatural es medio necesario para mantener debidamente encendida la llama de la esperanza. En tiempos en que el poder humano ha alcanzado límites antes insospechados urge preservar la dignidad de lo sobrenatural para mantener la jerarquía de la vida humana y el respeto debido al plan divino.

El mundo de nuestro tiempo ve a las fuerzas de lo sobrenatural bregar con armas muchas veces precientíficas y condicionadas por el naturalismo, que no dan los resultados debidos. Hoy, que el espíritu y el mismo Dios hablan quizás principalmente el idioma de la ciencia¹⁰, urge que las entidades del campo sobrenatural asuman ampliamente el papel que les corresponde en el ámbito científico. Tal vez la santidad "científica" sea la forma de santidad característica de nuestro tiempo.

PROFESIONES Y VALORES *

En los comienzos de la cultura de Occidente la acusación contra Sócrates de que cobraba para enseñar evidencia la dificultad para conciliar los valores inherentes a las profesiones, una dificultad particularmente significativa en una cultura como la nuestra, que llegó a ser, en cierta época, una cultura "profesional". Cada profesión es una combinación de teoría y práctica que realiza una tríada de valores: la verdad, un valor o un complejo axiológico característicos y la utilidad. Así, por ejemplo, las profesiones jurídicas abarcan la tríada verdad-justicia-utilidad; las profesiones médicas están referidas a la verdad, la salud y la utilidad.

A poco que se analice el despliegue valorativo característico de las distintas profesiones se advierte que algunas pueden considerarse totales y otras son relativamente parciales. Así, por ejemplo, la actividad del médico que se refiere integralmente a la salud es una profesión total y la del médico anestesista es parcial: el desempeño del

* Publicado en "La Capital", 10 y 11-XI-1979.

Puede verse: "**Valores de la actividad notarial**" y "**Día del Notariado Latino**", en "Gaceta del Notariado", nros. 79 y 80, en ambos casos págs. 11 y ss.

9. V. RIAZA MORALES, "Azar, ley, milagro".

10. V. MARITAIN, "Humanismo integral".

juez como jurista es total y la actuación del abogado, que sólo expone los méritos de su parte, es parcial; etc. Por otra parte, a medida que el saber se hace más vasto los enfoques profesionales se especializan y el médico se hace cardiólogo, gastroenterólogo, etc., o el jurista deviene civilista, comercialista, etc. Si la utilidad como valor característico se refiere a lo material corresponde a la ingeniería y cuando se orienta a lo social es propia del economista. Asimismo el aumento de la sensibilidad por los valores va diferenciando las profesiones¹ originando, además de las actividades simples, caracterizadas por un solo valor como la medicina o la abogacía, otras complejas, como la medicina estética (salud y belleza) o la escribanía (justicia y verdad). Existen además profesiones "transversales" como la bioquímica o las áreas de seguridad, que se realizan a través de campos cubiertos por otras actividades². Algunas áreas tienen valoraciones tan exigentes que dominan a las otras y así, v. gr., la utilidad material de los aparatos ortopédicos no tiene su centro de gravedad en la ingeniería y queda por lo general como campo de especialidad de la medicina.

Hay profesiones que desde hace largo tiempo exigen un ejercicio colectivo, como las jurídicas, en las que la imparcialidad del juez sólo es realmente posible sobre las parcialidades de los abogados, pero en nuestra época la magnitud del saber y de las exigencias valorativas requiere cada vez más el desempeño profesional en equipos. Las profesiones valorativamente simples se caracterizan por

la tensión entre el nivel del valor pretendido y el material en que debe realizarse; en cambio las profesiones complejas son menos exigidas en la relación entre valor y material pero evidencian frecuente tensión entre los valores que las caracterizan.

Cuando los valores característicos de las profesiones no tienen preeminencia sobre la verdad se configura el campo de la ciencia; si la verdad no tiene jerarquía profesional se trata de un oficio y cuando se excluye la utilidad particular del profesional se entra en el marco de la misión. Es justo que se cobre por la utilidad prestada a los clientes, pero en los casos en que la retribución no es factible no deben negarse los otros valores, correspondiendo la misión de hacerlos realidad en la mayor medida posible a los profesionales y sobre todo a la sociedad en su conjunto. El profesional es el intelectual con mayor arraigo social concreto y debe responder ampliamente a los requerimientos de justicia y amor propios de su inserción comunitaria. Como todos los valores son descomposiciones del valor divinidad, cabe a los profesionales participar de una manera especial en la tarea del Creador del Universo.

Cada realización profesional significa una diferente composición de la tríada valorativa pertinente. Como los valores suelen atrapar a quienes los realizan, hay visiones profesionales totalitarias, que desconocen el carácter parcial de los valores respectivos, y otros enfoques humanistas que respetan la subordinación al valor total de la humanidad. El ejercicio humanista de una profesión requiere valores, y para lograrlo el profesional ha de ser un hombre que se la sitúe debidamente en relación con los demás

1. ORTEGA Y GASSET, J., "Sobre las carreras".

2. Puede verse: CIURO CALDANI, M. A., "Derecho y política" y "Las ramas del mundo político".

bre realmente culto³ y con cierta vocación filosófica. En definitiva todos los valores profesionales se implican porque son descomposiciones de la misma fuente.

La llamada de los valores de la tríada profesional constituye la vocación. Sin embargo por otra parte las profesiones suponen un dominio de los acontecimientos que brinda poder y la compensación de la utilidad proporciona riqueza. El deseo de obtener poder o riqueza constituye el querer de la profesión. Es posible que sobre la base de este querer se llegue a reemplazar a la virtud moral propia de la vocación, pero a medida que el querer sustituye a la vocación el profesional depende más de la virtud meramente intelectual que suele ser insuficiente para un desempeño total valioso.

La tensión interna de la tríada inherente a las profesiones se hace especialmente notable cuando los valores característicos se imponen a la verdad requiriendo las "mentiras necesarias" a que se refería Platón. Por otra parte los conflictos entre los valores profesionales se muestran en cuestiones como la tarea de las universidades, en la que suelen confundirse el aspecto académico con el profesional y ambos con el de promoción social. En el primer sentido se cree que hay demasiados conocedores de las materias cuando el exceso se refiere sólo al valor utilidad, y en el segundo se sacrifica a la verdad y a la utilidad en aras del poder y de la riqueza.

A diferencia de la actitud del científico, que se caracteriza por la constante apertura a nuevas verdades, el

obrar del profesional requiere mayor certeza surgida del fraccionamiento de la verdad. Sin embargo, cuando el profesional limita en exceso su proyección a la verdad se acerca al oficio, y si limita la creación en cuanto a los valores característicos de la profesión cae en la rutina. Para el ejercicio profesional no basta con saber cómo se realizan los valores característicos de la actividad sino que se debe tener la energía diferente necesaria para satisfacerlos. Como posibilidad de realización de los valores las profesiones originan responsabilidad. Dado que los valores tienden a satisfacerse sólo cuando se realizan en todas las situaciones en que son posibles, el profesional tiene responsabilidad por sus propios casos y también un deber moral respecto a toda la profesión. He aquí uno de los fundamentos de la colegiación.

El plexo de los valores que realizan las profesiones de una sociedad es altamente significativo para la comprensión de su vida total. En el curso del tiempo las valoraciones profesionales van cambiando, sea por los distintos conocimientos disponibles o por su diferente apreciación. Así, por ejemplo, la odontología ha abandonado el campo de los oficios relativamente ajenos a la salud y se ha aproximado al área médica. El siglo XX se caracteriza por un relativo deterioro de la jerarquía social del jurista y por la continuación del aumento de estima por la ingeniería, motivados, en gran medida, por el éxito del pensamiento de estilo sansimoniano que apreciaba más los bienes materiales.

En nuestra época se advierte una gran presión de las profesiones sobre la ciencia. Podría decirse que la ciencia se profesionaliza cada vez más, sobre todo al hilo del desarrollo del saber aplicado, y que el saber motivado por sí mismo tiene menos consenso. Además muchas ve-

3. ORTEGA Y GASSET, J., "La rebelión de las masas" y "Misión de la Universidad".

ces las especializaciones y las profesiones complejas se rebelan contra sus valores superiores y las profesiones en general se sublevan oponiéndose al valor humanidad. Aunque en ningún caso la especialización radical es plausible, el valor que puede tener en la ciencia es relativamente mayor que la estima que le corresponde en las profesiones. La ciencia, inspirada más en la verdad, requiere menos orientación de conjunto y en cambio los valores profesionales exigen normalmente más apreciación de totalidad. Como los valores son atractivos en relación directa con su jerarquía el desconocimiento de los valores superiores corresponde a una decadencia del sentido misional de la profesionalidad. Dado que el sentido subjetivo de la responsabilidad está aún determinado por pautas de referencia individual y que no sabemos siquiera en qué medida es posible desarrollar un espíritu de responsabilidad conjunta, la actividad profesional colectiva de nuestro tiempo tiende muchas veces a debilitar el sentido de la responsabilidad. Puede hablarse así de una burocratización de las profesiones.

Asimismo, aunque parezca contradictorio, hay una creciente desprofesionalización motivada por el crecimiento del saber y por la masificación que dividen el trabajo entre una élite de creadores y una masa cada vez más sumergida en la rutina. Esta desmembración, pretendida en el área jurídica desde hace tiempo a través del monopolio de la justicia en manos del legislador, es ahora especialmente notoria en el campo de la medicina invadido muchas veces por el empleo irreflexivo de los específicos preparados a nivel industrial. Es cierto que tal vez esté en la sabiduría profunda de la historia que en esta época aprendamos la importancia de la realización

de los valores de manera general, pero no cabe duda de que todo lo valioso tiene también un despliegue de individualidad. Como las profesiones unen a la ciencia y a la técnica con el resto de la sociedad, si se disolvieran se produciría una diferenciación que tendría consecuencias muy graves. Encaminado a la realización de los valores mediante su actuación personal, el profesional es el más típico intelectual urbano. Quizás la relativa decadencia del papel del profesional pueda vincularse con el relativo agotamiento del papel antropológico de la urbe actual.

La profesionalización de la ciencia, la rebelión de las especialidades y de las profesiones y la desprofesionalización son expresiones del empobrecimiento de la vida del espíritu y del papel de protagonista del individuo. Su superación requiere comprender los valores propios de cada actividad y establecer las relaciones que permitan ubicarla en el panorama general de la vida valiosa. Se trata, en definitiva, de la vuelta a la filosofía *.

* V. una aplicación de estas ideas en CASTAGNINO, Juan M. "Una nueva definición de agrimensura por medio de los valores", Rosario, S.E.D.A., 1980.

