

LEGITIMACIÓN DEL CASTIGO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Análisis de argumentos donde se apela a la potestad divina

Ana Lucía Fonseca R.

Resumen

Sobre el derecho a castigar se ha investigado y escrito muchísimo, tanto desde la perspectiva jurídica, como desde la teológica, la sociológica y la filosófica. Mi interés no consiste en repetir estos análisis, ya de por sí exhaustivos en muchos casos. Lo que sí es relevante tratar, y no se ha hecho de manera sistemática, es el problema de la consistencia lógica y la base ideológica de los diferentes argumentos en la historia de la filosofía.

Este artículo aborda el tema de la legitimación teológica del castigo y profundiza, desde la crítica filosófica, en la base ideológica de los diversos argumentos que justifican el castigo apelando a la potestad divina.

Introducción

El tratamiento de los delitos y las penas ha evolucionado, como lo muestra la propia evolución del derecho procesal penal; no obstante, la administración de la justicia no ha estado nunca exenta de la injerencia de factores extralegales en los argumentos y en las decisiones judiciales, como tampoco están exentos los procesos secularizadores de la presencia de valores religiosos.

Esta situación se refleja en los argumentos usados para justificar el derecho al castigo, tanto los que apelan directamente a la potestad divina, como aquellos que, en nombre de la ruptura de un supuesto pacto social, lo justifican de una forma más "secular". En unos y otros permanece un sustrato de carácter religioso, con el pecado y la penitencia como categorías articuladoras.

Tal vez por eso, aunque los sistemas punitivos han cambiado a lo largo de la historia (desde los destierros, las torturas, la pena de muerte... hasta la

privación de libertad)¹, los argumentos legitimadores del castigo en cada caso tienen una estructura similar en tanto buscan, más que **explicar** la necesidad de la pena, **justificarla** en nombre de algún principio superior, sea este el derecho divino o el pacto social.

I. “En nombre de Dios”

Sobre las creencias en cuanto al poder de lo divino han diferido la vertiente pagana² y la cristiana en la historia de Occidente. Ante la creencia del paganismo grecolatino de que nadie, ni siquiera los dioses, puede escapar a la fuerza de la necesidad o el destino, el cristianismo ha afirmado la absoluta omnipotencia de Dios.

Esta creencia cristiana tiene como correlato otra más profunda, de carácter dualista: la diferencia de naturaleza entre lo divino y lo humano. Son muchos los problemas que entrañan las relaciones entre la immanencia y la trascendencia divina: ¿cuán cerca se encuentra el creador de su creación?, ¿cuál es la injerencia³ que la divinidad tiene en la naturaleza y en la historia?

¹ En cuanto a los cambios en los sistemas penales, R. Fragomeno (2003:38) siguiendo en esto a Foucault, se refiere, en su texto sobre la lógica del castigo, a la estrategia con que la modernidad ha reemplazado el suplicio por la prisión. La transformación de los sistemas punitivos obedece a razones políticas, no a razones humanitarias: *la legitimidad de la reestratificación social de la modernidad juega su destino en su sistema penal. Si el suplicio es reemplazado por la prisión es porque la forma de castigar del despotismo absoluto es reemplazada por la forma de la sociedad contractual. De las torturas insostenibles y ejemplificadas se migra a una economía de los derechos suspendidos.*

² Por su etimología latina, este término suele asociarse con los cultos aldeanos o campesinos, diferentes del culto cristiano imperial romano. Sin embargo, es muy significativo que a lo largo de su historia el cristianismo ha calificado de “paganos” a todos los “infieles”, es decir a todos los que se oponen o simplemente no comparten esta fe. De este modo el término adquirió su connotación despectiva.

³ Se trata del concepto de Divina Providencia, de la “mano de Dios” que invocan las plegarias. Es obvio que sin esta intervención divina en la naturaleza y en la historia no tendría sentido la plegaria misma, ni la confianza en una divinidad personal, ni la fe en los milagros, ni la labor sacerdotal

Las respuestas, por más que se presenten muchas veces como dogmas, no han evitado un debate permanente.

