

NOTAS Y COMENTARIOS

EL MITO DE LA PENA EN LA FILOSOFIA RELIGIOSA ACTUAL

SU CONFRONTACION CON LA FILOSOFIA PENAL DE SANTO TOMAS.

Queremos referirnos con este tema a la extensa obra que, bajo el título *Il Mito della Pena*, se ha publicado recientemente recogiendo los trabajos y discusiones del VII Coloquio internacional de Roma sobre el problema general de la desmitificación (1). Dicho Coloquio internacional viene organizándose bajo la dirección de E. Castelli, profesor de la Universidad romana y director de su "Instituto de Estudios Filosóficos", y reúne profesores y especialistas de distintos países en conferencias y discusiones de alto nivel intelectual.

El presente volumen, que aparece como Anuario del "Archivio di Filosofia", Revista del citado Instituto, presenta las 22 conferencias y resúmenes de sus respectivos diálogos de dicho VII Convenio, o Semana de estudios, tenida en Roma del 7 al 12 de enero de 1967. Los trabajos aplican la temática del *Mito y la desmitificación* al problema de la pena en sus numerosos aspectos e implicaciones.

Mito y desmitificación son categorías de lo sagrado, que se refieren sólo a los hechos religiosos. El tema es por lo tanto de filosofía de la religión y atañe a un problema fundamental no sólo de las religiones antiguas y paganas, sino también del Cristianismo y de la dogmática revelada. La filosofía actual pretende englobar, en sus análisis y juicios comparados de las religiones, la misma religión

(1) ENRICO CASTELLI Y COLABORADORES: *Il Mito della Pena*. Scritti di E. CASTELLI—P. RICOEUR—S. COTTA—R. PANIKKAR—S. LYONNET—K. KERENYI—G. SCHOLEM—H. HANAFI—M. NEDONCELLE—G. FESSARD—A. CARACCILO—M. VERENO—J. BRUN—C. BRUAIRE—R. MARLE—P. PRINI—D. M. MACKINNON—A. VERGOTTE—A. DE WAELEHENS—H. SUNDEN—M. MANCINI—A. CORTESE. Padova, CEDAM, 1967, pp. 481. Excepto el título con las colaboraciones de CASTELLI y S. COTTA, todo el texto del volumen, de las ponencias y discusiones, va en francés.

revelada y pretende pasar asimismo como filosofía del hecho cristiano. Lo que notábamos en la recensión de las Actas del Convenio anterior, dedicado al tema *Mythe et foi* (Estudios Filosóficos, n. 44, enero-abril 1968, p. 193-4), se cumple igualmente en esta obra y en este nuevo tema. Teólogos católicos y protestantes aparecen reunidos en amplísimo diálogo con filósofos de la religión, que reclaman sus derechos de enjuiciar, desde el ángulo de la filosofía y fenomenología religiosas en general, el contenido del mensaje cristiano.

Así lo proclama de nuevo el profesor Castelli en las palabras de presentación de este volumen: "Este es el VII Coloquio sobre el problema de la desmitización, que reúne en la Universidad de Roma estudiosos bien notorios, exponentes de culturas no sólo europeas, filósofos y teólogos, historiadores y fenomenólogos de la religión, católicos y protestantes, griegos ortodoxos, israelitas, musulmanes, laicos (apasionadamente laicos), en el esfuerzo por un entendimiento sobre una problemática que osaré definir como la más actual bajo todos los aspectos..." (p. 11).

Al lado del "apasionado laicismo", dominante no sólo en los filósofos e investigadores laicos del Coloquio, sino comunicado por cierto contagio a los teólogos, católicos o de otros credos, del mismo, subraya Castelli la otra nota saliente y relacionada con ella de la actitud criticista: "Se ha dicho que *crítica y desmitización son la misma cosa*. No es exacto. Una desmitización supone un mito; una crítica no..., ni siquiera la más famosa crítica, la de la razón pura..."

Esta salvedad es bien precisa, pero la afirmación de base se transparenta. Crítica y desmitización no son del todo coincidentes, porque la crítica general se ejerce en cualquier campo, mítico o no. Pero la acción desmitizadora en torno a los hechos y fuentes del mensaje cristiano no cabe duda que se presenta en extremo crítica y negativa. Es también la posición radical que delata la mayoría de los componentes de este Convenio romano (consecuente con esa declaración de apasionado laicismo), el cual se adentra a fondo en la desmitologización de los hechos cristianos.

Otra nota que subraya Castelli en su presentación es la amplitud del argumento escogido: "El tema, objeto de este séptimo encuentro, es muy comprometido. El *Mito de la Pena* es, en cierto sentido, crucial, porque entra en el campo de una filosofía que deviene teología de la inocencia y de su pérdida (si así se puede decir); que evoca los mundos, entre sí contrastantes, de la condenación y de la salvación; que evoca la sombra de un derecho natural de la punición, derecho que olvida el bíblico *signo* divino (Gen. 4,15) para la salvación del inicuo, y no para su perdición" (p. 11).

1.—LOS PRECEDENTES. EL MITO Y LA DESMITIFICACION EN BULTMANN.

Así marca E. Castelli la amplitud del tema escogido. Y, en efecto, la idea de la pena está en el centro de los dogmas cristianos, y

por lo mismo es una noción clave en la teología y filosofía católicas. Porque la pena dice relación inmediata y esencial a la culpa, como sanción de la misma y restauración del orden violado por ella en los tres órdenes en que se mueve la libertad humana: el orden divino, el orden moral de la conciencia y el orden jurídico de la vida social. La pena supone siempre la culpabilidad, y es el "reato" implicado en toda falta o pecado. En el campo jurídico la pena lleva consigo todos los problemas de la sanción debida a los delitos públicos y, por tanto, toda la temática del derecho penal, del poder judicial del Estado, de la fuerza coactiva necesaria para mantener el orden público.

Y en la perspectiva dogmático-teológica, la pena apela al pecado, como consecuencia o punición del mismo: ante todo a los pecados personales, y enseguida al pecado original y consecuencias penales del mismo, envolviendo luego el estadio de naturaleza caída o de humanidad pecadora y el misterio de la muerte como consecuencia del pecado. Y, por lo mismo, envuelve también todo el misterio de la salvación, la redención por Jesucristo, su muerte redentora, el sacrificio de la Cruz, su sentido de expiación y de satisfacción vicaria; asimismo la liberación del pecado por la gracia de Cristo, o la justificación, la vida de la gracia en lucha constante con el pecado, el sentido de la ascesis cristiana que es aceptación de las penalidades de la vida, como frutos de satisfacción por la participación del sacrificio de la Cruz. Por fin, las sanciones penales del más allá, las penas del purgatorio y la pena eterna del infierno, así como el premio de la vida eterna, es decir, la Escatología cristiana. En una palabra, el "problema de la pena" pone en juego, en su aparente sencillez, el fondo mismo de la dogmática cristiana, el misterio cristiano de la salud...

Pues bien, el grupo citado de filósofos y pensadores de distintas religiones asume aquí toda esta temática para analizarla —con toda libertad— discutirla y valorar su contenido objetivo desde las teorizaciones y conquistas de la filosofía actual.

El análisis es llevado bajo el enfoque de *el mito de la pena* y la consiguiente preocupación de desmitologizar todo lo que haya de mítico en esta temática. ¿Será verdad que esta noción crucial de pena y las subsiguientes realidades en ella implicadas: el pecado, expiación, sacrificio redentor, pertenecen al mundo de lo mitológico, de las creaciones del paganismo?