NOTAS PARA UNA AXIOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD

I

Como fenómeno cultural la universidad significa la realización de un complejo de valores que urge analizar para entender y tratar de superar la crisis que afecta a la institución dentro del marco crítico general de nuestro tiempo; especialmente agudo en medios como el nuestro¹. La universidad es **cultura**, pero a través del tiempo ha pretendido realizar especialmente diversos valores: hay universidades dominadas por el servicio de la utilidad (profesionalistas); otras que se orientan con preponderancia radical de la verdad (cientificistas); otras persiguen la realización del poder ("políticas")², etc. Creemos que en las actuales circunstancias la universidad debe inspirarse directamente en el más alto de los valores a nuestro alcance, que es la **humanidad**. Se trata del órgano social de conscientización superior acerca del valor humanidad; co-

mo es obvio desde una perspectiva de espacio y tiempo determinada³.

Del valor humanidad se desprenden otros valores, cuya satisfacción es necesaria para la realización humana, y esta diversidad explica la existencia de las distintas **unidades académicas** que la componen: la facultad de Derecho se organiza con miras a la justicia; la facultad de Medicina corresponde a la salud; la facultad de Ingeniería pretende el valor utilidad a través de la materia; la de Arquitectura ha de orientarse a la belleza constructiva, etc. En la universidad todos estos valores son servidos mediante el valor verdad.

La referencia de la universidad al valor humanidad es decisiva para la **orientación** y **jerarquización** de los estudios que se desarrollan en sus diversas unidades académicas. La justicia, la salud, la utilidad, etc. valen en definitiva para la realización del hombre cabal, que se descubre al hilo de todos esos valores pero no es mera suma de todos ellos. Es así cómo el estudio del Derecho iluminado por la justicia resulta fundamental —a la luz de la sabiduría que destacaron los griegos— para la existencia de una verdadera universidad. Es difícil imaginar cómo se puede llegar a la humanidad sin la presencia viva de la justicia en la facultad de Derecho. Es imposible pensar una auténtica universidad sin facultad de Filosofía, donde se estudien los problemas fundamentales de la ubicación del

1. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Los criterios de valor y la crisis en el mundo jurídico", en "Jurisprudencia Argentina", 7-IV-1982.

2. Entendemos que la política no debe referirse en última instancia al poder sino a la convivencia (puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Derecho y política", Bs. As., Depalma, 1976).

3. Es posible v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Tarea de la cátedra de Introducción al Derecho", en "Juris", t. 41, págs. 289 y ss. y "Meditaciones sobre la tarea de la Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario", en dicha Revista, N° 1, págs. 31 y ss.

hombre en el cosmos. Sólo el denominador común de la humanidad permite los desarrollos **interdisciplinarios** y **supradisciplinarios**, que no deben confundirse con la mera multidisciplinariedad. La interdisciplinariedad y la supradisciplinariedad son valores fabricados, como las disciplinas mismas, pero cobran su deber ser último de los valores que integran las distintas disciplinas y culminan en la humanidad. Unicamente al hilo del complejo valorativo integrador de la universidad es posible el verdadero diálogo entre unidades académicas que es esencial a la institución. Se trata, por ejemplo, de la justicia para la salud, de la salud para la justicia, etc. La filosofía, penetración última en la humanidad, es imprescindible para cualquier estudio lúcidamente interdisciplinario o supradisciplinario ⁴.

II

La referencia al complejo valorativo —y no a la mera erudición— significa que los criterios generales orientadores de justicia, salud, etc. que se transmiten a través de la ciencia constituida deben ir acompañados de la verificación y la ampliación constantes mediante las valoraciones que se producen en la **investigación**. Sólo el valor —no las construcciones lógicas “muertas” que suelen denominarse “ciencia”— es constantemente exigente y muestra la insuficiencia de cualquier cúmulo de conocimientos. Si, v. gr. el Derecho se confunde con las leyes

4. Acerca de las relaciones entre facultades v. por ej. GOLDSCHMIDT, Werner, “**Justicia y verdad**”, Bs. As., La Ley, 1978, principalmente págs. 528 y ss.

y la Medicina se reduce a recetas, la actividad universitaria pierde esa dimensión permanente de investigación. A nuestro juicio la investigación requiere una “carrera” especial —como la que posee la Universidad Nacional de Rosario—, pero en modo alguno puede quedar limitada a ella. Nadie es universitario si no investiga, y el investigador de carrera es sólo quien vive ese despliegue de la vida universitaria como una vocación especial.

Como la conciencia en la realización de los valores ha de abrirse a las nuevas generaciones, la universidad debe desarrollar una tarea **docente** de alto nivel; pero dado que cada hombre es y debe ser valorativamente nuevo y mejor en cada situación es necesario educar permanentemente. Si la universidad no se remitiera al valor humanidad, que está constantemente abierto como un desafío ante cada hombre, podría contentarse con la tarea de formación limitada acerca de ciertos valores que se obtiene a través de la educación “de grado”, pero la referencia “universal” al valor humanidad hace imprescindible la educación **doctoral**. La educación es, obviamente, otra dimensión de la actividad de todo universitario, que no sólo ha de referirse a los demás sino a sí mismo. La educación universitaria es desde su comienzo también autoeducación, porque sólo cada hombre comprende su puesto único en el cosmos. El docente de “carrera” es sólo quien vive este despliegue de la educación como una vocación particular.

La comprensión de la universidad al hilo de los valores permite distinguir los métodos de investigación y los de exposición y docencia. Las investigaciones significan nuevas valoraciones del mundo real descubiertas respecto a situaciones determinadas. Cuando se intenta exponerlas, esas situaciones son diferentes aunque más no sea porque el mismo investigador varía en cada circunstancia y sobre

todo porque con frecuencia ya no se trata de la sola relación del investigador con el objeto sino de la vinculación con otras personas (por ej. los alumnos) que deben recibir la exposición. Las necesidades de una exposición individualizada para cada circunstancia de espacio, tiempo y persona hacen que nunca los criterios generales de exposición del libro reemplacen legítimamente al docente.

Al hilo del valor humanidad, sobre todo en su componente de utilidad, se comprende que no basta con el conocimiento que satisface el valor verdad y es necesario el accionar que se logra a través de las **profesiones**. Por eso la educación universitaria debe tener, entre sus diversas orientaciones, una proyección profesional. Sin embargo, un universitario que no investiga o no educa no es verdaderamente tal, pero la vida profesional es sólo una de las posibilidades de la vida universitaria. Al preparar para las profesiones la universidad conscientiza especialmente para la realización del deber ser ideal aplicado personal ("deber de actuar") que ha de surgir de las valoraciones de los distintos valores universitarios⁵.

Sólo con los valores propios de cada actividad universitaria es posible trazar los "perfiles" de los distintos partícipes de la vida de la institución: el **investigador**, orientado especialmente al desfraccionamiento de los criterios generales de verdad en la búsqueda de nuevas valoraciones; el **docente** inclinado en particular a la formación de la conciencia valorativa; el **alumno**, llamado por el reconocimiento del deber ser ideal puro de los valores, que debe aprender los criterios generales orientadores y

5. Puede v. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 5ª ed., Bs. As., Depalma, 1976, págs. 393 y ss.

madurarse para nuevas valoraciones, y el "**egresado**" —quizás mejor dicho "diplomado", pues de la universidad nadie debe "egresar"—, que debe satisfacer a través de sus actividades de investigación, docentes o profesionales la vocación axiológica propia del universitario. En términos generales el investigador se caracteriza por su aptitud para descubrir valoraciones; el docente por su conocimiento de los criterios generales orientadores y el alumno por su reconocimiento inicial de la valencia del valor.

Únicamente los valores pueden **motivar** la actividad universitaria para superar los obstáculos que se oponen a sus realizaciones, siempre de vanguardia en el campo de los valores que le toca encarar. Para la satisfacción de los valores que caracterizan a la vida universitaria es además necesaria la realización de valores relativos que se encarnan en la tarea **administrativa** y culminan en la eficiencia.

III

Como los valores se alimentan en **comunidad**, la universidad debe construirse comunitariamente: en lo interno, en relación con sus diversas actividades y áreas (facultades, departamentos, etc.), y externamente, en los lazos con el resto de la realidad social y las demás instituciones análogas. Es necesario que la idea comunitaria penetre en el espíritu de cada universitario. Cada uno debe aportar sus propios despliegues de valor y recibir los despliegues valiosos de los demás.

El reconocimiento de la universidad al hilo de la humanidad orienta a la continuidad de la institución en el resto de la **comunidad**. En el curso de la satisfacción de

los valores en general y de la humanidad en especial, con relación al marco espacial y temporal de una realidad social determinada, se comprende el **compromiso** recíproco que debe existir entre la universidad y el conjunto social respectivo. Es la especial apertura de la universidad para realizar los valores en general y la humanidad en especial el fundamento de la "autonomía" universitaria. Sólo una universidad humanamente "valiosa" puede ser cabalmente sentida como propia por la comunidad en que se desenvuelve. A la recíproca sólo una comunidad comprensible como tal atrae el compromiso de una verdadera universidad.

La inserción social de la universidad significa que ésta es un fenómeno **político**, o sea de "convivencia", cuyos valores superiores son la justicia y el amor, al servicio de los cuales deben desarrollarse los valores relativos respectivos, entre los que se destacan el poder, la cooperación, la elevación, la igualdad, la previsibilidad, la solidaridad y el orden. Para poder desenvolverse la universidad necesita cierto grado de apoyo en la realización de estos valores.

IV

En definitiva la universidad debe construirse sobre la base de la **integración** de los aspectos axiológicos de sus diversas actividades y de sus distintas áreas y fundándose en la **contribución** de todos los valores para la realización del valor humanidad⁶. Sin embargo, en nuestro tiempo

6. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "**Ubicación de la justicia en el mundo del valor**", en "Zeus", 11-III-1982.

es frecuente que ciertas actividades o áreas se arroguen el material estimativo que corresponde a otras, en clara subversión contra el valor humanidad, o que se destrocen los despliegues de un mismo valor. Puede decirse, en base a la experiencia cotidiana, que la administración suele desarrollar valores fabricados falsos que subvierten la misma eficiencia y los valores supremos de la universidad; la utilidad profesional se arroga muchas veces las realidades que corresponden a la docencia, encargada de la transmisión general de los valores universitarios⁷, y la docencia destroza el curso de los valores negando la apertura a nuevas valoraciones que significa la investigación. En la universidad pervertida que a veces nos toca vivir la legítima preeminencia investigación-docencia-profesión y administración es subvertida por el dominio decreciente de la administración, la profesión y la docencia.