Un argumento teológico conocido es el que parte de un concepto relativo de inmanencia⁴: el universo depende de la voluntad de Dios, pero Dios no es el Universo. Es decir, ontológicamente el Creador y su creación son inconmensurables, pero la diferencia de naturaleza no impide que Dios intervenga providentemente en el mundo. Solo que esta providencia también implica el derecho a castigar. Pero, ¿castiga Dios directamente? En términos generales, las distintas religiones, incluido el cristianismo, aceptan que Dios no administra directamente la justicia en la tierra, sino que actúa "por delegación": las diferentes iglesias o castas sacerdotales resuelven "en nombre de Dios" y la frontera entre el pecado y el delito, o entre la penitencia y la pena, no siempre ha sido clara (¿lo es en la actualidad?). Por esto entonces el castigo es una expiación, una purificación mediante algún sacrificio, muchas veces cruento, pues se asume que el dolor redime.

Cuando se castiga "en nombre de Dios" se asume, como en el judeocristianismo, que la Ley equivale a la voluntad de Dios; pero: ¿quién conoce esa voluntad del Ser Absoluto y cómo la conoce?

Una de las más claras manifestaciones de esta pretensión de conocer la voluntad de Dios lo tenemos en las ordalías medievales. Esta forma de castigo, que se practicó hasta la Baja Edad Media, consistía en "probar" la inocencia o la culpabilidad del acusado (del pecador) acudiendo al "juicio de Dios".

⁴ Esta apelación a una inmanencia relativa se alza sin duda como una defensa frente a concepciones de carácter panteísta o deísta. Se rechaza así tanto la creencia de que Dios y el mundo sean lo mismo (panteísmo), como la creencia de que Dios es el creador del mundo pero no interviene en su desarrollo (deísmo). Ambas creencias resultan incompatibles con un Dios personal y providente, y con la fidelidad a una religión revelada.

El problema estaba precisamente en que esas “pruebas” implicaban la irrupción de un elemento “mágico” que nunca favoreció al acusado y sí a los intereses de los jueces. Éstos decretaban pruebas imposibles, casi todas relacionadas con el fuego: “meter las manos al fuego”⁵, sostener hierros al rojo vivo, caminar sobre brasas; o con el agua: permanecer sumergido por largo tiempo, meter las manos en agua hirviendo (prueba caldaria). Si el acusado sobrevivía o los daños no eran muy evidentes, se asumía que su inocencia quedaba probada ante Dios, ¡por lo que ya no era necesario el castigo!

Las modalidades y reglamentaciones de tales “pruebas” llegaban hasta el detalle absurdo, como en el caso del llamado “juicio de la Cruz”, donde si había dos acusados, se les obligaba a oír una misa o alguna lectura pía en la posición de un crucificado, el que lograba permanecer sin moverse era inocente, el que se movía declaraba con esto su culpabilidad.

Con las ordalías la justicia se desplaza del juez a “la suerte”, sólo que tal suerte es sencillamente improbable, pues dependería de un “milagro” (como en el caso de Daniel en la cueva de los leones).

II. Castigo y “teodicea”

El término “teodicea” fue acuñado por Leibniz en su obra *Ensayo de teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. En esta pretendía explicar racionalmente la relación entre la presencia del mal y la infinita bondad de Dios. En otras palabras, “justificar” cómo es que se da el mal en la tierra a pesar de la existencia de un Dios benévolo. Si bien el término es relativamente reciente, el problema tiene ya una larga historia. Al respecto, por

⁵ De allí el uso de esta expresión cuando queremos asegurar que confiamos plenamente en alguien, que respaldamos lo que dice o hace.

ejemplo, es célebre el *dilema de Epicuro* sobre las relaciones entre la omnipotencia y la bondad divinas, por un lado, y la indudable presencia del mal, por otro: si Dios no evita el mal, es porque no puede ser omnipotente y bondadoso a la vez. Si es omnipotente, entonces debe ser malvado porque no hace nada por evitar el mal; si es bondadoso, no puede ser omnipotente por la misma razón.

Estas dificultades han provocado en el cristianismo muchas y variadas discusiones teológicas. Los problemas de "teodicea" están presentes también en la conceptualización del delito y la pena. ¿Por qué?

La teología cristiana atribuye a Dios la *omnipotencia*: Él puede perdonar o no perdonar el pecado. Pero también le atribuye la bondad: Dios "no puede no poder" ser misericordioso e indultar a quienes pecan. El indulto puede ser merecido o inmerecido.