La noción de *mythos*, producto de la "función fabulatriz" del hombre actuándose de modo extrarracional en la esfera del sentimiento religioso, procede como tema científico de la Ciencia de las religiones, del estudio fenomenológico de las religiones paganas. Pero es el teólogo protestante Bultmann quien ha aplicado lo mitológico a las fuentes de la revelación cristiana, es decir, a los textos, no sólo del Antiguo, sino también del Nuevo Testamento y por con-

siguiente a los hechos históricos y dogmas en ellos contenidos, dando a lo mítico un alcance universal (2).

Para Bultmann, el Universo en que se expresa el Nuevo Testamento es un universo mítico, en el cual espíritus de hombres modernos formados por la ciencia se ven absolutamente incapaces de entrar. Bultmann asume de los exégetas protestantes de la Escuela liberal la utilización sistemática del concepto de mito por la ciencia bíblica. Otros racionalistas, como Bauer y Strauss, ya habían aplicado muy generalmente y de manera sistemática el concepto de mito a la interpretación del Nuevo Testamento. Bultmann asume esta herencia y los sobrepasa a todos en radicalidad, explicando por la idea del *Christus-Mythos* y de las "leyendas culturales" la composición y género literario de los Evangelios y otros textos neotestamentarios. El Evangelio sería propiamente "una creación del cristianismo helenístico" en tanto que presupone el lazo entre "el culto y el mito de Cristo"; en él "el mito ha violentado completamente la tradición histórica".

Bultmann se basa para su empleo masivo de la categoría de lo mítico, en un fundamento filosófico. "La imagen del mundo" sobre la que se construyen las representaciones del Nuevo Testamento refleja generalmente una "imagen mítica". Así, la estructura cósmica en tres compartimientos: en medio la tierra, en lo alto el cielo, morada de los dioses y de los seres celestes, y en lo hondo, el infierno, como morada de Satán y de los demonios. A esta imagen mítica del mundo correspondería una representación igualmente mítica del evento salvador: la Encarnación, o el ser divino preexistente que aparece en la tierra como hombre y muere en la cruz, la redención, la resurrección, el juicio escatológico como catástrofe cósmica y, en general, todo lo prodigioso y sobrenatural de los relatos bíblicos, toda esa mitología a que se refiere el Nuevo Testamento estaría formada en lo esencial por motivos de leyendas orientales, de la apocalíptica judía y del "mito gnóstico de la redención".

Pero este pensamiento mítico es incompatible, según Bultmann, con "el pensamiento científico" del hombre moderno. Todo él se mueve bajo una imagen del mundo que ha sido desechada como falsa por la ciencia moderna. Este pensamiento moderno "irreversiblemente formado por la ciencia" excluye toda intervención de poderes extraños al sistema de fuerzas naturales y leyes de los fenómenos que rigen el universo, el cual en su inmanencia es ajeno a cualesquiera poderes milagrosos y fuerzas sobrenaturales. La incompati-

(2) De las principales obras de BULTMANN, *Das Evangelium Johannes, Glauben und Verstehen, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Theologie des Neuen Testaments*, y sobre todo de su obra programática, *Kerygma und Mythos*, vols. I-II (1941), así como de la actual literatura en torno a BULTMANN nos ha hecho una completa y objetiva exposición a la vez que crítica confrontación, RENE MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris 1966), de que extraemos este resumen.

bilidad de aquellas representaciones míticas con la imagen científica del mundo parece ser aceptada por Bultmann como una evidencia, no obstante que la imagen científica en cuestión es la del Positivismo escienticista, cuyo determinismo materialista parece adoptar Bultmann como incontrovertible y universalmente admitido. En esta imagen pseudo-científica de un Universo inmanente, meramente material y fenoménico, es claro que no tendrá cabida o inteligibilidad cualquier intervención de "eones" y "archontes" extraños al mundo, ni lo sobrenatural en general, ni la misma trascendencia de Dios...

La consecuencia de ello es la *desmitificación*, proceso de sustracción o eliminación de todo lo mitológico, a que debe someterse el Nuevo Testamento para hacer inteligible el mensaje cristiano al pensamiento moderno. Y aunque haya tenido sus precedentes, Bultmann ha sido quien lanzó al mundo la consigna de desmitificar, la cual han seguido exégetas liberales y filósofos de lo religioso.

Y causa asombro la radical desmitificación, sustracción o poda de "elementos míticos" que Bultmann introdujo en su exégesis bíblica. Casi todos los textos del Nuevo Testamento han sido sometidos a este proceso desmitificador, según notan los críticos. En general, el evento mismo salvador o historia entera de la salvación, que forma el contenido del mensaje neo-testamentario, estaría expresado en elementos de representación mítica, correspondiente a la imagen mítica del mundo, en que se mueven los hagiógrafos: La narración de que "cuando los tiempos se cumplieron" Dios envió al mundo a su Hijo, la preexistencia del ser Divino que aparece en la tierra como hombre pecador, su muerte en expiación de los pecados (y en general la muerte como pena del pecado) su resurrección y elevación a los cielos, su venida sobre las nubes, resurrección de los muertos y juicio... la mítica del bautismo y de la Eucaristía que comunican la gracia... todos ellos son en lo esencial elementos de mitología tomados del ambiente pagano o judío. Y parece indudable que Bultmann ha negado la realidad histórica de la resurrección de Cristo, lo mismo que su divinidad. De una manera especial enumeró entre las representaciones más típicamente mitológicas los relatos bíblicos de la redención. La muerte de un inocente en expiación de los pecados, la satisfacción vicaria de Cristo, todo ello estaría formado sobre representaciones primitivas de la culpa, de la justicia y de Dios inconcebibles a la mentalidad moderna.

Poco importa que Bultmann reclame que su desmitificación no sea un simple proceso de sustracción de elementos míticos del contenido histórico del Evangelio. Es verdad que estos mitos son propiamente materia de la "interpretación existencial" bultmanniana, en virtud de la cual pasan a ser objeto de la fe cristiana. Pero esta fe no parece darles otra realidad que la existencial del evento salvífico aceptado por la Palabra de la predicación. Su filosofía existencial está en la base de su teología de la Palabra, según la cual el acontecimiento de salvación se verifica en la recepción de la Palabra del

Kerigma por la fe. Si creemos en la Cruz como evento escatológico de salud es únicamente porque la Cruz nos es anunciada como tal con la resurrección. Es en esta Palabra y en ella sola donde "Cristo, el Crucificado y el Resucitado nos encuentra. Es la fe en esta Palabra la verdadera fe pascual". "La Cruz no es evento salvador porque es la Cruz de Cristo, sino porque élla es evento salvador es la Cruz de Cristo. Fuera de esto, es el fin trágico de un hombre generoso"...

En Bultmann la filosofía existencial penetra e invade toda su especulación sobre la fe e interpretación del mensaje evangélico como evento salvador. Y en esta interpretación existencial reciben una cierta presencia actual por la fe los contenidos del mensaje evangélico. Presencia meramente subjetiva o existencial de los relatos interpretados en proyección histórica (*geschichtlich*) que no pueden dar valor de *realidad histórica exterior* (*historisch*) a unos elementos tenidos por él como míticos...

Es para cerrar el paso a esta especulación bultmanniana de lo histórico en doble sentido, por lo que el Concilio en la Constitución *Dei Verbum* introdujo precisiones sobre la historicidad de los Evangelios: "la Iglesia mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro Evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la Ascensión..." (*Dei Verbum*, n. 19).

2.—DESMITIFICACION ACTUAL DE LAS IDEAS PENALES.

Hemos avanzado este preámbulo porque es ciertamente asombroso cómo la teoría de Bultmann de desmitificación de los conceptos y categorías religiosas y de los textos que los contienen ha invadido ampliamente el pensamiento religioso actual de filósofos y teólogos, que se presenta cada vez más negativo.