Asimismo, sobre todo al hilo del positivismo, las áreas vinculadas al valor utilidad, como la Economía y la Ingeniería, se arrogan dignidades que corresponden, por ejemplo, a la justicia a través del Derecho, a la salud buscada por la Medicina, etc. y sobre todo a la profundización última de la ubicación del hombre en el cosmos, que corresponde a la Filosofía. También se observa la infundada identificación de la Filosofía con las "Humanidades", pasando indebidamente por alto que la humanidad es sólo el más alto de los valores a nuestro alcance, pero no el valor

7. Acerca del avance de la profesionalidad v. por ej. RIVACOBBA Y RIVACOBBA, Manuel de, "**Nueva crónica del crimen**", Valparaíso, Edeval, 1981, págs. 26/27; LATTUCA de CHEDE, Ada y CHAUMET, Mario E., "**La función de una facultad de Derecho**", en La Capital, 30 y 31-VIII-1982.

supremo, que es la divinidad —al cual debe proyectarse—, y que el universo no es una mera creación o fabricación del hombre, sino de Dios.

Por otra parte, como la universidad es una realidad social, sus valores suelen entrar en conflicto con los complejos políticos, con frecuente detrimento de los primeros; sea a través de la búsqueda de la "justicia" en la sociedad mediante el empleo de la universidad como mero medio de promoción de sectores sociales (arrogación de la universidad por la justicia) o por la pretensión del poder a través del sacrificio de los valores de la universidad (subversión de la universidad por el poder). En una comunidad como la argentina, frecuentemente escindida en un sector "culto", más vinculado con el extranjero y "universitario", y otro "populista", que suele tener sólo contacto marginal con la universidad, el compromiso entre universidad y nación es muy difícil. Sin embargo la tarea merece todos los esfuerzos ⁸.

8. Las relaciones entre universidad y comunidad general pueden entenderse al hilo de la **teoría general de los contactos de respuestas culturales** (puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "**Aportes para una teoría general de las respuestas jurídicas**", Rosario, Consejo de Investigaciones U.N.R., 1976).

La universidad es un marco donde con frecuencia se produce el fraude a la cultura, que consiste en el intento de vivir en un país con la cultura de otro. Como en todos los casos el fraude se consume principalmente a través de la contracción temporal y de la extensión espacial, apresurando o trasladando decisiones que así pierden por lo menos parte de su valor.

También la comunidad desarrolla cierto **orden público** cuyos contenidos la llevan —a veces con exceso— a rechazar los contenidos de la cultura universitaria.

SOBRE LA INTRODUCCION A LOS ESTUDIOS UNIVERSITARIOS *

I. La sugerencia de planteos filosóficos regionales como puntos de partida para los estudios científicos universitarios que motiva estas líneas nos lleva a analizar tres aspectos de su fundamentación: a) las razones de la relativa ausencia de ubicación cultural de las carreras científicas y de su necesidad, enraizadas en el pensamiento moderno; b) la conveniencia de que la formación cultural esté generalizada en los universitarios, y c) las posibilidades de recomendar el criterio introductorio de referencia.

II. La relativa ausencia de ubicación cultural de las carreras científicas y al mismo tiempo la conciencia de su necesidad enraizan en el espíritu que recibimos de la Edad Moderna. La característica fundamental de ese período fue la aparición del hombre como sujeto de la historia y centro del universo, y en relación con ella se formó una concepción humanista, entendida como extremismo de lo humano, que encontró en el hombre el origen y el fin de todo lo existente.

De resultas de esa concepción humanista se descubrieron —avanzada ya la Edad Contemporánea— los objetos culturales, dotados de un sentido humano valioso o des-

* Publicado en "La Capital" el 9-III-1976.

valioso y se ha llegado a comprender, superando su inicial contraposición con los objetos naturales, que en verdad son un modo de ser inherente a todo lo que se relaciona con el hombre. Quizás respecto a Dios, realizador del valor supremo de la divinidad, todo sea valioso, pero para el hombre, ser limitado que sólo tiene a su alcance el valor parcial humanidad y sus respectivas desmembraciones de verdad, justicia, salud, utilidad, etcétera, surgen —sépalo o no— aspectos valiosos o desvaliosos. Empleando una expresión hecha famosa por el filósofo del derecho Miguel Reale e ideas del profesor Werner Goldschmidt puede decirse que todo fenómeno relacionado con el hombre es cultural y tiene una estructura “tridimensional”, o sea, consta de una dimensión material o psíquica, otra lógica referida a ella y una tercera valorativa de las dos anteriores¹.

Pese a la notoriedad de su relación con el hombre y de las posibilidades de arribar a resultados valiosos o desvaliosos la ciencia en general y numerosas carreras científicas en particular han evidenciado fuertes resistencias a su situación en el campo cultural. Esto se debe en parte a concepciones preculturalistas, apegadas a una racionalidad aparentemente deshumanizada, y por otro lado a la distinción que acompañó al reconocimiento de los objetos culturales separándolos de los objetos naturales. Por otra parte, sea con conciencia de la ubicación cultural o sin ella, el pensamiento nacido de la Edad Moderna ha oscilado entre la “divinización” y la “subjetivización” de la ciencia y las carreras científicas.

1. REALE, “Filosofia do Direito”; GOLDSCHMIDT, “Introd. filosófica al derecho”.

La “divinización”, que denominamos “cientismo”, lleva a pensar en ellas como algo sobrehumano, de modo que se conciben “la ciencia”, “el derecho”, “la medicina”, “la ingeniería”, etcétera, con caracteres de objetividad, exhaustividad de posibilidades y natural imparcialidad. La actitud de confianza está patentizada con particular relieve en la hazaña de Colón, que se lanzó a su empresa fundado en la fe en sí mismo y en su ciencia contra los más arraigados preconceptos, y tuvo quizás su éxito más resonante en el descubrimiento del planeta Neptuno logrado merced al anuncio de Urbano Leverrier basado exclusivamente en el cálculo. Puede decirse que encontró su coronación intelectual en las divisiones de la historia del mundo culminantes —pese a su mayor o menor contenido humano— en el reinado de la ciencia (Turgot 1727-1781, Saint Simon, Comte).

La “subjetivización” de la ciencia y las carreras puntualiza su origen en el sujeto, la diversidad inalcanzable de posibilidades provenientes de los distintos sujetos y una insalvable parcialidad. Cada sujeto —individual o social— crearía su propia ciencia, su propio derecho, su propia medicina, etcétera. Tal vez la más categórica expresión de subjetivismo moderno esté dada por las palabras que explicaron la ejecución de Lavoisier “la República no tiene necesidad de sabios”. Quizás esta actitud subjetivista haya influido en las afirmaciones de Giovanni Battista Vico (1668-1744) que indicaban que el mundo civil hecho por los hombres debe explicarse por las modificaciones de nuestra propia mente y que la culminación de la historia de las naciones se alcanza en una etapa denominada “humana”. La impugnación moderna a las conquistas científicas tomó cuerpo en las ideas de Juan Jacobo Rousseau (1712-

1778) acerca de la corrupción de las costumbres por las ciencias y las artes.

Pese a que el conflicto entre el apego a la ciencia o a su origen humano es en última instancia resultado de tendencias permanentes en el hombre, creemos que la oposición no se ha presentado nunca con tanta intensidad como en el desarrollo del pensamiento moderno. Es cierto, por ejemplo, que en la antigüedad griega aparecieron esas inclinaciones en las sofocráticas opiniones de Platón (gobierno de los sabios) y las democráticas afirmaciones de los sofistas (el hombre es la medida de todas las cosas), pero esas concepciones no tienen continuidad con las nuestras y en definitiva la jerarquización platónica no se dirigía tanto a la ciencia en el sentido actual como a la filosofía.

Una vez reconocido el despliegue cultural de la ciencia y las carreras respectivas con sus posibilidades valiosas o desvaliosas, la superación de las tendencias divinizantes y subjetivizantes ha de admitir la posibilidad de objetividad como referencia a un mundo no creado por el sujeto, la inextinguible diversidad de posibilidades proveniente del carácter infinito del mundo y de las diferencias de los individuos y la ineludible toma de partido propia de tales actividades, que nada tiene de reprochable si se opta por las causas valiosas. Aprovechando una expresión de Sergio Cotta puede decirse que el juicio y la decisión se identifican, o sea que el producirse uno va siempre acompañado de la otra². En definitiva la ciencia acertada sirve al dominio del mundo para diferenciar e igualar a los hombres con miras a su personalización.

2. COTTA, "Itinerarios humanos del derecho".

III. Apenas planteado el interrogante acerca de la conveniencia de generalizar la conciencia cultural de los universitarios advertimos el acierto de la respuesta afirmativa. Es notorio que la personalización a que tiene derecho todo ser humano se logra sólo cuando es un realizador consciente de los valores y además nadie puede ser acabadamente útil al conjunto sin poseer capacidad valorativa. Aunque aparentemente las sociedades rutinarias podrían apoyarse con cierto éxito en criterios limitativos de la conciencia cultural, sobre todo teniendo en cuenta que la uniformidad relativa de las situaciones permite cierta concentración en la elaboración de criterios orientadores, esta generalización es necesaria en todos los casos. En el universo infinito todo es igual y todo es diferente, de modo que se ha de contar en todos los supuestos con criterios de valor constantemente renovados. Se debe evitar con la más amplia gama de recursos posible la caída en las desviaciones de las tres dimensiones de la cultura, o sea el "practicismo", el "logicismo" y las valoraciones "aprioristas". Todos conocemos o podemos imaginar fácilmente abogados que se apegan al trámite, a la norma o a las variaciones de justicia preconcebidas, médicos que se adhieren al estudio del síntoma, a la fórmula de tratamiento o a preconceptos de salud, ingenieros que miran particularmente al manejo de los materiales, al cálculo o a ideas preestablecidas de utilidad, pero todos sabemos que tales universitarios no pueden realizar la justicia, la salud o la utilidad.

IV. Resuelto el interrogante de la generalización de la formación cultural nos queda por saber si existe algún método a recomendar para lograr esa preparación. Es notorio que la ciencia de la educación puede darnos al respecto múltiples recomendaciones, pero aquí deseamos cen-

trarnos en el enfoque del planteo introductorio. Pensamos que la experiencia lograda en el campo jurídico a través de la asignatura "Introducción al derecho" puede ser de utilidad.

El dictado de este curso comenzó a mediados del siglo XIX y en la actualidad figura en la inmensa mayoría de los planes de estudios del mundo. Aunque los programas tradicionales se inspiran principalmente en una concepción enciclopedista, que reduce la materia a nociones elementales de las distintas ramas jurídicas (Derecho Constitucional, Penal, etcétera), en los últimos tiempos ha venido ganando terreno un planteo filosófico que se pregunta directamente por la esencia de lo jurídico. Este enfoque, más acorde con los propósitos antes señalados de formación de la conciencia cultural, responde en sus versiones más perfeccionadas que el derecho es un fenómeno "tridimensional" donde está particularmente en juego el valor justicia³.