Mediante los sacramentos (según el catolicismo), o mediante la justificación por la fe (según el protestantismo), Dios concede una gracia sobrenatural al pecador para absolverlo. Pero, si el pecador merece el indulto, ¿cuáles son los méritos válidos para tal absolución? Y, si no merece el indulto, pero se le concede, ¿qué importancia tendría no pecar?

Sin entrar en la filigrana del detalle de las diferencias entre la teología católica y la protestante, podemos plantear así el meollo de la discusión: o nos esforzamos, con la ayuda de la gracia, por hacer el bien libremente y la salvación la ganamos por méritos, o la gracia divina actúa según insondables criterios y reparte sus dones sin que medie un acto de voluntad humana.

En el primer caso la potencia de la gracia parece ser menor que en el segundo y esto fue objeto, y sigue siéndolo, de graves disputas teológicas en torno al

peso que para la salvación tienen las obras y la fe. Recordemos que una de las críticas más importantes de la Reforma luterana al catolicismo se dirigía precisamente a la insistencia con que éste predicaba la necesidad de “hacer méritos” para obtener la gracia, pues las “buenas acciones” o la compra de indulgencias, según Lutero, hacían innecesaria la gracia divina.

Sea que sigamos los argumentos católicos o los del protestantismo, queda abierta la cuestión de cómo se concilia entonces la expiación de la pena con la inmutabilidad de la Ley divina. Si se trata de una Ley “escrita en piedra”, ¿cómo es que si alguien la viola puede ser eximido de la pena sin haberlo merecido o “haciendo méritos” para conmutar la pena? Si todos somos pecadores desde el origen de la historia (dogma del pecado original), es decir, si padecemos de un mal endémico, ¿cómo es que podemos optar (libre albedrío) por hacer el bien? Si el ser humano puede escoger entre el bien y el mal, ¿qué pasa con la gracia divina, con esa ayuda especial que Dios concede para obtener la salvación?

Para *disolver*, más que para *resolver* las dificultades derivadas del concepto de omnipotencia divina, el protestantismo acude al concepto de *omnisciencia* divina y plantea la doctrina de la predestinación: Dios ha elegido desde el inicio del tiempo a aquellos que “verán la salvación”. Pero, si ya la suerte (que no es contingente sino designada) está echada, ¿de qué vale la voluntad humana para hacer el bien?⁶

Estos dilemas ya los había planteado en su tiempo **Agustín de Hipona**. Para él, la justicia equivale a la retribución divina, pues Dios es juez desde el inicio, hasta el final de la historia. Su Voluntad es Ley, y se expresa en los Libros Sagrados; así, los actos que contradigan la Palabra son pecaminosos pues

⁶ Este es el conocido dilema luterano entre el *libre arbitrio* y el *servo arbitrio* (entre el libre albedrío y el siervo albedrío)

contradican la voluntad de Dios, es decir la Ley. (Cfr. *Confesiones*, Libro III, caps. 7 y 8).

Hasta aquí el discurso es teológico, pero al hablar de la pena, se inserta en lo jurídico y el pecado se conceptualiza como delito. La pena es justa si equivale al delito, pero, ¿en qué sentido se habla de equivalencia?, ¿se tratará acaso de un valor análogo, como en la Ley del Talión⁷, o sólo proporcional? Nuevamente es la Iglesia la que entiende de diferencias y “afina” criterios. En todo caso, siempre queda el recurso de la Justicia Final, donde el juicio de Dios prevalecerá sobre los juicios terrenales. Por eso, cuando Agustín responde a la cuestión de cómo se concilian la justicia divina con situaciones terrenales tales como la infelicidad de tantos justos y el provecho de tantos injustos, la condena del inocente y la absolución de los culpables, achaca este desequilibrio a la imperfección de la justicia en la tierra, por lo que será preciso aguardar el Juicio Final, que por supuesto favorecerá a los buenos, los únicos que merecen ser felices; para los malos estará reservado el castigo eterno. (Cfr. *La ciudad de Dios*, Libro XX. Cap. 2).

Digno de ser tomado en cuenta, desde el punto de vista de su consistencia lógica, es el siguiente argumento sobre la distribución de los bienes y los males en la tierra, pues, como puede verse fácilmente, corresponde a una evidente *petición de principio*:

⁷ La Ley del Talión apela a un principio de justicia retributiva. El castigo debe identificarse con el crimen cometido. Es el “ojo por ojo y diente por diente” del Antiguo Testamento y, aunque pueda parecer jurídicamente primitiva, constituye uno de los primeros intentos por reglamentar la simple venganza.