Aún sin entrar en la corriente más radical, llamada postbultmanniana, de los teólogos de la muerte de Dios que extraen las consecuencias de la interpretación desmitificadora de Bultmann y de la "secularización" de la fe cristiana de Bonhoeffer hasta derivar en el "Evangelio del cristianismo ateo" como dice el título de una obra de Altizer, aquí tenemos el grupo de intelectuales del "Convegno di Roma" que presentamos, recogiendo obedientes el mandato desmitificador de Bultmann, y adentrándose alegremente en la interpretación mítica de los dogmas cristianos y categorías morales y antropológicas que el concepto de la pena implican.

Nuestro mencionado grupo, a fuer de filosófico y en el plano de unión con las religiones no cristianas, presenta además la nota radical de un enfoque igual o análisis comparativo de los dogmas cristianos y los demás mitos religiosos. El resultado de este trato

iguáitarario ya se advierte que puede ser fatal para la verdad de la revelación cristiana.

Una breve indicación de algunos trabajos más salientes de este volumen nos hará ver que la consigna de desmitificación la han ejercido estos autores con plena libertad y en grande escala, envolviendo el cristianismo en la crítica de los mitos paganos, tan abundantes en torno a la punición de los delitos y a las penas del hombre.

Da la pauta de ello el mismo E. Castelli, quien en breve y enigmática nota introductoria plantea el problema radical del sentido de las penas, de la justicia punitiva que las inflige y de la culpabilidad en general del delincuente y parece relegar todo ello a categorías de la antropología antigua ya superadas, o a la invención de mitos religiosos. "El mito de la pena, escribe, permanece en toda su tragicidad en el simbolismo de la revelación vetero-testamentaria, y que el libro de Job replantea... La filosofía moderna (el segundo discurso) ignora el mito de la pena (*status deviationis*). Del *status naturae lapsae* habla la ciencia de las enfermedades mentales, pero en determinado sentido... Sobre el camino de la desmitificación del edénismo procede la investigación científica".

Pero la actitud programática radical es dada por la ponencia de Paul Ricoeur, *Interpretation du mythe de la peine*, pp. 23-42. La noción de pena parece a primera vista racional. Nada más racional, piensa la conciencia común, el que todo crimen merezca su castigo. Pero si se analiza de cerca, se verá que tal racionalidad es aparente; la dialéctica del sufrimiento a infligir como pena de la culpa está llena de paradojas o aporías.. Y no es la menor de ellas la mezcla de lo sagrado y lo jurídico, la sacralización de lo jurídico y juridización de lo sagrado que se advierte en el campo de aplicaciones de la pena.

Para "la reducción", o eliminación de lo mítico en la idea de la pena, se han de separar, sostiene Ricoeur, los dos campos. En la esfera jurídica piensa que se puede justificar la validez de la pena, pero en cuanto confinada al derecho formal y abstracto. Para ello apela a los *Principios de Filosofía del Derecho* de Hegel, en que éste habría probado que la ley de la pena vale sólo en la esfera limitada de ese derecho abstracto. En este campo de determinaciones externas de la libertad subjetiva, el imperativo del derecho justificaría la dialéctica del crimen y el castigo. Pero Ricoeur no sabe o no menciona que Hegel en esto es simplemente deudor de la teoría formalista del derecho de Kant, que relega la vigencia del mismo al dominio de la coacción exterior y de la legalidad externa.

Esto no quiere decir que se deba ni *moralizar ni divinizar* la pena. Sería un proceso indebido de "juridizar lo sagrado". En la esfera de lo religioso la teoría penal choca con aporías insuperables. Por eso plantea el Coloquio este tema "del mito de la pena, a causa de la muerte de la teología penal en la predicación cristiana y en toda nuestra cultura. El hombre moderno no comprende de qué se habla cuando se define el pecado original como un crimen jurídica-

mente imputable, en el cual la humanidad estaría implicada en masa... ser culpable y condenable según los términos jurídicos del crimen, ser condenado a muerte según la ley jurídica de la pena, he ahí lo que no comprendemos. Pero esta teología penal parece indisoluble del cristianismo, al menos en primera lectura. La Cristología entera va inscrita en el cuadro de la teología penal por el doble canal de la expiación y la justificación... La muerte del Justo ha sido comprendida como el sacrificio de una víctima sustituida que satisface a la ley de la pena... Mas la reinterpretación de este misterio en términos diferentes de los de la teología penal se hace muy difícil en razón del apoyo que parece recibir del tema paulino de la *justificación*. Como se sabe, S. Pablo ha expresado el misterio de la nueva economía en un lenguaje impregnado de referencias judiciales... (p. 27).

Por estos y otros textos aparece Paul Ricoeur identificado con ese "pensamiento moderno" que tiene por "insostenible" y superada esa teoría jurídico-religiosa de la pena. Pero no atreviéndose a relegarla, como Bultmann, a lo puramente mítico, lo que implicaría la eliminación de los dogmas del pecado original, de la Redención de Cristo, del pecado y la justificación, del sacrificio y la satisfacción penal, del Juicio y las penas de ultratumba, ensaya una "reinterpretación" meramente dialéctica y en el lenguaje de Hegel, que en el fondo es equivalente a puro simbolismo: La lógica de la pena parece subsistir "a la manera de un mito en ruinas"; el estatuto del mito es entonces el de *memorial*, y por tal se entiende "un estatuto paradójico de una economía que ya no puede ser predicada sino como de una época arruinada".

Así, pues, concluye Ricoeur, la pena con su teología de la satisfacción vicaria es un poco más que una representación humana o una ilusión a disolver por simple movimiento de desmitologización, y menos que una ley eterna. "Es una economía que hace época y que la predicación retiene en la memoria del Evangelio". Porque "el memorial es un pasado depasado" (p. 41-2).

El autor no aclara más su pensamiento, por no oponerse a toda la tradición dogmática. Pero no parece rebasar su propia posición del simbolismo religioso. Paul Ricoeur, filósofo francés de la religión, en una de sus principales obras, *De l'interprétation, essai sur Freud*, ha ensayado una nueva filosofía que él llama "la psicología reflexiva" en la que intenta reducir el mundo de los objetos a lo subjetivo. En esa obra se ocupa de la hermenéutica freudiana, psicoanalista, de lo religioso, para defenderla en una interpretación simbólica. El mundo de la religión estaría en "la esfera de objetos, de instituciones, de poderes en adelante inscritos en el mundo de la *inmanencia* y de la esfera cultural". Y el mundo de la metafísica y del Existente Supremo, "dos mundos de la idolatría". Situándose en la línea de Bultmann y de Bonhoeffer sostiene que la reflexión filosófica está llamada a separar la fe auténtica de la religión y de la metafísica alienantes. Porque el "kerygma" con la buena nueva con-

siste en que el *Todo-Otro* (Horizonte de mis raíces y mis visiones) se dirige a mí y cesa de ser Todo-Otro, "anulando la alteridad radical". Por eso para Ricoeur el freudismo representa una ayuda poderosa para esta obra "reductora de todo objeto religioso y metafísico, trabajo necesario para la resurrección de una auténtica fe". Esta interpretación freudiana de lo religioso presentada por Ricoeur como la verdadera filosofía de lo sagrado y lo religioso, en el fondo se disuelve en simbolismo, o en "puras imágenes", como expresión de la sublimación de los complejos. Pero ya se hace necesario, observa Ricoeur, "el paso de una estática a una dinámica de los símbolos" (3).

Estos precedentes del pensamiento de Paul Ricoeur, filósofo "católico" de la religión, no son nada extraños, sino coherentes con la reducción drástica que aquí propone del "mito de la pena" con el conjunto de datos de la revelación en ella incluidos. En el fondo va siendo común la concepción de estos filósofos radicales de que el mito es la forma expresiva propia de lo religioso, pues no está privado de significación real, siquiera sea vital, o existencial, a la manera de Bultmann.