Aunque reconocemos que la importancia del planteo introductorio cultural es mayor cuando es más fácil equivocar la senda del valor o el desvalor (como ocurre en el derecho, por pertenecer al reino de los valores de oposición), pensamos que en cada instante de la vida se producen opciones que un universitario debe realizar con particular conciencia, de modo que tal enfoque ha de ser tenido en cuenta en todos los campos.

Creemos que el planteo introductorio filosófico de cada área, que sugerimos, no puede ser sustituido por los estudios éticos que a veces se cursan principalmente en los

últimos años de las carreras. Nos parece que éstos —pese a su notoria conveniencia para otros fines— no están en condiciones de mostrar desde el comienzo de los estudios la unidad del objeto cultural a considerar: el problema del valor no es un agregado sino una manera de ser del objeto. Deseamos también señalar que no proponemos un enfoque de filosofía general, cuyo provecho depende de rasgos específicos de las distintas áreas. Aquí sugerimos centrar el interés en la estructura del campo de cada carrera.

V. Muchas otras razones podrían contribuir a fundamentar la sugerencia de estas líneas, pero creemos haber expuesto una de las más importantes. Sólo cayendo en los errores que combatimos podríamos ignorar que la sugerencia aquí formulada adquiere diferentes valores, según las áreas, los momentos, los lugares, etcétera. Sabemos que poderosos motivos de diversa índole —respeto a tradiciones legítimas, inconveniencia momentánea de discutir planes de estudio, peligros de sectarización, etcétera— pueden hacer recomendable la postergación o modificación de la introducción que sugerimos, pero nos parece que una solución de ese tipo debe estar constantemente presente como posibilidad en la mente de quienes en cualquier caso encaren la reforma de un "currículum" universitario.

Por lo demás, como en definitiva todo alumno puede y debe hacer su propio plan de formación personal, creemos que la inquietud señalada puede servir a cada ingreseante para comprender que por sobre todas las accidentalidades profesionales cada paso que dé en su vida será a favor o en contra de la realización especial de la humanidad que le toca concretar.

3. CIURO, "Panorama de los contenidos de la asignatura Introducción al Derecho..." y "Juris", 38, 273.

APOLOGIA DE LA VIDA *

Hace algunos meses decíamos que el hombre de nuestro tiempo es "amortal", o sea que ha perdido la conciencia de la muerte¹. Esta ignorancia es a nuestro parecer en último término resultado de la pérdida de la conciencia de la vida. Nuestra época, que ha extendido los límites cronológicos de la existencia humana y la ha dotado de innumerables apoyos materiales, la va privando sin embargo de su punto culminante: de la conciencia misma del vivir. Podría decirse que la muerte, quizás a punto de "morir", está logrando su victoria tal vez definitiva, porque también va "muriendo" la vida misma.

El hombre del tiempo actual, el que ha sustituido la "vida" de las llamas por la energía "muerta" de la electricidad; el que construye sus casas sin jardines ni cielos y va olvidando el celeste intenso de los días de sol y el verde múltiple de las hojas; el que ha cambiado la tracción animal por el automotor y ha asfaltado los caminos; el que ha reemplazado el canto de los pájaros y el alma de las cuerdas por el ruido de las máquinas, se ha rodeado de tantos elementos "muertos" que está acabando por introducir la muerte en su propia alma. La hu-

manidad actual ya no ama la aventura e intenta sustituir integralmente la espontaneidad de la vida por la planificación; reemplazar el Plan Divino, cuyo conocimiento es necesariamente limitado y cuyo contenido se va expresando en la espontaneidad, por el plan necesariamente limitado de los hombres.

El hombre contemporáneo ya no estalla en la tragedia ni se asoma al misterio de la poesía; ya no se desgarran en la metafísica ni tiende a integrarse en la perfección divina mediante la religión; ya no escribe una historia heroica e impredecible y está a punto de tener un futuro determinable por computadoras. La conciencia de nuestro tiempo produce cada vez menos trágicos, poetas y metafísicos y se apega cada día más a la frialdad mortal de la lógica; cada vez tenemos menos héroes y formamos más burócratas, terroristas y mandones de opereta. Como expresaba Saint-Exupéry "la vida consiste en la chispa creadora que enciende y de la que no hay lógica que pueda dar cuenta", pero nosotros hemos llegado a afirmar que la verdadera filosofía es sólo lógica².

En nuestro tiempo la vida misma se ha puesto al servicio de la muerte: los padres asesinan a sus hijos en el aborto y los hijos olvidan a sus padres en los asilos; ya no se prolonga la vida en el culto a los muertos ni se cree en una "vida anterior"; ya no se espera el paraíso por venir y no se adora a un Dios Resucitado. No es que nuestros muertos estén más muertos que los de las generaciones anteriores, sino que nosotros estamos menos vivos y no resistimos contra su muerte; no es que nuestro Dios

* Publicado en "La Capital" el 23-9-1977.

1. "La ignorancia de la muerte", La Capital, 4-4-77.

2. SAINT-EXUPÉRY, "Carnets".

deje de resucitar a cada instante sino que nosotros somos menos resucitables porque vivimos menos.

Cada época deja en sus grandes monumentos la expresión suprema de su conciencia: la Edad Antigua nos legó pirámides que elevaban sus vértices al cielo para marcar el repudio de la muerte; la Edad Media construyó imponentes catedrales que con sus torres y sus cruces señalaban en el espacio la profundidad del alma humana y la búsqueda de Dios infinito; pero nuestro tiempo, que ha encerrado muchas catedrales en selvas de cemento, ha de dejar enormes rascacielos que sólo elevan la chatura de sus techos sin espíritu coronados por las antenas que reciben el circuito limitado de la radio y la televisión. Quizás como advertía Rimbaud "ha llegado el tiempo de los asesinos"³.

Aunque comprendemos que el concepto de la vida en su totalidad es imposible porque "la naturaleza no puede resolverse en la conciencia"⁴, nos parece que lo vital es esencialmente imprevisibilidad y solidaridad. Esta esencial imprevisibilidad de la vida ha sido expresada por Thomas Mann diciendo que quizás su origen sea una "enfermedad" de la materia y también Unamuno desarrollaba la misma idea afirmando que la aparición del hombre se produjo cuando —desde el punto de vista animal— un mono antropoide tuvo un hijo verdaderamente enfermo. Expresaba asimismo Saint-Exupéry que "la vida es lo que tiende hacia los estados menos probables", y profundizando en lo hondo de lo vital la poesía de Conrado Nalé Roxlo rue-

ga a Dios "Señor nunca me des lo que te pida"⁵. La solidaridad esencial a la vida —que en modo alguno significa ignorar la "lucha por la existencia" (Malthus, Darwin)— se evidencia en el "equilibrio de las especies", pero en nuestro tiempo el hombre tiene más ciencia y menos conciencia del destino común del fenómeno vital sobre la Tierra. En definitiva la vitalidad consiste en la propia "trascendencia" del ser vivo⁶.

En el hombre, manifestación suprema de la vida, la imprevisibilidad se expresa en la elección y la solidaridad se corona en el amor. Quizás la humanidad del futuro pueda agotar las elecciones en una vida totalmente predeterminada, pero en esa predeterminación la vitalidad se extinguirá en el aburrimiento y el amor, que se alimenta de la diferenciación, será imposible. Entonces tal vez el ser humano habrá perdido su razón de ser en la Creación.

La elección supone un riesgo y es en la dificultad para asumirlo que se originan muchos de los temores de vivir. La aparente solución presentada por el lema "vivir peligrosamente" es falsa: el peligro por sí mismo es inaceptable y sólo puede ser asumido cabalmente cuando se lo comprende como un problema de seguridad en el paso a una vida más plena. Al hilo de los peligros corridos y comprendidos surge la experiencia como un singular valor propio de lo vivido⁷. Como afirmaba Bergson "la vida es precisamente la libertad que se inserta en la necesidad y la atrae a su provecho"⁸.

3. "Iluminaciones".

4. MANN, Thomas, "La montaña mágica".

5. "Carnets" cit.; NALÉ ROXLO, "Lo imprevisto", en "El grillo".

6. V. SPOERRI, Th. y P., "El arte de convivir".

7. V. DILTHEY, "Los tipos de concep. del mundo y su desarrollo...".

8. V. FERRATER MORA, "Diccionario de Filosofía", "vida"; también

El amor es la única manera de dar estabilidad y riqueza a la vida realizando de este modo el eslabón que nos corresponde en la cadena ascendente de la Creación. El problema más difícil de la vida estriba en nuestra transitoriedad y nuestra muerte y la única solución acertada es asumirlas mediante el amor. Decía Thomas Mann con gran acierto que "la muerte es digna de respeto como la cuna de la Vida, como el seno de la renovación" y que no debemos separarla de la vida haciéndola un argumento contra ésta; pero también afirmaba con notable profundidad que la única manera de asumirla debidamente es el amor⁹. En última instancia como lo viene destacando Paulo VI la perfección de la vida está íntimamente relacionado con la conquista de la justicia y del amor, productora a su vez de la convivencia en paz ("Si quieres la paz defiende la vida")¹⁰.

Una de las cuestiones que más desorientan frente a la vida es el dolor que suele acompañarla. El dolor es el reflejo de un mal, que puede ser "físico" o "moral". El primero es menos comprensible porque es en sí "ciego" y puede quedar en el dolor mismo, sin embargo todo dolor en definitiva encierra su explicación en el dolor moral para el crecimiento de la vida creadora¹¹.

Desde que Aristóteles pensaba en la vida como aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece por sí mis-

mo¹², su concepto se ha empobrecido y desgajado, circunscribiéndose sólo a lo espiritual o lo natural, al marco de la interioridad o de lo mecánico¹³. La vida en su conjunto no ha logrado tener una ciencia dedicada a su estudio y en lugar de ser tema central de la psicología, entendida en la antigüedad como saber acerca del principio de la realidad de los seres vivos, ha pasado a ser objeto de diversas disciplinas (la biología, la psicología, la política, etc.) que si bien prestan gran utilidad parcial ocultan en sus divisiones la unidad del proceso vital. Aunque ya en pleno siglo XIX Schopenhauer llegó a exaltar el deseo de aniquilación como resultado del dolor inherente a toda vida también ese deseo era una expresión "vital" de desasosiego¹⁴. En cambio en el siglo XX la conciencia vital se empobrece tan radicalmente que no es por azar que al anunciarse el ciclo, en agosto de 1900, muere profundamente enfermo del espíritu uno de los más grandes filósofos de la vida de todos los tiempos: Federico Nietzsche¹⁵.