...en muchas ocasiones muestra Dios también en la distribución de prosperidad y calamidades con más evidencia su alto poder; porque, si de presente castigase severamente todos los pecados, podría creerse que nada reservaba para el Juicio Final; y, por otra parte, si en la vida mortal no diese claramente algún castigo a la variedad de delitos, reerían los mortales que no había Providencia Divina. (Ciudad de Dios, I, cap VIII)

Pero ante la espera de un Juicio Final, que puede ser muy larga, la confianza tiene que ser muy sólida. “¡Largo me lo fían”!, dirá alguna voz escéptica, al constatar que esta apelación a la justicia divina no tendría razón de ser si además no se admite que el mal es elegido libremente (libre arbitrio) por el ser humano.

Sin duda estamos de nuevo frente a problemas de teodicea. ¿Qué responde Agustín sobre esto? Un diálogo ficticio entre un escéptico y este Padre de la Iglesia iría más o menos por este rumbo:

Escéptico: Si Dios es el creador de todo, ¿creó también el mal? Acerca de esto me parece más coherente la “lógica” maniquea cuando “salva” la justicia divina afirmando el bien y el mal como principios irreconciliables y de diferente naturaleza.

Agustín: El mal no tiene una realidad positiva, es sólo la ausencia de bien. Escoger el mal no es una verdadera acción, es sólo una omisión, es dejar de cooperar con Dios en la consecución del bien. (*Confesiones*, Libro VII, Cap. 12).

Escéptico: Si la gracia es indispensable para conocer el bien, ¿qué función tiene el libre arbitrio? ¿Tendrán razón Pelagio y los pelagianos, cuando niegan la gracia por innecesaria? ¿Cómo entonces se prueba que el libre albedrío es bueno, si está inclinado más al mal que al bien?

Agustín: El libre albedrío ciertamente hace que pequemos. El pecado es como una enfermedad que padecemos desde la caída en el Paraíso y este mal no se curará hasta que recibamos la perfecta libertad, la de escoger el bien y no pecar más: ¡Una especie de necesidad voluntaria y dichosa de vivir rectamente! (Cfr. *La perfección de la justicia de hombre*. IV, 9. Obras polémicas: Contra los pelagianos).

Escéptico: ¿Estarás proponiendo acaso un retorno a la inocencia del paraíso antes de la manzana? ¡Ahora resulta que hay diferencia entre la libertad para escoger el mal y la libertad para evitarlo!, ¿qué significa eso de “necesidad voluntaria”? ¿puede hablarse de necesidad y de libre arbitrio al mismo tiempo?

Agustín (bastante incómodo ante tantas preguntas): Lo último que voy a decirte, aunque creo que no lo entenderás, es que la suerte de los elegidos depende de la predestinación divina, pero esto no implica que la perdición de los réprobos dependa de Dios, pues son ellos los que eligen el mal. (*La predestinación de los santos*. Cap. VI)

Escéptico: Sé que si te pregunto cómo sabes todo esto me citarás el texto que consideras sagrado y me dirás, además, que en él está contenida la Revelación, que por supuesto no puede ser falsa porque el mismo Dios se encargó de comunicarla a sus criaturas. Creo que ante tal círculo argumentativo no tenemos más que hablar...

III. La pena y el *summum bonum*

En la misma línea de Agustín argumenta Tomás de Aquino sobre la beatitud: ésta sólo se consigue en el Reino de los Cielos; sin embargo, es posible

esperar un cierto bienestar en la tierra, *siempre y cuando se cumpla la Ley.*

¿Cuál Ley? En la *Summa Theologica*. Tomás de Aquino explica que la Ley se presenta bajo tres aspectos: como ley divina o voluntad de Dios (*lex divina aeterna*), como ley natural (*lex naturalis*) y como ley positiva (*lex humana*).

Puesto que la naturaleza no da a los seres humanos todo lo necesario para la consecución del bien, se hace necesaria la disciplina derivada de las leyes humanas (necesidad de la ley positiva):

... el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina...

Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás...

...esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. (S.Th I-II. 95,1)

Pero la ley positiva tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa y sólo será justa si se apega a la *regla de razón*, que para Tomás de Aquino es la ley natural:

... en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad 2). Luego la ley positiva humana tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley. (S.Th I-II.95, 1)

Detengámonos en las condiciones de legitimación de la ley positiva según lo afirmado: ésta resulta ser justa cuando se apega a la ley natural; si esto no ocurriera, la ley no obliga a su acatamiento.

Pero todavía resta un escalón en esta jerarquía de las leyes: ¡la ley divina! Está es la clave de bóveda de la legitimación tomista de la ley. Por supuesto se trata

de la ley eterna, la revelada imperfectamente a los judíos y perfectamente mediante Jesucristo.

Así las cosas, la autoridad civil justa es investida por Dios en su derecho a castigar, por lo que debe apegarse a la justicia divina, claro está que antes la autoridad debe conocer esa justicia. ¿Dónde encontrarla sino en la palabra revelada, en el Libro de la tradición judeocristiana?

Esta escalada legitimadora: ley divina ⇔ ley natural ⇔ ley positiva, condiciona por supuesto el sentido del castigo, es decir a qué clase de justicia va a corresponder la pena.

Sobre el tema Tomás de Aquino establece una diferencia entre las penas “de sentido” y las penas “de daño”, ambas proporcionales al pecado de que se trate:

La pena es proporcionada al pecado. En el pecado hay que distinguir dos aspectos. El primero es la aversión del bien imperecedero, que es infinito; y por este motivo el pecado es también infinito. El segundo es la conversión desordenada a un bien perecedero; y en este sentido el pecado es finito, tanto por parte del objeto al que se convierte, que es finito, como por el acto pecaminoso en sí mismo, ya que los actos de la creatura no pueden ser infinitos. Por consiguiente, por parte de la aversión le corresponde al pecado la pena de daño, que es infinita, ya que es la pérdida de un bien infinito, como es el mismo Dios. Y por parte de la conversión desordenada a la creatura le corresponde la pena de sentido, que es finita” (S.Th. I-II. 87,4)

Se apela de esta manera a la justicia conmutativa o retributiva (devolver igual por igual). Pero, además, se le asigna un carácter intimidatorio en tanto si se busca la obediencia de la ley, esta debe inspirar temor por la amenaza de un mal. El temor de la pena conduce al ser humano a evitar el delito:

... como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos (es) necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. (S. Th. I-II, 95)

La pena es entonces un medio para obtener el fin moral por excelencia, el *sumum bonum*. Todos los otros fines están supeditados, como medios, a alcanzarlo. En este punto no puede dejarse de lado la enseñanza tomista sobre la licitud de la pena de muerte. Ésta se justifica por dos motivos íntimamente entrelazados, como lo están la ley divina y la ley natural: por decreto divino y para conservar el bien común (que por supuesto es el que no se opone a los dictámenes divinos). Por una parte, Dios (el de la Biblia, se entiende), ha permitido y hasta instigado a la muerte de los adversarios:

En una palabra, lo que es lícito a Dios, es lícito también a sus ministros cuando actúan por mandato de Él. Y bien claro está que Dios no peca, siendo como es el autor de las leyes, cuando impone la muerte en castigo del pecado: "El salario del pecado es la muerte" (Rom. 6,23). Por tanto, sus ministros tampoco. Por consiguiente, el sentido es: "No matarás" por cuenta propia.

Los adversarios de la fe, por antonomasia son los herejes. Acerca del pecado de herejía Tomás de Aquino no duda castigarlos, no sólo con la excomuni3n, sino con *la exclusi3n del mundo por la muerte*, con mucho m3s raz3n para los herejes pertinaces, para los que no se debe guardar consideraci3n: deben ser entregados *al juicio seglar para su exterminio del mundo por la muerte*. (Cfr. S. Th. II. 11, 3 y 4)

Por otra parte, la pena de muerte se justifica para resguardar a "los buenos" del peligro de "los malos", seg3n el llamado "principio de totalidad":

... Pues bien, cada persona singular se compara a toda la humanidad como la parte de todo; y, por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común... Cuando la muerte de los malos no entraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida a aquellos... (S.Th II-II. 64, 2)

Cuando, según datos de Amnistía Internacional⁸, en la actualidad más de la mitad de los países del mundo han abolido la pena de muerte en su legislación, no deja de sorprender que en el Catecismo de la Iglesia Católica⁹ todavía se contemple como posibilidad, aunque *in extremis*, la pena de muerte:

2266. La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. Por motivos análogos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar por medio de las armas a los agresores de la sociedad que tienen a su cargo...