En esta misma línea mítica, la otra interpretación general del mito de la pena que aparece en el volumen, de Raymond Panikkar, *La faute originante ou l'immolation creatrice. Le mythe de Prajapáti*, pp. 55-100, es igualmente decepcionante y más fantasmagórico y atentatorio al dogma cristiano. Y eso que Panikkar, escritor en España y profesor en Roma y en la India, es sacerdote católico y de formación filosófica-teológica española y clásica. Los auras de los nuevos tiempos y el ambiente de la India parecen haberle llevado a un gran virage ideológico...

Panikkar conoce muy bien "la creencia popular universal y aún actual de que los males son una consecuencia del pecado, y que la pena-dolor es siempre pena-castigo y por consiguiente pena-purificación. Esta ecuación que caracteriza el mito de la pena, se encuentra hoy, aún en los países occidentales, en la conciencia del pueblo, la educación escolar, las leyes penales, etc... *Toda una teología de la redención, de la vida espiritual y del orden social ha sido basada sobre estos datos*" (p. 67).

Pero... hay que ponerse en línea con el pensamiento actual que tiene a la pena como un mito, porque la carga de pecado y de justicia en su concepto incluida no la soporta el mundo de hoy. "*La pena sin el mito pierde su razón de ser y deviene insoportable*", subraya nuestro autor.

Hay que buscar pues una explicación general y sentido cósmico a este problema universal del sufrimiento. La mayor parte de los

(3) PAUL RICOEUR. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris, ed. du Seuil, 1965. Cf. P. JULIEN, *Paul Ricoeur à la rencontre de Freud*, Archives de Philosophie, oct.-dic. 29 (1966) p. 620-626.

mitos cosmogónicos de las religiones antiguas, budismo, induísmo, judaísmo, islamismo y cristianismo (todas por igual?) "daban una explicación plausible a este interrogante de la humanidad angustiada" (p. 78).

Pero nuestro autor cree, con Ricoeur y otros del grupo, que "el mito del pecado original no es originalmente cristiano. El hecho cristiano es el hecho de la Cruz...". Por otra parte, "la fe cristiana, no es una religión sino conversión y plenitud de toda religión. Una fe que pretende ser universal debe inspirar, fecundar y convertir las otras religiones... y poder insertarse en sus mitos" (p. 69). En este aspecto el mito del induísmo es particularmente rico. Y como "un problema humano por excelencia no puede ser monopolizado por ninguna religión o filosofía", nuestro autor cree que "una fecundación mutua entre induísmo y cristianismo es no sólo posible sino también es un imperativo de nuestro *kairos*" (p. 69).

Aquí Panikkar describe en brillante síntesis el mito hindú de Prajapâti. Se trata de la conocida doctrina de la creación emanativa de todas las criaturas, incluidos los dioses, de los miembros de Brahman; pero que al parecer, en los textos más antiguos "de la Escritura hindú" o del Rig Veda, se pone a nombre de Prajapâti quien "en el origen era el universo". De todos modos, esa apelación designa el Principio supremo, el Brahman, el Ser Absoluto o el Dios de las diferentes religiones...

Dicho mito cosmogónico de Prajapâti se desarrolla, como la Idea de Hegel, en tres momentos:

a) El primero, el de la *soledad*. En el comienzo no había nada, era la vacuidad absoluta. El Uno, que es Ser en sí, se encontraba en dicha soledad vacía; pero al tomar conciencia, por reflexión, sintió miedo (porque el *esse* es siempre *co-esse*) y quiso salir de la angustia y superar la nada, por un proceso de creación, que es de alienación, o de la Cruz.

b) El *sacrificio* es el segundo momento. "El Dios hindú no tiene materia de qué crear el universo. La única posibilidad para él era de sacrificarse a sí mismo: el desmembramiento de Prajapâti, es el sacrificio primordial por el cual fue hecho" (p. 74). Y conocida es dicha leyenda cosmogónica según la cual todos los seres y hombres, y las distintas castas sociales de la India, brotaron de los distintos miembros de Brahman... "La luna ha nacido de su conciencia, de su mirada nació el sol, de su boca Indra y Agni, de su soplo nació el viento" y así todo el resto: las criaturas corporales y las categorías de la verdad, del amor, del orden cósmico. La creación fue pues un sacrificio, una inmolación creadora, un don de sí, porque el ser divino no puede estar sin amar.

c) El tercer momento es el de la *reintegración*. El precio de la creación verdadera es la muerte. Dios desmembrado para hacer las criaturas, muerto de haber creado, gritó y pidió a Agni que le recompusiese; los dioses le aportaron los miembros. Por el mismo sa-

crificio Prajapâti fue rescatado a la muerte; ha sido sacrificado y vive después de haber sido reconstruido.

Más las creaturas, una vez creadas, se alejaron del Creador por miedo de ser reabsorbidas en él; pero la creación dejada a sí misma queda inanimada y caótica. Dios debe entrar en ellas para darle la vida. Así Prajapâti, desolado, decidió devorarlas. La leyenda sigue explicando esto por el mito del incesto: la criatura se inquieta y huye, tomando la forma de vaca; pero él toma la forma de toro y la fecunda. A cada sucesiva conversión en formas femeninas toma él la forma masculina correspondiente, y así se produjeron todas las parejas del universo. En todo caso, el sentido profundo de ello es que la creatura debe entrar de nuevo en el Creador para ser divinizada. Siendo élla impotente, es el Creador quien debe redescender y unirse a élla para divinizarla...

Después de su brillante exposición, Panikkar ensaya la *hermenéutica* del mito hindú, que es a la vez interpretación tanto de los misterios cristianos como de los mitos parecidos existentes en las otras religiones, y concepción filosófica del mundo. Como ha presentado el mito hindú con pretensión de mito universal, válido para todas las religiones, de igual suerte declara que su exégesis rebasa ampliamente el texto literal y recibe un sentido de explicación religiosa y filosófica universal.

Y dicha hermenéutica sigue los tres momentos de la descripción mítica.

a) El primero es llamado de la *falla originante*. El autor rechazaba el mito del pecado original porque hacía recaer sobre el hombre la responsabilidad del pecado y del mal que sigue. Esto no es comprensible en el hinduismo, según el cual toda la iniciativa proviene de Dios. El hombre no es la fuente original ni aún del mal. Si hay pecado original debe estar ante todo en Dios y no sólo en el hombre.

Pero no cabe pecado como afectando a Dios, sino una *falla originante* que viene de Dios y da nacimiento al mundo. La creación es, en efecto, una acción que no es divina porque produce un no-Dios, y por lo tanto una cierta falta o pecado en El. La creación sería por lo mismo acto divino "indigno" de Dios, en tanto da la existencia a un no-Dios. Así la existencia tiene en su origen una falta, porque es una degradación ontológica del Principio supremo. Se trata de una falta provisional, que tiene realidad solamente en el tiempo. Y la creación corresponde solamente a la dimensión temporal de seres.

El autor continúa asegurando en un tono panteísta subido que la creación no es *ex nihilo*, porque no hay un *nihil ex quo* Dios podría hacer algo. Dios puede crear sólo a partir de sí mismo, porque saca las cosas de sí. "En lenguaje cristiano se diría que Dios "engendra" a su Hijo, en quien existe la tierra nueva y los cielos nuevos... El acto mismo por el cual el Padre engendra a su Hijo, *crea* también el mundo. El acto simple y total de Dios no es creación,

sino generación del Cristo total... Y el mundo no es otra cosa que esta semi-realidad en trance de devenir Dios, llamado a participar en este acto de *crecimiento* divino...".

b) El segundo momento es llamado de *inmolación creadora*. Panikkar aplica en toda su generalidad la idea del sacrificio, que en todas las religiones aparece, al pretendido *sacrificio cósmico*, que su arbitraria hermenéutica encontró en el mito hinduista. "Es por el sacrificio como el mundo se hace, se mantiene en la existencia y como el cosmos todo entero retorna a su fuente".