A la luz del largo proceso de desintegración del concepto de la vida han ido mostrándose además sus grandes enemigos; los radicalizadores del "espíritu" contra la "materia" y los que apartan la "materia" del "espíritu", porque el ser vivo es materia que culmina en el espíritu; los idólatras del individuo aislado o de la totalidad absorbente de

BERGSON, "La evolución creadora", y "La conciencia y la vida" en "La energía espiritual".

9. Op. cit.

10. PAULO VI, lema Jornada Mundial de la Paz; CIURO CALDANI, "Derecho y Política".

11. V. por ej. MARITAIN, "...Y Dios permite el mal".

12. "Del alma", II.

13. V. FERRATER MORA, op. cit.

14. V. SCHOPENHAUER, "El arte de bien vivir"; HIRSCHBERGER, "Historia de la Filosofía", II; LAMANNA, "Historia de la Filosofía", IV.

15. V. por ej. NIETZSCHE, "Así hablaba Zaratustra"; HIRSCHBERGER, op. cit.

los seres vivos, porque la vida es convivencia, y los inmoladores del pasado, el presente o el futuro, pues la vida es profundización de los tres "tiempos" en una dimensión de eternidad. Para la decisiva "alegría del vivir"¹⁶ hay que creer, como decía Unamuno, que "hay un espejo de eternidad en que se suman, sin perderse unas en otras, las imágenes todas que desfilan por el tiempo"¹⁷. A la luz de la dimensión de eternidad no caben la alegría excesiva de la juventud ni la tristeza desmedida de la ancianidad; no hay lugar para el "ancianismo" de otras épocas ni para el "efebismo" desesperado de la actualidad; no hay sitio para la ansiedad ni para el aburrimiento que consumen la vida del hombre contemporáneo. Cada momento de la existencia tiene así su propia gloria; pero para creer firmemente en la eternidad es necesario creer en la eternidad de Dios. Decía Unamuno en la oración del ateo de su "Rosario de sonetos líricos": "Sufro yo a tu costa, Dios no existente, pues si tu existieras existiría yo también de veras".

No hemos de afirmar como Luciano de Samosata que "la vida es siempre dulce"¹⁸, pero tampoco pensamos a semejanza de Quevedo que "mañana serán espinas las que ahora rosas son"¹⁹. La sabiduría consiste en hallar lo dulce de la vida, pues las rosas no son menos rosas porque mañana vayan a ser espinas. Baruch de Spinoza expresaba con acierto que la sabiduría de un hombre libre no es

una meditación referida a la muerte sino acerca de la vida²⁰.

Ningún tipo de hombre ha tenido en la historia un sentido tan amplio —tan desbordantemente trágico— de la vida como el hombre Occidental, aunque no es por azar que puede hablarse ahora con relativo acierto de la decadencia de la cultura de Occidente. No cabe duda que para un hombre que ha "vivido" tanto, que se encuentra amenazado por la masificación y que quiso afirmar su vida dando muerte al mismo Dios, la vida cabal se ha tornado difícil de querer. Sin embargo confiamos en que los "peligros totales" de la predeterminación y el egoísmo, que acabarían con la misma vida humana, no serán los últimos, los de la caída final, si comprendemos debidamente que en la vida ocurre la más alta realización del Universo y del Plan Divino.

La genialidad del poeta castellano nos enseñó en una época heroica que "la vida es sueño" y el quizás ateo Lucrecio nos pregunta desde hace siglos ¿para qué vivir?²¹; pero hoy urge recordar que cada momento de la vida es un destello eterno de la Creación que debemos preservar en todo instante²².

16. Puede v. MARDEN, O. S., "La alegría del vivir".

17. "Del sentimiento trágico de la vida".

18. "Diálogo de los muertos".

19. "El Parnaso español" ("Letrillas").

20. "Ética", IV, LXVII.

21. CALDERON DE LA BARCA, "La vida es sueño"; LUCRECIO, "De la naturaleza de las cosas", "Oeuvres complètes" y BERGSON, "Lucrecio".

22. TEILHARD DE CHARDIN, por ej. "La aparición del hombre" (rec.).

NOTAS AXIOLÓGICAS SOBRE LA VIDA HUMANA

(Niñez, juventud, edad adulta, ancianidad y vejez)

Pese al biologismo con que suelen apreciarse las etapas de la vida es importante comprender su significado axiológico, que frecuentemente no coincide con las nociones biológicas. Desde el punto de vista axiológico la vida significa la realización de valores y en última instancia del valor natural **humanidad**, del que todos los otros valores a nuestro alcance —naturales y fabricados— se desprenden. Desde esta perspectiva la vida no es el mero despliegue de la humanidad que "es", sino la realización de la humanidad que "**debe ser**".

Como el complejo valorativo que se desprende de la humanidad es infinito, la vida presenta la posibilidad de **integración** de infinitas posibilidades valorativas en las que, a medida que se desciende en nivel, aumenta nuestra legitimidad de elección. No es legítimo descartar la realización del valor humanidad o de los valores justicia y amor, pero sí podemos elegir más legítimamente entre el poder y la cooperación —sin desconocer la preferencia de la segunda— y llega un momento, cuando se trata de valores fabricados, en que la legitimidad de elección es total (v. gr. es igualmente valioso ser un buen jugador de tenis o de baloncesto).

Axiológicamente hablando, la niñez significa la adquisición de valores que para el sujeto, por su relativa inautenticidad de reconocimiento, tienen, frecuentemente el significado vital de valores **fabricados**; la juventud corresponde al tiempo vital de los valores **naturales** y de elección de valores fabricados, y la edad adulta significa la consolidación de esos valores fabricados. A partir de este momento de edad adulta se abren dos posibilidades: la ancianidad, en que se retorna a los valores naturales, y la vejez, en que el apego a los valores fabricados llega a la exageración en los valores falsos. Tal vez esto no sea ajeno a que la sabiduría popular diga que los jóvenes y los "viejos" ("ancianos") dicen "la verdad" (reconocen más plenamente los valores). En la juventud predomina la adhesión a los valores naturales absolutos, como la justicia y el amor, con frecuente detrimento de los valores naturales relativos del orden y la coherencia que, en cambio, van ganando terreno en la edad adulta hasta llegarse a la ancianidad a una vuelta al apego a los valores absolutos o a la vejez, con la adhesión desmedida a los valores relativos. El complejo axiológico es particularmente tenso en la juventud, pero cuando ésta es biológica, la vida por delante abre posibilidades para su realización que atenúan la tensión. Cuando el complejo axiológico funciona con demasiadas tensiones suele conducir al autosacrificio, y cuando le falta tensión el vacío valorativo lleva al suicidio.

Los valores poseen, como tales, tres despliegues: **valen**, **valoran** y **orientan** mediante criterios generales orientadores. Pese a la necesidad de comenzar la educación valorativa a la mayor brevedad, la niñez axiológica consiste en la adquisición del valor a través de criterios generales orientadores transmitidos; la juventud significa mayor posibilidad de valoración y es el tiempo crítico en

que se discuten los criterios adquiridos, pero la falta de conocimiento de la complejidad del material estimativo suele conducir al apresuramiento en la formación de criterios generales; la edad adulta significa la posesión de criterios generales orientadores propios, y de ésta se puede pasar a la ancianidad en que la diversidad de las situaciones vividas y la proximidad de la muerte, como situación crítica por excelencia, conduce a la crisis de los criterios y al nuevo apego a las valoraciones o a la vejez, en que a veces se presta adhesión ciega a los criterios generales orientadores, y, en otros casos, la crisis llega a corroer los criterios sin abrir camino a las valoraciones (es decir, conduce al escepticismo). Las valoraciones evidencian un **deber de actuar** (debe ser ideal aplicado personal) que los jóvenes suelen exagerar, creyendo que les corresponde cuando no lo tienen, y los viejos suelen ignorar, pudiendo pronunciar a veces hermosos discursos sobre el deber ser actual (deber ser ideal aplicado impersonal) sin reconocer que les corresponde a ellos un deber de actuar.

En colectividad los valores resultan "**pantónomos**" (pan = todo; nomos = ley que gobierna) y sólo pueden aprehenderse y realizarse mediante fraccionamientos. La niñez es una etapa de desorientación en que el constante "por qué" lleva a la búsqueda de la técnica del fraccionamiento; la juventud es la etapa vital más desfraccionante —a veces limitada por la ignorancia y la impotencia—; la edad adulta se inclina más a los fraccionamientos productores de seguridad, y luego se abren las posibilidades de la ancianidad en que el fraccionamiento cede ante la sabiduría o la vejez en que se insiste cada vez más en enérgicos fraccionamientos que llegan a hacer de la seguridad un valor en sí. A medida que avanza el curso bioló-

gico de la vida se va pasando de las posibilidades de desfraccionamiento del **futuro** a las mayores posibilidades de atender al **presente** y al **pasado**.

En la niñez la **aristocracia** de los demás fundamenta la autoridad, pero luego nuestro propio crecimiento moral, científico y técnico va aumentando nuestros caracteres aristocráticos a través de la juventud, de la edad adulta y de la ancianidad. Urge recordar que muchas veces se ha sostenido y se sostiene —no sin cierto fundamento— la aristocracia de la humanidad vivida a través de la edad para defender el gobierno de los ancianos (gerontocracia) o por lo menos requisitos de edad mínima para el desempeño de ciertas tareas.

El transcurso de la vida debe corresponder al crecimiento de nuestras posibilidades de **creación** enriquecida por la experiencia; pero siempre se corre el riesgo de caer en la **rutina** que caracteriza axiológicamente a la vejez. Si el hombre fuera una realidad meramente biológica no habría dudas que la niñez y la juventud valdrían más que la ancianidad, pero como la vida tiene un despliegue axiológico es imposible sostener que el valor incorporado es menos significativo que el valor a incorporar. Sólo una sociedad materialista puede estimar al hombre sólo por sus posibilidades biológicas. En nuestro tiempo se porfía en confundir la ancianidad, que puede ser la culminación de la humanidad, con la vejez que es su decadencia, y creemos urgente reconocer que es insuficiente lo que se hace para evitar que los últimos años de la vida sucumban ante los riesgos del envejecimiento axiológico. El Derecho y la Política en general deben hacerse cargo de la **realización plena de la ancianidad**.

También al hilo de la vida se debe pasar de la adhe-

sión y la mera imposición a la negociación y el proceso, como respectivas **formas** de llegar a los actos autoritarios y autónomos, y de la intromisión y la fanatización a la casación y la estimación, como formas de arribar a los actos de equiparación y de jerarquización. La adhesión, la mera imposición, la intromisión y la fanatización sólo son relativamente admisibles en la niñez.