2267. Si los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitará a emplear sólo esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana.

Aún cuando desde la teología se hagan distinciones entre la licitud moral de la pena de muerte y las cuestiones prácticas de su aplicación, o se insista en que las autoridades de la Iglesia recomiendan a los gobiernos extrema prudencia al considerar la pena de muerte, lo cierto del caso es que el Magisterio de la Iglesia Católica, más atento a una añeja tradición que a las realidades políticas modernas, deja abierta la puerta para la aplicación de tal pena.

⁸ Cfr. <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/2/pm/pm-cites-efe-2006.html>

⁹ Cfr. <http://www.vatican.va/archive/ESL0022/ P80.HTM>

Un mismo teólogo del catolicismo, el sacerdote Miguel Ángel Fuentes, en su página de Internet¹⁰ se pregunta por la viabilidad de la aplicación de la pena de muerte en un mundo con tantos gobiernos y gobernantes arbitrarios y poco confiables:

Para aplicar un castigo extremo y tan delicado como la pena de muerte, nos dice, la primera condición sine qua non es contar con gobernantes y jueces de indiscutible integridad moral. ¿Los tenemos? ¿No podrá prestarse un castigo tal para encauzar vendettas, revanchismos, para eliminar opositores políticos, realizar 'limpiezas' étnicas, o para ofrecer 'chivos expiatorios' a un público desilusionado de la impunidad jurídica de que gozan tantos criminales?

Pero, a pesar de esta seria previsión, no se atreve a contradecir la doctrina e intenta evadir el asunto desplazándolo a una consideración inatinerante: ¡cuán sabio es el Magisterio de la Iglesia al aconsejar prudencia ante la aplicación de un castigo extremo como la pena de muerte!

A mi criterio personal, e intentando comprender este pedido práctico del Santo Padre, pienso que los motivos por los cuales la Iglesia considera actualmente la pena de muerte como un recurso sólo conveniente en casos absolutamente extremos.

Siendo, como reconoce, un asunto en extremo delicado, cabe preguntarle si no será más oportuno, y hasta "más cristiano", renunciar de una vez por todas a la tradición que en algún tiempo avaló y hasta promovió la pena de muerte.

IV. ¡Un manual para inquisidores!

A Nicolás Eymerich, inquisidor general del Reino de Aragón, se debe el libro escrito alrededor de 1376 y que alcanzó una triste celebridad por detallar una amplísima gama de prácticas y de argumentos teológicos e ideológicos para legitimar el aparato represor de la Iglesia.

¹⁰ <http://teologoresponde.com.ar/respuesta.asp?id=183>

Se trata del "Manual de Inquisidores", una recopilación de leyes y normas para guiar la labor del inquisidor. Todo amparado en la razón de ser de la fe cristiana (la recta doctrina) y en la necesidad de erradicar la herejía.

En el caso de una acusación de herejía llama profundamente la atención que este Manual *para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, aconseja que de no mediar acusación, el Inquisidor se ampare a una prescripción del Concilio de Tolosa que le permite actuar ex officio:

En todas las Parroquias serán elegidos uno o dos sacerdotes y dos o tres laicos, gentes de bien, a los que se hará prestar juramento, quienes deberán efectuar búsquedas frecuentes y escrupulosas en todas las casas, en sus habitaciones, graneros, sótanos, etc. Para asegurarse de que no haya en ellos Herejes ocultos. (Manual Cap.1. "Del procedimiento del Santo Oficio en General". p.18)

A esto hay que agregar que la Inquisición promovía la delación independientemente de las calidades del testigo o el acusador, sobre todo tratándose de herejías:

Los acusados no deberán imaginarse que se admitirá fácilmente la recusación de testigos en materia de herejía, ya que no importa que los mismos sea gente de bien, o infames, cómplices del mismo crimen, excomulgados, Herejes, culpables de cualquier modo, perjuros, etc. Así ha sido admitido a favor de la fe. (Manual. Cap. IV. "De las defensas del acusado". pp. 50-51)