Por la creación, Dios se sacrifica, se desmembra y muere para reencontrarse en la creatura. "El mundo ha nacido de un sacrificio, y por *otro* sacrificio muere, es decir, renace a la verdadera vida, entra en Dios. En el aire del Cosmos se juega el sacrificio cósmico que rehace lo que habría sido hecho en el acto creador".

El proceso es complementario y recíproco: el sacrificio de Dios que crea, y el sacrificio de la criatura que rehace a Dios. "Todo el proceso del hombre, de la historia y del universo entero no es simple negocio de la creatura, sino pertenece a la creación misma, al acto creador; es el segundo acto del drama de la creación, y complemento inverso del mismo acto divino" (p. 85). Así se explica que se nos diga que la salud o ruina del hombre no es solo de su competencia y responsabilidad, sino también de la de Dios. "El dolor es ante todo un dolor de Dios, el pecado es ante todo su pecado, la solidaridad del hombre y Dios es total...; ambos se encuentran embarcados en la aventura de la existencia... *hacia la construcción del cuerpo teándrico de la Realidad*" (p. 86).

c) El tercer acto del drama cósmico es llamado de *la redención óntica*. Y ya no debe encontrar dificultad este tipo de redención cósmica sin intermediario de un Cristo Mediador y Redentor, una vez salvadas las diferencias entre el panteísmo de Oriente y el dualismo de Occidente con esta concepción del drama teándrico de la Realidad: "Al sacrificio de Dios corresponde el sacrificio del Hombre, a la creación, la divinización. La redención no es una especie de accidente teándrico del cosmos..., pertenece a la economía misma de la Realidad, el puente que une el sacrificio de Dios y el del Hombre... El ser no puede llegar a su término, sino por una *inmolación redentora* que complete y dé sentido a la *inmolación creadora*" (p. 87).

Y sólo esta concepción que no separa Dios del mundo puede justificar la pena. Se condensa "en el doble dinamismo del sacrificio: *inmolación creadora* y *reconstrucción redentora*. La pena es la resistencia de la criatura a dejarse convertir, es el cambio de dirección para llegar a lo que aún no es" (p. 87).

Estos dos trabajos de interpretación general de la pena: el de Ricoeur, reductor del problema tan humano de la pena a formalismo legalista y simbolismo religioso, y el de Panikkar, que lo "desmitifica" sublimándolo en otro mito cósmico más fantástico, dan la

pauta a las restantes ponencias y discusiones del Coloquio internacional.

El tono de las mismas acepta como un hecho consumado "el mito" de la pena, cuyo concepto tradicional es preciso desmitificar en una u otra dirección. Las discusiones que a cada disertación siguen, se limitan a pedir algunas precisiones o continúan el diálogo en la misma línea, sin que parezca presentar alguna rectificación de fondo.

El Coloquio se desarrolla así en un ambiente de ecumenismo universal. "En encuentro de todas las religiones en profundidad" de que habla Panikkar, para mutuo enriquecimiento incluso de la teología católica. Veamos algunos ejemplos.

Los teólogos-filósofos de otras religiones son los primeros en situarse en esta línea mítica. Para el representante del paganismo helénico, Karl Kerényi, *La pena di Prometeo*, ibid. pp. 120-133, el antiguo mito de Prometeo quien engañando a Zeus robó el fuego del cielo y fue, en castigo, encadenado por Zeus a una roca, es, como los mitos similares de otras religiones sobre el pecado original de la especie humana, un mito de la existencia, simbolizador del sentido de la existencia. Representan el modo propio de la existencia humana, sometido a una condición degradante y como penal, una existencia sin fuego, un regreso a la condición primordial.

Para el profesor hebreo G. Scholem, *Le mythe de la peine dans le judaïsme*, pp. 135-164, no habría dificultad en interpretar como míticos todos los relatos de la Biblia sobre el pecado de Adán y Eva y su castigo, y sobre la muerte y el dolor como penas de aquella falta primigenia y de los restantes pecados, así como el de la torre de Babel y otros. Los teólogos del Antiguo Testamento se resisten a admitir el carácter mítico de estos ejemplos. Pero desde el punto de vista filosófico no hay fundamento sólido para esta oposición. El judaísmo posterior y sobre todo los cabalistas evolucionaron en este sentido de interpretación espiritualista e interiorizada de aquellos relatos.

El profesor árabe Hassan Hanafi, *Mythe du chatiment ou réalité de l'innocence*, pp. 165-194, se sitúa triunfante como exégeta islámico del Korán y a la vez por extensión del A. y Nuevo Testamento. En ambos Libros sagrados de las dos religiones comprueba muy serio que lo que directamente se enseña es la realidad de la inocencia: El hombre es inocente por naturaleza y por creación. El mal no está en la naturaleza ni en la acción, sino en la intención interior. La moral del Evangelio niega la existencia radical del mal. Los textos coránicos y bíblicos que hablan del pecado original y de la pena como castigo del pecado son secundarios y marginales...

Los filósofos "laicos" del Coloquio, aunque de oriundez latina y católica, no aparecen menos comprometidos en esta línea de desmitificación radical de todo lo dogmático. Así, otro profesor de la Universidad de Roma, Pietro Prini, *Considerazioni sopra la categoria dell'infernale*, pp. 357-372, concluye en un trabajo pobre y ba-

jo la apelación de algunos textos de Kierkegaard, Baudelaire y Kafka, que también, según el sentido profundo del cristianismo, "nuestro destino es de ser inescindiblemente pecadores y santos, y llevar dentro de nosotros nuestro infierno y nuestro paraíso". En el curso de las discusiones declara sin reparos que "se debe pensar la eternidad de la pena como la permanencia de la existencia del ser finito". Con Bultmann piensa que se ha de reducir lo eterno y escatológico en el presente de la historia, en lo temporal, como aquél sostiene la sólo presencia de Cristo en nuestra historicidad. Por lo mismo, hay que poner en cuestión el concepto de inmortalidad, derivado de la tradición platónica, al cual el pensamiento católico actual opone una filosofía de lo corporal, de la integridad indivisible del hombre, de la carne inescindible del ser humano. Por lo cual la promesa de Cristo de la resurrección significaría "la reintegración suprema en la comunidad de amor", la salvación de todos en "nuestra concreta existencia histórica... Lo esencial para la fe es considerar lo escatológico como presente" (p. 363 ss.).

El profesor de Génova, Alberto Caracciolo, *Le mal dans l'expérience religieuse*, pp. 265-281, no es menos explícito en esta libertad ecuménica absoluta de interpretar míticamente el dogma cristiano. Plantea el problema, previo a la cuestión de la relación entre el pecado y la pena en lo cristiano, de cómo debe entenderse la esencia del cristianismo cuya dogmática anda ahora tan indeterminada y escindida en la pluralidad de Iglesias, aún respecto de la divinidad de Cristo y su redención por la Cruz. Y si, quien no cree en esos dogmas y no obstante encuentra en el Sermón de la montaña la vía de su experiencia religiosa, no puede llamarse cristiano, aunque sin pertenecer a una Iglesia oficial. Por su parte se declara en favor de la experiencia religiosa genuina y libre, es decir, la que relaciona "el hombre como existente singular y solidario con el mundo de la Trascendencia". Con el empleo de este término se evita designar a Dios que evoca necesariamente a un Ser personal en la línea de una tradición teológica particular. La trascendencia, en cambio, es el espacio en que se sitúa el Dios de Abraham, el Brahman de los Upanishadas o la Nada del Nirvana budista, el Uno de Plotino o la Idea de Hegel y el Ser-Nada de Heidegger, así como el término oscuro de la religión de Leopardi.