Sólo en la niñez se fundamenta el **humanismo** intervencionista en que la fórmula de nuestra personalización es impuesta por los demás (con miras a nuestra propia realización), pero a medida que se desarrollan nuestras posibilidades vitales —únicas, iguales y comunitarias— es legítimo que cada uno elija su fórmula personal mediante la práctica del humanismo abstencionista. En las primeras etapas de la vida la realidad conduce a una afirmación de la **igualdad** que en el transcurso de la temporalidad —o sea el tiempo axiológico— va abriendo campo a la **unicidad**. La ancianidad como culminación de la temporalidad lleva al hombre a su máxima unicidad, pero la vejez —es decir la decadencia axiológica— conduce otra vez a la igualdad. Al hilo de la **comunidad** de todos los hombres —pasados, presentes y futuros— la importancia de las etapas se equilibra.

Aunque en todas las etapas de la vida urge la personalización mediante la **protección** y la **agregación**, respecto a los demás individuos, a uno mismo y “lo demás”, los extremos biológicos de la vida son amenazas de “lo demás” que requieren especial atención porque ponen al individuo a merced de ataques en todos los sentidos señalados. En especial —como ya adelantamos— urge proteger al joven y al viejo mediante la aceptación de sí mismos, cuya falta puede conducir a la frustración y al suicidio.

No nos cabe duda que los conflictos **generacionales** son sobre todo conflictos axiológicos que se deben interpretar al hilo de las líneas de meditación que anteceden. Al hilo del desconocimiento del significado vital debido de cada momento pueden ocurrir desviaciones perversas de la edad. La niñez y la juventud son las grandes reservas del descubrimiento, en tanto que la “madurez” consiste en definitiva en la capacidad de reconocer la plenitud valorativa que corresponde a cada situación vital, descartando los valores falsos. Quizás Dios, en su infinita Sabiduría, quiera que a través del juego y del reemplazo de las generaciones se evidencie la riqueza axiológica infinita de la humanidad.

LA IGNORANCIA DE LA MUERTE *

Cada época tiene sus propias grandezas y pequeñeces y entre las mayores deficiencias de la nuestra está la ignorancia de la muerte, que es en definitiva una falta de conciencia de la vida. El hombre del tiempo actual no ha conquistado la inmortalidad, no ha vencido a la muerte como fue el viejo sueño del pensamiento occidental, ni ha aceptado su mortalidad con la resignación del oriental, sino que se ha hundido en la "a-mortalidad", que ignora la muerte y es la más empobrecedora de las soluciones.

Aunque es verdad que nadie puede "vivir" su propia muerte, la vivencia de la muerte es para el hombre una realidad inevitable que según sus diversas manifestaciones da características propias a cada estilo de vida. Entre los estilos con conciencia de la muerte hay algunos que la aceptan y otros que la rechazan con sed de inmortalidad. A su vez tanto la aceptación de la mortalidad como la búsqueda de la inmortalidad pueden referirse a la totalidad del ser o a aspectos parciales: los egipcios, por ejemplo, asociaron la inmortalidad del alma con la inmortalidad del cuerpo; Platón fue el primer gran expositor de la inmortalidad del alma desde el punto de vista filosófico; Voltaire

la fundamentó como necesidad práctica para el buen comportamiento humano ¹ y en el siglo XIX Bakunin la rechazó con especial energía aduciendo que al hacer infinito al individuo quiebra las bases de la solidaridad ².

Estas actitudes de aceptación de la mortalidad, sobre todo con miras a la inmortalidad del alma, han conducido a radicalizaciones, como las de los místicos cristianos que han deseado su propia muerte ("muero porque no muero") ³ y en otros casos, en cambio, la búsqueda de la inmortalidad del cuerpo ha llevado al sacrificio de la inmortalidad del alma (doctor Fausto) ⁴. A veces se busca la supervivencia en el prójimo, como en el caso del Rodrigo Arias de "Las mocedades del Cid" ⁵, que murió exclamando "¡Muera yo; viva mi fama!", y otras en cambio se acepta la muerte como en el "Bruto el menor", de Leopardi, que concluye "piérdanse mi nombre y mi destino". Opuesta a estas actitudes —pero distante también de la ignorancia del hombre actual— es la "casi negación" de la muerte del pensamiento oriental tradicional que, según el testimonio de Tagore ⁶, no encuentra oposición esencial entre la vida y la muerte porque considera que la vida es inmensa. Entre estas concepciones que no ignoran la existencia de la muerte pueden señalarse en última instancia las que identifican la muerte humana con la de los demás seres (concepciones "naturalistas"), las que le reconocen

1. "Cartas filosóficas".

2. "Dios y el Estado".

3. Santa Teresa de Jesús.

4. MARLOWE, LESSING, GOETHE.

5. GUILLEN DE CASTRO.

6. "Sadhana".

* Publicado en "La Capital" el 4-IV-1977.

particularidades (visiones "humanistas") y las que la identifican con el "fin del mundo" (concepciones "apocalípticas"); en definitiva se revelan así los distintos enfoques acerca de la vida y del "puesto del hombre en el cosmos" (Max Scheler).

Por su parte la tendencia a ignorar el problema de la muerte es también milenaria —ya Epicurio nos recomendaba especialmente desprendernos del temor ante ella— pero es en los albores de la Edad Contemporánea cuando empezó a adquirir particular importancia: Spinoza, Locke, Voltaire y La Mettrie desde distintos puntos de vista enseñaron la necesidad de desentendernos de la cuestión. La Mettrie nos decía en "El hombre máquina" que no sabiendo sobre nuestro destino más que sobre nuestro origen debemos someternos a una ignorancia invencible esperando la muerte felices, sin temerla ni deseirla. Avanzado el siglo XX, Jean-Paul Sartre radicalizó el planteo filosófico afirmando que no podemos siquiera esperar la muerte, ni realizarla, ni proyectarnos hacia ella porque no tiene cabida en el ser⁷. Puede decirse que la visión "apocalíptica" de la muerte que tuvo su más alto exponente en el "Fausto" de Goethe; las radicalizaciones del siglo XX que con Schopenhauer enseñaron que la vida no es nunca bella y con Nietzsche afirmaron la voluntad de poderío y la presencia imponente del problema en las dos guerras mundiales y en la amenaza atómica, han hecho "estallar" la cuestión por una excesiva disparidad entre los deseos y las soluciones. El hombre que en el siglo XIX "dio muerte" a Dios, comprende que entonces tampoco él merece la inmortalidad que tanto anhela y prefiere desentenderse del

asunto. El siglo XX ha compensado la marginación de la inmortalidad de ultratumba con la "amortalidad" de un imaginario paraíso en la Tierra.

Con la salvedad propia de las grandes generalizaciones es dado afirmar que el pensamiento oriental tradicional vivió la muerte como disolución en el cosmos y encontró la paciencia; la Edad Antigua tuvo la muerte como tragedia y halló el heroísmo; la Edad Media la vivió como mortificación y descubrió la santidad; la Edad Moderna la vivenció como trascendencia y arribó al humanismo, y la Edad Contemporánea, que a veces la tuvo como disolución o como transferencia⁸, ha concluido en su ignorancia, desembocando en las confusiones materialista y colectivista. La alienación materialista que hoy predomina en Occidente y la alienación colectivista que impera actualmente en Oriente son dos soluciones falsas al problema de la muerte —y por ende de la vida misma—: la muerte es algo personalísimo, que no podemos evitar ni transferir; los objetos y los demás seres humanos pueden vivir de nosotros pero no por nosotros. Quizás algún día el hombre venza a la muerte de manera definitiva —lo que es indudablemente deseable— pero entonces, no cabe duda, el ciclo de la especie humana estará terminado⁹.

Nuestra época tiene la gloria de haber hecho más que ninguna para superar el problema de la muerte corporal, pero ha llevado su repudio de la muerte hasta ignorar la cuestión y ha caído víctima de lo que pudo ser su carta de triunfo: mientras seamos mortales debemos tener con-

7. "El Ser y la Nada".

9. V. no obstante: Sto. TOMAS DE AQUINO, "Suma teológica".

8. SCHELLING, SAINT-SIMON, COMTE, SCHOPENHAUER.

ciencia de la muerte. Del mismo modo que la fe se forma con la duda, la esperanza con la desesperanza y la caridad con el egoísmo, la vida sólo se afirma con la muerte que nos identifica, nos protege y nos eleva. El hombre "amortal" carece de conciencia del tiempo —es "acrono"— porque no puede apreciar la irrepitibilidad de cada instante enmarcada por la muerte; es radicalmente igual a todos los demás seres porque carece del espejo de su propio fin para apreciar y formar su individualidad y es violento porque busca desesperadamente encontrarse con la muerte que ha perdido.

La ignorancia de la muerte nos conduce en definitiva a la pérdida de la convivencia que surge de la realización de la justicia y el amor. Quien no puede apreciar la irrepitibilidad de cada situación y que el porvenir puede no estar a su alcance no se halla en condiciones de comprender las dificultades de la justicia, que en su perfección se proyecta sobre la totalidad del pasado, el presente y el futuro. El que ignora la muerte se considera autosuficiente y no requiere la agregación que culmina en el amor: quien no ha de morir no puede llorar; quien no llora no puede reír y quien no llora ni ríe no es capaz de amar. Es principalmente por esto que ahora casi no se llora a los muertos, porque para llorarlos es necesario sufrir también con la de ellos nuestra propia muerte y los hombres de nuestro tiempo no tenemos arraigada la conciencia de la muerte. Puede decirse que el siglo XX se ha decidido a matar a sus muertos para no saber de la muerte de los vivos, pero como expresaba Gabriela Mistral —refiriéndose al hombre pleno— "los huesos de los muertos pueden más que la carne de los vivos".

Es por su ignorancia de la muerte que el hombre de

nuestro tiempo no puede comprender las grandezas y pequeñeces de la vejez y vuelve la mirada deslumbrada a la juventud, que por no saber nada de la muerte suele saber todavía poco de la vida. Se ha dicho con acierto que se llega a la edad madura al llorar la muerte por primera vez y el hombre "amortal" de nuestros días procede casi siempre con la irresponsabilidad —con la gloriosa irresponsabilidad— de un joven. Afirmaba Cicerón que "la temeridad es más propia de los mozos y la prudencia de los viejos"¹⁰, pero el mundo necesita de esa "temeridad" y esta "prudencia" para vivir la vida plena¹¹.

Sólo quien sabe poner la muerte como barrera última contra sus pequeñeces y desvíos puede conservar su lugar en el universo: quizás sea esta la explicación de la prolongada y reveladora existencia de leyendas como la de Santa Lucía, según la cual la virgen se habría arrancado los ojos para evitar un amor indigno¹² (conc. Mateo, V. 29-30). En última instancia sólo quien compara la pequeñez de su ser mortal con la inmensidad de la muerte puede hallar la moral: decía Víctor Hugo y repetía Bécquer que "los sepulcros son las raíces del alma", y Erich Fromm puntualiza que "nuestro problema moral es la indiferencia del hombre consigo mismo"¹³. El hombre "amortal" es profundamente amoral.