No había escapatoria, había "testigos", o mejor dicho "soplones", en todas partes. Estos "soplones", también llamados "familiares", eran una especie de brazo secular de la Inquisición, actuaban como informantes y espías. Aunque al principio eran parte del "pueblo llano" de las ciudades: artesanos y tenderos, más tarde la sociología del grupo cambia y se convierten en "familiares" tanto caballeros como magistrados, mercaderes y notarios públicos. (Cfr. Bennassar, 1984: 86-93). Este autor considera que los primeros "familiares" constituyen un grupo muy homogéneo, reclutados precisamente por su sensibilidad a las

emociones antisemitas. Y si más tarde el grupo se diversifica, por lo menos en cuanto oficios y condición social, se debe principalmente a tres razones: el afianzamiento del prestigio de la institución, la codicia que despiertan los privilegios de ser "familiar" y la garantía de la "pureza racial", pues para ser "familiar" mediaba una investigación genealógica que demostrara la limpieza del origen familiar. Por supuesto esta última razón garantizaba también a los inquisidores que quienes eran designados como "familiares" no tenían ningún origen "dudoso".

Una vez puesto a funcionar el engranaje a partir de la delación, ya nada detendría labor inquisitorial cuya finalidad fue siempre la confesión, todo el procedimiento estaba subordinado a ésta y no a la prueba del supuesto delito. De aquí la importancia del secreto en el momento de la detención. Así, el acucioso interrogatorio podía conducir a confesiones no sospechadas por los jueces, ¡y quizás tampoco por el acusado!

El *Manual*, que pretende ser la guía para la aplicación de la justicia, presenta además, con lujo de detalles, todos los procedimientos que los jueces deben seguir durante el interrogatorio. Por ejemplo:

El Inquisidor deberá cuidarse de no proporcionar escapatorias al Acusado por la forma como realice el interrogatorio; para evitar este inconveniente, las preguntas tendrán que ser siempre vagas y generales. Nunca serán excesivas la prudencia, circunspección y firmeza que un Inquisidor emplee en el interrogatorio de un Acusado. Los herejes poseen una extrema habilidad para ocultar sus errores: saben simular la santidad y verter lágrimas fingidas, capaces de conmovier a los más despiadados jueces. Más un Inquisidor deberá defenderse contra tales artimañas y suponer siempre que se le quiere engañar. (Manual. Cap.III. "Del interrogatorio del acusado". pp. 35-36)

El uso de la tortura era común y muchas veces sólo consistía en mostrar al reo la sala de tormento, los verdugos y los instrumentos de tortura para obtener de

éste una confesión. Si el acusado persistía en afirmar su inocencia era sometido a distintas torturas con cuerdas, agua, cepos, estiramientos, potros, etc. Pero se prevé la tortura cuando ya se han agotado todos los medios para lograr la confesión: las exhortaciones, la "cortesía" (!), las incomodidades de la cárcel... La tortura será aplicada cuando el acusado dé distintas respuestas sobre las circunstancias, cuando tenga fama de hereje y un solo testigo declare en su contra, cuando se añaden otros indicios de peso (¡el *Manual* no especifica cuáles!), cuando la mala reputación va acompañada de malas costumbres (porque a los ojos del inquisidor, de las malas costumbres a la herejía hay sólo un paso) y, se da por descontado que cuando el acusado ha huido y además tiene mala reputación, es suficiente para que sea lícito aplicar el tormento.

Ser reo fugado del Santo Oficio, según esta última prevención inquisitorial, era ya una condena de tortura y como la "mala reputación" es tan fácil de construir donde la más leve disidencia es interpretada como una traición a la autoridad o a la fe, sobre la cabeza de quienes huían pendía siempre la espada implacable de la Inquisición. Aún cuando el fugitivo no fuera un hereje: *será condenado como tal por ficción o presunción de derecho. (Manual. Cap. VI. "De la contumacia y de la huida del culpable". p.70)*

Bartolomé Bennassar, al analizar las causas del terror que inspiraba la Inquisición, dice que más allá del miedo a la tortura y al rigor de las penas, la Inquisición supo sacar ventaja de terrores aún mayores: la miseria y la infamia. Sigamos de cerca sus planteamientos para entender las consecuencias de los castigos inquisitoriales, a quiénes se extendían y por qué fue así. Quienes eran condenados, por ejemplo al destierro, a pagar multas proporcionales a su