En el horizonte religioso de esta Trascendencia tendría el hombre experiencia del mal. Si la Trascendencia no existiera, el pecado, el dolor y la muerte tampoco existirían. El hombre muere porque la Trascendencia es para él y en él. En esta nueva religión de la Trascendencia, suerte de comunión con el horizonte infinito del mundo, el mal aparece como ya de alguna manera redimido. Salud y condenación, paraíso e infierno han comenzado ya para todos desde siempre. Los dos términos son siempre dialécticos y aparecen indisolubles.

En similares términos de una vaga experiencia religiosa y de una desmitologización de las ideas de la pena y la culpa, diluidas

bajo diversas interpretaciones de tipo psicológico o simbólico, se expresan otros autores, como D. M. Mackinnon, de Cambridge, *Reparation et Tragédie*, pp. 373-381; J. Brun, de Dijon, *Le prestige du monstre*, pp. 301-315; Hjalmar Sundén, de Uppsala, *Le Mythe de la peine et la retribution cosmique*, pp. 473-458, y otros.

Podría esperarse que los teólogos y filósofos católicos, que intervienen con ponencias y discusiones en este "Coloquio internacional", hubieran ofrecido una rectificación suficiente a ese general movimiento desmitificador de la pena con toda la dogmática, teología y filosofía penales en esa noción subyacentes. En el extenso volumen impreso no aparece así, y nuestra decepción ha sido grande. O bien han desarrollado algún tema particular, marginal a la discusión básica, o bien se sienten comprometidos y con sus reticencias o atenuaciones de los datos revelados parecen dar pábulo a la fuerte corriente de "devaluación" de la pena. Veamos algunas ponencias.

El P. S. Lyonnet, *La problématique du péché originel dans le N. Testament*, pp. 101-120, resume, como especialista, la exégesis de los textos neotestamentarios sobre este dogma del pecado original. Y dejando a un lado las ambigüedades y posiciones casi negativas que antes había vertido en su comentario bíblico, afirma como exegéticamente comprobado que S. Pablo enseña el pecado original en su sentido propio y universal. Pero enseguida propone la atenuación: la intención directa del Apóstol es proclamar el nuevo dogma de la salvación universal por Cristo. Su afirmación sobre el pecado de Adán y su causalidad universal en el pecado y la muerte de la humanidad es secundaria, indirecta, y como una alusión. S. Pablo la recoge tal como la lee en los relatos de la Escritura veterotestamentaria, aunque "nada sugiere que no la haya hecho suya...".

No es extraño que los interlocutores aparezcan presionando al ponente para una posición más explícita. Sin embargo, ante la incitación de Ricoeur de que extraiga las consecuencias, ya que, si es afirmación ocasional, la dogmática tradicional no parece obligatoria, y podía muy bien en la actualidad darse al pecado original una "significación estructural y simbólica", el P. Lyonnet responde que, personalmente, cree que el pecado original es "verdad secundaria. Pero otra cosa es eliminarla. El no iría tan lejos..." (p. 118). La actitud, más que modesta, parece demasiado conciliadora.

De modo semejante, M. Nédoncelle, *Démithization et conception eschatologique du mal*, pp. 195-22, en que se ocupa del dogma del infierno, afirma primero con lucidez que el infierno no es un mito ni tampoco la eternidad del mismo. Y contra la superficialidad mundana de los cristianos que ensayan de obliterar el dogma del infierno y aún de cualquier vida futura, se levanta la voz de muchos existencialistas ateos que describen la experiencia de una voluntad diabólica y de condenación, endurecida y fijada en un estado de desesperación y derelicción culpable y absurda. Descripciones que responden mejor a las exigencias de la conciencia religiosa.

Mas, a renglón seguido, Nédoncelle presenta con toda amplitud las aporías a dicho dogma, y las consiguientes atenuaciones de su realidad terrorífica: "atenuaciones objetivas, subjetivas e intersubjetivas". La conclusión sugerida es una especie de infierno *vacío*; la verdad del dogma quedaría como *un riesgo* que uno corre, y pondría una tensión necesaria en la vida. Pero la voluntad salvífica de Cristo que "perdona todo" parece que triunfará.

Sin embargo, infierno tan atenuado y cómodo aun no satisface a los desmitificadores, como Ricoeur y Bruaire, quienes en la discusión abogan por la declaración del infierno como mito, o al menos como realidad subjetiva y dialéctica. S. Pablo afirmaríala que en todos hay salvación y condenación, algo de paraíso y de infierno...

Sobre el mismo tema vuelve la ponencia del P. G. Fessard, *Enfer éternel ou salut universel?*, pp. 223-264, en un discurso que representa curiosa mezcolanza de motivos marxistas, estructuralistas de Levi-Strauss y de otros fenomenólogos ateos con citas de S. Ignacio y de teología católica del infierno. Y en verdad aparece bien argumentada su defensa del dogma de la eternidad del infierno contra la teoría de Berdiaeff del infierno temporal; y asimismo es buena su aparente defensa de la existencia personal de los ángeles y demonios contra las teorías de modernos teólogos. Pero, en fuerza de su análisis de simbólica estructuralista, la conclusión final es decepcionante: Las realidades espirituales no son cosas ni entrarían en un mundo objetivo natural, sino que tendrían mera realidad en nuestro espíritu; y los enunciados bíblicos que los expresan conservarían un valor simbólico y espiritual. Así el infierno, en razón de la revelación de universal salvación por la gracia de Cristo, *se conservaría en la memoria de los elegidos* como el enemigo y peligro de que han sido salvados. En cuanto a la personalidad de Satán y los demonios, ve difícil nuestro autor reducir a simple existencia de representación y recuerdo. Sería un misterio...

No es de admirar que, en la viva discusión que sigue, los filósofos laicos, como Castelli, deduzcan la consecuencia de que el infierno no será verdad de la revelación, sino reflexión filosófica. Y que el profesor árabe Hanafi tache al P. Fessard de modernismo, puesto que parece dar a los dogmas mera realidad simbólica. Van a ser los filósofos musulmanes quienes vengan a defender y aclarar la dogmática católica, sumida en tan gran confusión...

No vale la pena continuar el recuento. Los restantes ponentes católicos del Coloquio abordan temas marginales y en la misma línea de ambigüedad. Así, el gran conocedor de Bultmann y de su radicalidad ideológica, P. René Marlé, *Souffrance humaine et souffrance de Dieu chez D. Bonhoeffer*, pp. 340-355, esboza una apología de Bonhoeffer apelando a sus textos místicos, y concluyendo que ha contribuido a "restituir el significado y valor regenerador de la pena y sufrimiento en el corazón mismo de la existencia". Un interlocutor le replica que Bonhoeffer entendió la verdadera redención como liberación histórica y terrestre. ¿Cómo es posible una inter-

pretación mística de un paraíso terrenal?, le pregunta. Los demás autores, A. Cortese, de la Universidad Católica de Milán, A. Vergotte y A. de Waelhens de Lovaina, sitúan sus temas en plena y ambigua dialéctica.

Sólo parecen merecer aprobación sin reservas los pequeños trabajos de I. Mancini, que critica a Bonhoeffer, y S. Cotta, quien al menos defiende la validez de la pena jurídica en el contexto de la filosofía social.

3.—LA RACIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA PENALES.

Aunque solo reúna un grupo de especialistas, este Coloquio internacional de Roma es un síntoma revelador de la "apertura" o mejor confusión de ideas que reina en las esferas intelectuales sobre verdades fundamentales de la revelación y de la filosofía.

Manifiesta sobre todo que, en el pensamiento actual, la pena no gusta, como no es del agrado del mundo moderno la justicia que impone el orden y hace cumplir la ley, aunque sea bajo la presión coactiva de la autoridad y el temor de la sanción punitiva.