La "muerte amiga" de que nos hablaba Rilke, en la que llegamos a "ser" plenamente porque ella "ya no se

10. "De la vejez".

11. V. SCHOPENHAUER, "El arte de bien vivir".

12. BUTLER, "Vida de los santos".

13. "Ética y psicoanálisis".

ve en el trance de morir"¹⁴, es parte del misterio que origina la poesía. Si se ignora la muerte, el dolor de Troya por la pérdida de Héctor, la majestad de ultratumba de "La Divina Comedia", el "polvo enamorado" de que nos hablaba Quevedo, la angustia de Hamlet y la soledad de la niña de Bécquer habrán perdido su sentido: el hombre "amortal" acaba por ser "apoético".

Pese a que en los comienzos de la cultura de Occidente Platón llegó a decir que la filosofía es una meditación de la muerte¹⁵ y que más tarde Cicerón hizo de ella el tema fundamental de sus estudios filosóficos¹⁶, en la alborada del tiempo actual Benito de Spinoza expresaba que "un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte"¹⁷. Precisamente al concluir la Edad Contemporánea, Miguel de Unamuno se vio precisado a protestar contra esa pérdida de la conciencia de la muerte, conceptualizando al hombre como un ser que piensa en que ha de morir¹⁸ y Max Scheler lamentó esta "amortilidad" como una carencia de nuestro tiempo¹⁹. Por su parte, Heidegger llegó a hablarnos de un "ser para la muerte"²⁰. El hombre "amortal" no tiene conciencia filosófica plena.

Dado que ninguna religión adora como el cristianismo a un Dios que ha muerto, el hombre "amortal" de nuestro tiempo es profundamente acristiano. De todos los cultos

de la liturgia cristiana, el que menos vive en la conciencia del hombre actual es el del Miércoles de Ceniza, pero sin Miércoles de Ceniza jamás habrá Viernes Santo ni Pascua de Resurrección.

Estamos lejos de creer que la vida sea un aprendizaje de la muerte²¹ y quizás sea verdad que "la vida siempre es dulce"²², pero aprovechando las enseñanzas de Miguel de Unamuno podemos afirmar que los seres humanos sólo somos posibles en "agonía" (lucha) constante entre la vida y la muerte. Quizás únicamente debamos decir como Ifigenia en Aulide: resuelta está nuestra muerte y queremos que sea gloriosa²³. Nos parece difícil predecir cuál ha de ser el destino de la "amortilidad" característica de nuestro tiempo, pero estamos de acuerdo con Quevedo²⁴ en que nosotros "somos" nuestra muerte: quien dé la mejor respuesta al problema de la muerte merecerá decidir el futuro de la vida y si la muerte "muere" —sea a la manera materialista o a la colectivista— ella habrá triunfado definitivamente. Podemos decir que ya no nos "sublevamos"²⁵ contra la muerte ni la tomamos como una "bendición"²⁶ pero "mientras tanto, es la víspera"²⁷.

14. "Elegías de Duino".

15. "La inmortalidad del alma".

16. "Cuestiones tusculanas".

17. "Ética".

18. "Del sentimiento trágico de la vida".

19. "Muerte y supervivencia".

20. "El Ser y el Tiempo".

21. PLATÓN, "La inmortalidad..." cit.

22. LUCIANO, "Diálogo de los muertos".

23. EURÍPIDES.

24. "Los sueños".

25. RIMBAUD, "Una temporada en el infierno".

26. "En Vos confío".

27. RIMBAUD, op. cit.

EL TIEMPO DE LA DESESPERANZA *

El hombre es un ser que espera. Quizás parafraseando palabras de Aristóteles pueda decirse que un ser que no espera es menos que un hombre, o sea un animal inferior, o más que un hombre, es decir un dios¹. Sin embargo, el tiempo actual puede caracterizarse como la época de la desesperanza². No de la desesperación, que es angustia vital de la esperanza, sino del aletargamiento de la espera.

La esperanza es una actitud vital diferente de la expectativa, que es su proyección concreta hacia determinado bien; del optimismo, que es la inclinación a considerar las cosas en su aspecto beneficioso y de la ilusión, que es la expectativa infundada. También es distinta de la confianza y de la seguridad porque se integra con cierto temor de que el bien esperado no ocurra (o por lo menos de que el mal rechazado acontezca). Cuando la esperanza no teme es confianza y ésta junto al temor que no espera

componen la seguridad³. Una vieja tradición apoyada en los estoicos, en Spinoza⁴ e incluso en algunas frases de Goethe, en Camus⁵ y en Hofmannsthal, basada con frecuencia en ese ingrediente de temor de toda esperanza, sostiene que la felicidad se logra renunciando a ella o que es necesario limitarla. Se trata, evidentemente, del abandono de las expectativas, porque la esperanza, aunque sólo sea de una elección acertada es irrenunciable y aun así la afirmación es errónea porque en las expectativas se concreta la alegría del vivir. El hombre de la actualidad ha caído en el adormecimiento de la esperanza porque adora la seguridad y cuando no la alcanza se refugia en la búsqueda del riesgo: su sensibilidad empobrecida es ajena a la exquisitez de la esperanza.

Cada instante de nuestra vida se caracteriza por una manera de ser de la esperanza. Al hilo de la espera se comprende la gravedad de los delitos y de las penas que la comprometen globalmente, como son el homicidio y la pena de muerte, o que la afectan de manera exagerada, como ocurre en la usura y en las sanciones a perpetuidad. Este es el tema que inmortalizó en varias de sus obras Fedor Dostoievski⁶. Asimismo la tensión entre la expectativa y la esperanza contribuye a explicar numerosas respuestas jurídicas, como la prescripción, sobre todo cuando es liberatoria, el indulto, etc. A su vez las enfermedades se dividen, en profundidad, en dos grupos: las que

* Publicado en "La Capital", 19 y 20-III-1978.

1. "Política".

2. V. URDANOZ, T., (O. P.), Introd. al Trat. de la Esp. de Sto. Tomás; asimismo PIRONIO, E. E. (Mons.), "Tiempo de esperanza"; sobre esperanza en general, también BOLLNOW, O. F., "Filosofía de la esperanza"; PIEPER, J., "Las virtudes fundamentales".

3. DESCARTES, "Las pasiones del alma".

4. "Ética".

5. "El mito de Sísifo".

6. "Crimen y castigo"; "Recuerdos de la casa de los muertos".

permiten y las que mutilan la esperanza. Es éste el marco en que Solzhenitsyn colocó su "Pabellón de cáncer".

Las expectativas pueden existir en un "tiempo cerrado", pero la esperanza corresponde a un "tiempo abierto"⁷ y aunque a veces la espera requiere planificación, ésta debe tener conciencia de que ha nacido de la esperanza que le lleva siempre ventaja⁸. Todo orden de cultura guarda relación con un orden de la esperanza y la extinción de este orden —como la que parece producirse en nuestros días— significa, cuando es real, el fin de una civilización. Cuando las civilizaciones nacen su orden de valoraciones es fuerte y su esperanza tiene una proyección amplia, pero a medida que envejecen sus valoraciones pierden fuerza y el alcance de la espera se reduce.

En los comienzos de nuestra cultura el cristianismo revitalizó la herencia de esperanza de la religión judía⁹ confirmando la fe en la resurrección de los muertos y en la vida del mundo futuro; aunque quizás más dominada por la fe, la Edad Media esperó conforme al principio cristiano basándose en la providencia del Creador aún más allá de la muerte; la Edad Moderna y el siglo XIX centraron cada vez más la esperanza en el devenir de la humanidad en la Tierra y hoy la esperanza ha sido devorada por las meras expectativas de bienes materiales. Nuestro siglo paga ahora las consecuencias de haber engendrado las utopías más desmesuradas de la historia y hoy es más justificada que nunca la pregunta de Teilhard de

Chardin acerca de qué hemos hecho de la espera¹⁰. El tiempo actual conoce una fe más o menos firme —aunque no siempre referida a causas dignas— y exalta la caridad a veces incluso a nivel de extinción de los caracteres individuales pero ha adormecido la espera¹¹. Así como el saber puede debilitar a la sabiduría nuestras expectativas han empobrecido la esperanza. A la Edad Media, que puede denominarse la edad de la fe, le siguieron las Edades Moderna y Contemporánea, a las que es dado llamar edades de la esperanza y hoy a éstas le sucede un período que quizás pueda ser nombrado como edad de la caridad. La diferencia más importante es la limitación, primero humana y luego sectorial, que caracteriza a las virtudes de los sucesivos períodos.

Al hilo de la espera se fortalece la paciencia y se alimenta el entusiasmo. De aquí que la humanidad actual, que sólo tiene expectativas, pueda ser caracterizada tan frecuentemente por la impaciencia y la apatía. La desesperación que acompaña a las crisis vitales de la esperanza está cada vez menos presente en la vida del hombre medio contemporáneo que, por haber desertado del camino de las lágrimas, parece haber perdido también la meta de la felicidad. Si no hay esperanza la historia como proyección de futuro es imposible; la libertad es utopía y la decisión es engaño; el amor no perfecciona¹², la reden-

7. BOLLNOW, op. cit.

8. V. MOLTMANN, J., "Esperanza y planificación".

9. KONIG, F. y otros, "Cristo y las Religiones de la Tierra"; MOLTMANN, J., "El experimento esperanza".

10. "El medio divino".

11. Sobre la esperanza como virtud teologal v. por ej. Sto. TOMAS DE AQUINO, "Suma Teológica", 2-2, q. 17 y ss.

12. V. SCHALDENBRAND, "El tiempo, el yo y la esperanza: una interpretación intersubjetiva", en "El fut. como pres. de una esp. compartida".

ción es estéril y la emulación se hace envidia¹³; la religión se extingue y la conciencia de la vida y de la muerte pierde nitidez. Cuando las expectativas adormecen la esperanza la vida se disuelve en una "carrera" sin sentido humano y las edades de nuestra existencia ocultan su verdadero valor. En el reino de la mera expectativa los jóvenes son necesariamente más valiosos que los viejos, pero en el marco de la esperanza todo instante tiene su específico valor. Según decía Schiller la esperanza "aparece del niño a las miradas", "encanta con prestigios al adulto", "al encorvado anciano aún sonrío" y también "sobre la losa su fulgor enciende"¹⁴. La verdadera medida de un alma está dada por la de su esperanza: Gabriel Marcel llegó a expresar que ella es tal vez la materia de la que está hecha nuestra alma¹⁵.