Y es que se quiere borrar también la conciencia de culpabilidad y pecado en el mundo.

Pero frente a esta presión desmitificadora de los más y presión silenciadora de los otros, hemos de reafirmar que la noción de la pena, con su relación constitutiva a la culpa y pecado, se resiste, en lo sustancial, a toda tentativa de mitologización fabulosa. Y ello lo sostenemos no solo por los datos de la revelación o porque forma parte del contenido básico, no secundario, de la fe cristiana, sino porque forma parte de las nociones básicas o indestructibles del orden moral, de aquel conjunto de valores religiosos-morales que no pueden fallar por su relación inmediata al Valor Absoluto. Y que además se imponen de un modo evidente a los hombres, con la evidencia de los principios.

Es, en efecto, uno de los principios más evidentes del orden moral *el sentido de justicia*, la ley de la justicia, máxime igualitaria o conmutativa. Este imperativo de justicia nunca se ha perdido en la conciencia de los hombres; aun en las épocas más oscuras y pueblos más salvajes en que fallaban o no se reconocían la mayoría de los preceptos de moral individual o familiar. La justicia es el primer fundamento de todo ordenamiento social. También en el mundo actual se reclaman de continuo un mejor orden y reforma de las estructuras sociales en nombre de la justicia social.

Pero es evidente que la *recompensación o satisfacción penal* pertenece a los deberes innegables de esta justicia, cuya dialéctica e imperativo general *es restablecer la igualdad* lesionada por el daño y culpa. Así como al que ha contraído una deuda con otro la justicia le impone el deber de pagar lo suyo, de igual modo el que ha hecho un daño a su hermano, le ha robado, herido e injuriado, esa

justicia igualadora y, por tanto, correctora de las desigualdades le impone el deber de una recompensación suficiente del derecho lesionado, y de sus daños y perjuicios.

Tal es la necesidad de la *recompensación o satisfacción penal*, que la justicia dicta para restablecimiento de la igualdad, es decir, *el reato o necesidad de la pena*, voluntaria o forzosa. Puede, en efecto, reintegrarse el daño y restaurarse la igualdad por una *satisfacción voluntaria*, si el que ha lesionado a otro presenta una *recompensación voluntaria penal*, sustrayéndose de sus propios bienes, devolviendo el honor con propia humillación, rectificación de la calumnia, etc. Pero si no da la satisfacción debida de buen grado, la autoridad que respalda y sostiene el orden natural de la sociedad, se lo impondrá por fuerza. Los asesinatos, estafas, violencias, genocidios y otros crímenes públicos reclaman la debida satisfacción penal. Si estos criminales quedan impunes y con las manos libres para otros atentados, la conciencia de los pueblos se rebela, reclama imperiosamente una sanción penal. Es el grito de la justicia, innato en la conciencia de los hombres; de lo contrario, si el crimen impera en la calle, el orden de las sociedades se tambalea. ¿Por qué entonces estos superintelectuales, que con tal brillantez disertan sobre abstrusas teorías de la presencia existencial del pasado y de lo eterno en el presente en virtud de la dialéctica de la historia, del simbolismo estructuralista de los enunciados sobre las realidades espirituales, vocean que la sanción de la pena y su correlación, como secuela ineludible, de la culpa y el crimen, pertenece al mundo de los mitos ya pasado?

Quizá podrían decir que la idea de la sanción penal en el orden político-jurídico tiene aún vigencia parcial; pero que su transposición al orden moral-teológico del dolor y de la muerte como penas del pecado, de las penas de ultratumba e infernales, de la inmolación redentora y sacrificio de la Cruz, como "satisfacción vicaria" por los pecados del mundo, pertenecen ya a la esfera de lo mítico y paradoja absurda, que exige una interpretación simbólica. ¿Podrá, como dice Bultmann, un Cristo muerto en la Cruz, un cadáver, ofrecer satisfacción vicaria por nuestros pecados? *La lógica de la pena* no les parece llevarnos a esos extremos. Por fuerza los enunciados de la Escritura vienen envueltos en un "revestimiento mítico" que exigen su desmitificación para ser comprendidos...

Sin embargo, aparte de la revelación cierta del Misterio de la Redención y de la Cruz de Cristo que hemos de creer, la filosofía perenne ofrecía fundamento cierto para esta concepción unitaria del deber o "reato de la pena" en todo el ámbito universal de la culpa jurídico-social y teológica.

Sto. Tomás reflejaba estas evidencias de la conciencia moral y demostraba *la racionalidad de la pena* en una diáfana argumentación filosófica, de asombrosa sencillez y realismo, que fundamenta debi-

damente toda la teología penal. Vamos a indicarla, tomada del lugar principal de sus obras (*Summa Theologica* I-II q. 87 a.1-8).

a) Su punto de partida es que el orden moral, con todas las categorías y valores morales, se inserta y fundamenta en el orden ontológico, en la naturaleza de las cosas. El orden moral o del *deber-ser* no es algo arbitrario, un modo extraño al orden del *ser*; al contrario, es un modo de ser que adviene intrínsecamente a los seres libres en virtud de su radical libertad. El orden moral es parte constitutiva del *orden natural* de los seres libres. La ley moral es la ley natural, inscrita en la naturaleza del hombre por el Autor de la misma. El peligro para la libertad, decía recientemente Pablo VI, proviene sobre todo del "olvido del imperativo fundamental que da a la libertad sentido y valor: *el deber*. La libertad nos ha sido concedida para cumplir con virtud propia nuestro deber. De donde debemos deducir que todo progreso en la conciencia de nuestro deber nos acerca hacia la conquista de nuestra libertad". De ahí el enorme peligro actual de la libertad nacida de la explosión de los instintos primarios que atentan a todas las formas del deber y de la ley. Pues "nunca como hoy —señala el Pontífice— los hombres han tenido un sentido tan agudo de la libertad, mientras se afirman nuevas formas de esclavitud moral y psíquica".

b) Su principio básico es la existencia en el Universo del *orden universal*, ontológico o normativo. *El orden* es justamente la expresión misma de la *racionalidad*, de la realidad de los seres. El orden y la racionalidad reflejan el mismo principio ontológico, porque la verdad lógica de nuestra razón es fiel reflejo de la verdad ontológica de los seres. Todo lo que es real es racional, no por identidad hegeliana, sino por paralelismo y adecuación. Lo irracional e ilógico es el desorden y el caos.

c) Su idea central es la concepción organicista de todo orden, natural, moral o social. Un orden natural es como un organismo, con sus leyes similares de conservación. Ha de poseer una fuerza de *reacción* contra todos los agentes que tratan de disolverlo o destruirlo.

d) Su dialéctica de la exigencia de la pena es la misma ley de justicia o de reacción defensiva de los seres vivos. Dice así: "Todo el que se rebela contra un orden es lógico que sufra la depresión de aquel orden y del príncipe que custodia dicho orden. Pero el pecado es un acto desordenado; todo el que peca se rebela contra un orden. Luego es justo que sufra la depresión o reacción del mismo. Y esta depresión es la pena" (4). La pena, como reacción depresiva de un

(4) *Summa Theol.*, I-II q.87 a.1. Y añade enseguida el famoso texto: "Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest puniri. Primo quidem subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomicae; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet au-

orden violado, contra el cual se atenta, se incluye así en las leyes ontológicas de las realidades vivas, que son las leyes autodefensivas. Al igual que los vivientes, si un orden moral, familiar o social, no resiste a los atentados o violaciones que intentan disolverlo, languidece y muere. Esta ley de reacción defensiva transpuesta al orden moral es la misma ley de la *justicia igualitaria* que antes expresábamos tomada del mismo texto de Sto. Tomás (I-II q.87 a.6). Todo daño causado a otro exige una recompensación o satisfacción penal; "el que las hace las paga"; es la ley del "juego limpio" en las relaciones humanas.

e) *Su visión unitaria* de la exigencia de la pena, social, moral y teológica, la expresa Sto. Tomás así: "El hombre está sometido a un *triple orden*: Primero, el orden exterior del gobierno humano de las sociedades, espiritual y temporal, político y económico; segundo, el orden moral de la propia razón; tercero, el orden universal del régimen divino. Y todo pecado es una perversión o violación de estos tres órdenes, porque el que peca obra contra la propia razón contra la ley humana y contra la ley divina. Incurre pues, en una triple exigencia de sanción penal: la pena de la propia conciencia con sus remordimientos, la pena que le viene del hombre y la tercera que le viene de Dios (I-II q.87,a.1).

f) Sabe, no obstante, Sto. Tomás, como en todo el contexto de su doctrina penal aparece, que la pena o sanción jurídica del poder civil es *relativa*, porque ha de atender no a los fines de la sola expiación, sino a los fines medicinales de enmienda, ejemplaridad y correctivo social. Que además están muy mal repartidas las penas de este mundo, ya que innumerables delitos quedan impunes. Que las mismas penas de la conciencia (o *poena peccati*) no surten sus efectos, ya que muchas conciencias están endurecidas, faltas de sensibilidad moral. Y cree con S. Pablo, con Kant y con la filosofía eterna que para respaldar la eficacia del orden moral es necesaria una sanción penal definitiva y justa, que está reservada a la existencia de ultratumba, donde es el "Justo Juez" de S. Pablo, o el "Soberano Bien" de Kant, el que retribuirá a cada uno según sus obras o establecerá la debida conexión del bien moral y la felicidad, del mal moral y la infelicidad final.

g) Pero, contra el rigorismo moralista de Kant, partidario de los fines meramente expiatorios de la pena según la ley del talión, sabe abrir esta justicia inexorable de la pena a las perspectivas de la exigencia superior del amor; y eso en el mismo contexto en que formula tales principios: La pena, como la ley, se dan a la voluntad libre de los hombres unidos con su Autor divino y con los demás en una comunidad de amor y bajo la ley superior del amor. Entonces:

tem horum ordinum per peccatum pervertitur: dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo".

1) Si el hombre asume voluntariamente las penas y sufrimientos de la vida en recompensaciones de los excesos de su libertad, entonces las penalidades obtienen el carácter de *penas satisfactorias*; ya no son castigos expiatorios que debe pagar contra su voluntad y hasta el último adarme, sino satisfacciones reparadoras y curativas de las llagas del pecado, que a la vez pueden ser hechas por amor y devenir meritorias, las cuales rebajan tan grandemente el débito de las penas a cuenta de la satisfacción amorosa del Supremo Pagador en la Cruz.

2) Si, como debe ser verdad, el hombre está unido *por amor* con sus hermanos pecadores que tienen cuentas penales que pagar, y los que están unidos en el amor, según dice Sto. Tomás, forman uno solo a efectos de retribución (como el que asume el pago de deudas de otro en este mundo), entonces sus sufrimientos e inmolaciones ofrecidos por los otros revisten carácter de *satisfacción* vicaria por los demás y de elevado mérito para él.

3) Y si, como nos dice la filosofía del Dios creador del mundo por amor y la teología del Cuerpo místico de Cristo, Dios ha unido por amor a sí todos los miembros de la familia de Adán, entonces el insondable Amor de Dios encontrará la invención maravillosa de la Encarnación redentora y del misterio del Cordero inmolado en la Cruz, que paga las deudas de los pecadores del mundo.

Dios, pues, que impuso la ley de la justicia de la retribución penal, es el mismo que la colmó por la economía de la salvación *ofrecida* a todos por gracia. Bien entendido, si ellos aceptan libremente esta satisfacción uniéndose al Salvador por la conversión en la fe y el amor.

La teoría de la "satisfacción vicaria" no es pues, como estos intelectuales dicen, un absurdo y fábula incomprensible al espíritu moderno y que debe desmitificarse, sino que se inserta connaturalmente en la filosofía penal de Sto. Tomás. Y no nos instala en la paradoja de una *theologia crucis* a lo Bonhoeffer, que ha de entenderse simbólicamente, como expresión de la impotencia y muerte de Dios, sustituido por la mística del hombre por el hombre. Al contrario, la filosofía penal, prueba, aunque por lejana analogía, *la racionalidad* de esta teología del Sacrificio de la Cruz, dejando sin embargo gran margen para el misterio revelado, y el "escándalo de la Cruz" que choca tanto a los sentidos carnales de los hombres mundanos.

El misterio supremo, sin embargo, en todo esto es el de la conciliación en Dios de los atributos aparentemente opuestos del Amor infinito ofrecido al hombre como don divino, y de la Justicia y Santidad infinitas de Dios, contra la cual atenta todo pecado mortal como ofensa de *infinita gravedad*. Esta conciliación ha de verificarse en el seno insondable de la Deidad, sin destrucción mutua, ni del Amor, ni de la Justicia. Bien entendido que "la misericordia en Dios está sobre todas sus obras" (Ps. 144,9).

Si esta conciliación existe, no debería apelarse tan parcialmente al hecho de que la economía cristiana es una economía de salud para negar que haya también en el cristianismo una economía de justicia. Las dos cosas coexisten en Dios.

Los intelectuales en cuestión deberían conocer y examinar primero todos estos principios de la filosofía penal que contienen la fiel interpretación de las evidencias del sentido moral de justicia implicado en el concepto de la pena y su relación a la culpa, antes de relegar a la esfera de lo mítico dichos conceptos universalmente aceptados.

Sin duda existen inúmeros mitos en la historia de los pueblos, en la literatura, en el arte y la ciencia y más aún en la vida social y pública actuales con sus ídolos o celebridades de fama fulgurante elevados a la categoría de auténticos mitos. Estos mitos de la sociedad actual son los que aquellos intelectuales deberían apresurarse a depurar y eliminar.

En las religiones históricas humanas o las religiones paganas, lo mitológico es el revestimiento propio de los elementos verdaderos que en ellas existen de la religión natural. Por eso se han llamado siempre mitologías, fábulas y creaciones del espíritu humano que así ha rodeado de un universo mítico los sentimientos, ritos y actos culturales de una religiosidad natural auténtica. Sin embargo, el filósofo sabrá depurar en ellas el fondo auténtico de sentimiento religioso natural de las expresiones míticas y fabulosas de que van revestidas.

Pero cuando el Dios de la revelación ha hablado a los hombres y elevado algunos actos culturales del fondo de la religiosidad natural, como el sacrificio, al Orden nuevo, incorporándolos a la Historia de la salvación y confiriéndolos valor sobrenatural y sacramental, los fenomenólogos de la religión, los filósofos cristianos y menos los teólogos no pueden dar a estas realidades de la economía cristiana de salvación el mismo tratamiento mítico que a las religiones humanas, a pesar de su lejano parecido exterior. Lo único que cabe es depurar las formas míticas o metafóricas de expresión, las leyendas, simbolismos y demás géneros literarios que abundan tanto en la Biblia, elemento humano común a las demás formas religiosas humanas con que Dios, en su divina condescendencia, ha querido que fuera revestida también su Palabra reveladora. Mas no relegar a lo mítico el contenido de los relatos de la Historia de la salvación ni menos las verdades y misterios en ella expresados.

Al conocimiento propio e interpretación de los mismos se accede mediante la *analogía* filosófica con su fuerte empleo de la explicación racional, que recomienda Pablo VI y que estos mitólogos, simbolistas y hasta teólogos han olvidado completamente.