Las sociedades desesperanzadas son radicalmente totalitarias y el más grave peligro de todos los totalitarismos, sean de cualquier signo que fueren, consiste en que necesitan el adormecimiento de la esperanza en su auténtico sentido global. La desesperanza es por naturaleza belicosa, porque las meras expectativas en que se disuelve son normalmente contrapuestas y sólo la espera es patrimonio moral común en que coincide toda la humanidad¹⁶. La espera es la única orientación para comprender que los

demás no son el infierno y que la guerra de todos contra todos es locura.

Los grandes destructores de la esperanza han sido el excesivo apego a la materia; la adhesión exclusiva a la razón que mata el entusiasmo y la desviación de algunas orientaciones espiritualistas hacia un misticismo quietista. La espera se puede empobrecer por excesivo apego a las cosas o por desconocimiento de los propios méritos¹⁷ y, como los extremos suelen coincidir, no debería extrañarnos que de la primera causa osciláramos a la brevedad a la segunda. Todo el que se aferra a un valor desbordándolo de sus alcances naturales en detrimento de los otros valores, sea en lo económico, lo científico, lo religioso, etc., es un agente de un "mundo cerrado", de un mundo sin esperanza. El porvenir de la humanidad corresponde a quien pueda hacer resurgir la espera pero —de no mediar una catástrofe en el terreno material— ello sólo podrá conseguirse superando, no ignorando las expectativas actuales.

Las orientaciones afines al existencialismo ateo dan una visión de la esperanza limitada al individuo y lindante con la desesperación¹⁸; por su parte Kierkegaard, que llegó a escribir un "tratado de la desesperación", relaciona a ésta con Dios a través del pecado¹⁹ y el historicismo nos habla de una esperanza "social". Sin embargo la verdadera esperanza es radicalmente trascendente: a través

13. V. SCHOECK, H., "La envidia".

14. Poesía "Esperanza"; v. asimismo MOLTMANN, J., "Teología de la esperanza".

15. "El misterio del ser".

16. No obstante puede v., por ej. MARCUSE, H., "El hombre unidimensional".

17. SHEED, F. J., "Teología y sensatez".

18. V. por ej. SARTRE, J. P., "El ser y la nada"; también v. HEIDEGGER, M., "El Ser y el Tiempo".

19. V. asimismo "Mi punto de vista" (ed. Aguilar).

de lo posible a lo imposible y al hilo del mal hacia el bien. Únicamente la proyección al infinito puede dar la dimensión cabal de la espera. Según el salmista es "Bienaventurado el hombre cuya esperanza toda es el nombre del Señor, y que no volvió sus ojos hacia la vanidad y a las necedades engañosas" (XXXIX, 5). Como expresaba Teilhard de Chardin no podemos saber "todo lo que la Encarnación espera todavía de las potencias del mundo" ²⁰.

Pese a su aparente envejecimiento y a las tendencias que en uno u otro sentido tratan de apegarlo a las expectativas inmediatas o de hacerle desconocer la importancia de lo terrestre, la fórmula más rica para la esperanza es la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro anunciadas por el cristianismo ²¹. Por eso creemos, como Chesterton, que su renacimiento ha de ser permanente ²².

En la puerta del infierno Dante inscribió la advertencia que ese era el reino de la desesperanza ²³ y Goethe dijo que la espera es la mejor herencia de los seres vivientes de la cual no pueden despojarse aunque quieran ²⁴.

20. Op. cit.

21. V. GONZALEZ MARTIN, M., "Unidos en la fe". Sobre esperanza cristiana y humana: BOUYER, L., "Diccionario de Teología"; GANNE, P., "Esta esperanza que hay en nosotros"; MOUSSE, J., "La esperanza de los hombres". Acerca de los caminos para concretar la esperanza, por ej. ALONSO SALAZAR, S., "Teología del acto de esperanza"; BIELER, A., "Una política de la esperanza"; BOROS, L., "Vivir de esperanza".

22. "El hombre eterno".

23. "La Divina Comedia".

24. GOETHE, Ed. Artemis, t. 8, BOLLNOW, op. cit.

La esperanza acrecienta nuestro poder ²⁵ y merecemos más lo que ha estado antes en ella. El actual estado de desesperanza no puede coexistir mucho tiempo con la vida porque no hay pan capaz de alimentar como la espera: quizás el camino sea duro, pero sólo realizaremos el destino humano con la virtud trágica que San Pablo definió como "esperar contra toda esperanza" (Romanos, IV, 18).

25. V. CHATEAUBRIAND, "El genio del cristianismo".

NOTA SOBRE LOS PRODUCTOS DE LA TRANSTEMPORALIDAD

El tiempo del hombre tiene carácter **tridimensional**, o sea posee un despliegue cronológico, otro lógico y un tercero axiológico. El despliegue cronológico se compone de los hechos y los actos de aprehensión del tiempo; la dimensión lógica consiste en los juicios que captan dichos actos y el despliegue axiológico se compone de las valoraciones de los hechos, actos y juicios¹. Lo propio ocurre con la transtemporalidad, o sea la vivencia de un momento en otro diferente. Al hilo de la transtemporalidad el pasado pudo previvir el futuro; el presente puede revivir el pasado o previvir el porvenir y el futuro podrá revivir lo ya sucedido.

Los juicios que captan los actos de aprehensión del tiempo cumplen funciones **descriptivas** e **integradoras**. Des-

1. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "El Derecho, la temporalidad y la transtemporalidad", en "Anuario" de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario, N° 3, págs. 33 y ss.; "El pensamiento de Windelband y de Rickert, el Derecho y el tiempo", en "Revista de Ciencias Sociales", Valparaíso, N° 20, págs. 127 y ss.; GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 5ª ed., Bs. As., Depalma, 1976.

criben el contenido de la aprehensión de sus autores y los despliegues fácticos referidos. Integran dichos despliegues fácticos mediante otros "tiempos" que se relacionan con ellos y a través de **conceptos** que aprehenden los hechos con más claridad y atribuyen a personas y cosas significados especiales (o sea producen "**materializaciones**").

La función integradora de los juicios del tiempo humano es el marco donde se desarrolla la transtemporalidad, o sea la integración de un momento con otros diferentes. Cada estilo de vida significa un estilo de tiempo humano, y el que corresponde a nuestra época de crisis es precisamente un tiempo desorientado, que ha crecido como ninguno en posibilidades cronológicas, merced a los estudios históricos y futuroológicos, pero al mismo tiempo no acierta a encontrar el valor del tiempo ni el sentido de la transtemporalidad. Para el hombre "masa", sumergido en la materia, el tiempo, que es siempre individualidad del momento, y el tiempo humano, que es producto del espíritu, se hacen cada vez menos accesibles.

Cuando un momento es revivido o previvido se "enrarece", porque al ser sacado de su marco total cambia su sentido. Los valores de un momento transtemporalizado cambian objetiva y subjetivamente. Lo que pareció o fue justo puede resultar mero ejercicio del poder, por ejemplo.

La transtemporalidad genera problemas semejantes a los de los otros contactos de respuestas en general, que pueden ser de coexistencia de unidades independientes, de dominación, de integración, de desintegración o

de aislamiento relativo². Así, por ejemplo, hay épocas que a través de la transtemporalidad resultan dominadas por el pasado o por el porvenir, y en nuestros días somos testigos de una creciente desintegración temporal.

Las "materializaciones" producidas por los juicios de transtemporalidad son los **"arquetipos"**, sean éstos personales o reales. Cuando una persona o una cosa son convertidas en arquetipos transtemporales son vividas con las cualidades que entonces se les atribuyen, sean verdaderas o falsas. Una de las tareas fundamentales de la axiología de la transtemporalidad es valorar los arquetipos para saber en qué medida corresponden a valores naturales, sean éstos absolutos o relativos, y en qué otro sentido expresan valores fabricados, sean éstos auténticos o falsos. Reconocer los arquetipos de una época significa comprender en gran medida los valores que ella reconoce, y urge destacar que nuestro tiempo, relativamente "a histórico", carece en gran medida de arquetipos transtemporales, sobre todo en cuanto se refiere a personas. La ausencia de "mitos" está relacionada con ello.

Hay valores que, por corresponder a realizaciones menos circunstanciales, producen arquetipos con mayor facilidad, sean éstos apoyados en entes de la jerarquía de la santidad, o de un nivel inferior como el poder. En cambio, los arquetipos jurídicos, referidos a un valor más dependiente de las diversas situaciones como la justicia, son más escasos.

En nuestro tiempo, quizás por ausencia de persona-

lidad de los hombres contemporáneos y de arquetipos personales, es frecuente reconocer un mayor empleo, tal vez abusivo, de los arquetipos reales: por ejemplo a través de la "petrificación" de estilos mobiliarios, arquitectónicos, etc. Es éste un índice más de la deshumanización en nuestra época.

La integración transtemporal es una de las manifestaciones de la especial fuerza integradora del mundo "real" que tienen las humanidades y que en general posee toda la cultura. Al hilo de esta función integradora resulta que quien se apodera de la "construcción" de la historia y de la prospectiva, aunque sea mediante "fraccionamientos" más o menos legítimos de la verdad temporal, se apodera también de la vida presente y futura. No es por azar que existen historias "oficiales" y que a veces se intenta (con grandes dificultades de legitimación vital) "pactar" la historia para pactar el porvenir. No es sin razón que a la "ahistoricidad" propia del hombre "masa" se agregan a veces las evasiones hacia el pasado o el futuro promovidas por los que procuran mantener o adquirir el poder. Es así cómo se suele empujar a "saltos hacia el «vacío»" del futuro, que se apoyan frecuentemente en la técnica, y a proyecciones indebidas al pasado, que se basan muchas veces en el abuso del despliegue moral.

En última instancia la transtemporalidad abre inmensas posibilidades para que el hombre se reconozca a sí mismo en los distintos despliegues del valor humanidad, y son ilegítimos todos los intentos de privarlo de ese tesoro necesario para su personalización. No es sin razón que cuando los hombres hemos carecido de datos "históricos" los hemos inventado a través de la leyenda. Los atentados contra la transtemporalidad son atentados contra la humanidad.

2. Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, **"Aportes para una teoría de las respuestas jurídicas"**, Consejo de Investigaciones de la UNR, 1976, págs. 59 y ss.

FE DE ERRATAS

- En la página 7, línea 31, donde dice "Soren" debe leerse "Sören".
- En la página 73, línea 19, donde dice "acttiud" debe leerse "actitud".
- En la página 262, línea 14, donde dice "debe ser" ha de leerse "deber ser".
- En la página 264, línea 2, donde dice "autoritarios" debe leerse "autónomos".
- En la página 264, línea 3, donde dice "autónomos" debe leerse "autoritarios".
- En la página 268, línea 7, donde dice "Epicurio" debe leerse "Epicuro".

Este libro
se terminó de imprimir el 12 de noviembre de 1982
en la Escuela de Artes Gráficas
del Colegio Salesiano San José
Pte. Roca 150 - 2000 Rosario - Argentina