

TEOLOGÍA

Ricardo Ferrara: La *Fides et ratio* y “la” filosofía • *Juan Carlos Meinvielle*: Breve panorama histórico de los problemas morales • *Andrés R. M. Motto*: Moral ecológica • *Néstor Tomás Auza*: Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli - José Manuel Estrada
• Notas bibliográficas • Libros recibidos



TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSÉ CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

TOMO XXXVII - Nº 73 Año 1999: 1er. semestre

SUMARIO

<i>Ricardo Ferrara</i> : La <i>Fides et ratio</i> y "la" filosofía	5
<i>Juan Carlos Meinvielle</i> : Breve panorama histórico de los problemas morales	19
<i>Andrés R. M. Motto</i> : Moral ecológica	59
<i>Néstor Tomás Auza</i> : Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli - José Manuel Estrada	99
Notas bibliográficas	123
Libros recibidos	133

LA FIDES ET RATIO Y “LA” FILOSOFÍA *

Al inaugurar los cursos del Año académico de 1997 tuve que desplegar el panorama de nuestra progresiva integración económica y académica en la vida de la Universidad Católica. El discurso inaugural del año pasado pudo concentrarse en nuestra actividad académica, en su doble instancia, de investigación y de docencia. En el presente año el discurso se limitará a un aspecto de nuestro plan de estudios, el que concierne a la filosofía. A ello me invita la circunstancia de la promulgación, el pasado 14 de septiembre, de la *Fides et ratio*, la carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II acerca de las relaciones entre fe y razón.¹ De este texto desarrollaré apenas un par de tópicos. Habrá ocasión para profundizar esos temas en el Seminario interdisciplinar que en forma conjunta las Facultades de Teología y de Filosofía de la Universidad Católica Argentina estamos organizando para el presente semestre. Comenzaré por destacar la *singularidad* de ese texto, sobre todo respecto de los habituales discursos sobre la filosofía. Luego, en búsqueda de una clave explicativa, me detendré en la doctrina acerca de los *tres estados de la filosofía*. Finalizaré puntualizando tres condiciones que la Encíclica pone a la filosofía en nombre de la teología y de la misma palabra de Dios.

(*) Discurso de Apertura del año académico de la Facultad de Teología, pronunciado el 8/3/99.

1. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*. Carta Encíclica a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, LEV, 1998 (Sigla FR). Las deficiencias del texto castellano (¿oficial?) piden ser cotejadas con el texto latino.

I

La *singularidad* de este documento resulta de una doble comparación. En primer lugar, respecto del *Magisterio* del mismo Juan Pablo II y de sus predecesores en este siglo.² Esta Encíclica desborda la temática de esos documentos doctrinales los cuales “se han limitado a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas” sin reafirmar “los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico” ni indicar, a la vez, “las vías concretas a seguir” (FR 57). Su único precedente data de más de un siglo: en efecto, la Encíclica *Æterni Patris* del Papa León XIII³ “ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía” (Ibíd.). Sin embargo, hay esta diferencia: mientras la *Æterni Patris* se limitaba a proponer el pensamiento del Doctor Angélico como “el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme con las exigencias de la fe”, la *Fides et ratio*, sin dejar de alentar la “renovación de la *filosofía tomista*” y elogiar su repercusión en los *teólogos* que influyeron en el Concilio Vaticano II,⁴ también observa:

“Antes de la propuesta de León XIII y paralelamente a ella, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, empalmando con corrientes de pensamiento más recientes [...] Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que nada tienen que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; [...] quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia y quienes, por último intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica” (FR 59).

2. Cf. VALADIER, P., *La foi n'est pas un illuminisme. À propos de l'encyclique "Fides et ratio"*, Études, n° 3896, 1998, p. 653.

3. Cf. FR 100. La *Aeterni Patris* fue promulgada el 4 de agosto de 1879, hace casi 120 años.

4. “Los *teólogos* católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista” (FR 58).

Por cierto, las eventuales correspondencias de estas alusiones genéricas con nombres propios o apellidos ilustres, tales como Antonio Rosmini (1797-1855), Maurice Blondel (1861-1949) o Edith Stein (1891-1942) no quedan suficientemente acreditadas por las coordenadas cronológicas ("*antes de*", "*paralelamente a*" [1879]). Pero queda en claro que el sitio preferencial acordado a la filosofía de Santo Tomás —preferencia que no es canonización de una filosofía en desmedro de otras (FR 49)—, no debería haber impedido atender a otros ensayos católicos de integración de aportes provenientes, respectivamente, del idealismo, de la filosofía reflexiva o de la fenomenología, por atenerme a las alusiones del texto.

Mayor singularidad presenta este documento respecto de la usual autoconciencia y discurso acerca de la *filosofía*. Ciertamente, esta configura el asunto central de la Encíclica pero el discurso de esta es teológico más bien que filosófico. Ante todo por la metodología: su manera de iniciarlo en los dos primeros capítulos es propia de la teología dogmática, por su constante referencia a las fuentes dogmáticas (FR 7-15; 18-21). Además por la temática: por la referencia al misterio de Cristo (FR 12-13) y, particularmente, al misterio de la cruz (FR 23).⁵ Este proceder, que puede resultar desconcertante para más de un filósofo, está pidiendo una interpretación. La que proponemos consiste en conceder que en la articulación del discurso, sobre todo la que concierne al conjunto de la Encíclica, se expresan la filosofía "inspirada" por la revelación cristiana y la filosofía "transformada" en teología, mientras que el habitual discurso filosófico no se percibe sino en determinados pasajes o en secciones y hasta en alguno que otro capítulo, como el tercero. Esta interpretación recurre a un vocabulario tomado de la teoría de los (tres) *estados de la filosofía*, desarrollada en el capítulo VI de la Encíclica (n° 75-78). Ahora bien esta teoría supone que la autoconciencia filosófica y la "autonomía" de la filosofía no se entienden unívocamente sino que se abren a tipos concretos distintos, aunque complementarios, como veremos.⁶

5. Es llamativo que la Encíclica aguardara a la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz para ser promulgada. Podré desarrollar este punto en mi ponencia dentro del Seminario antes anunciado.

6. En sentido diverso, pero análogo, hay que observar que tampoco en teología existe un solo método sino variados métodos, aunque complementarios. Cf. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca, 1994.

II

Voy a detenerme en esta teoría acerca de los *estados de la filosofía* no sólo por la razón apuntada ni tan sólo por su originalidad sino también porque ella nos sirve de brújula para no desorientarnos cuando seguimos los “corsi e ricorsi” de la Encíclica.⁷ Por cierto, ella no configura un tema para ser presentado en la fachada, tal como ocurre con la bella metáfora de las dos alas que nos elevan a la verdad (FR 1) o con la clásica doctrina del doble camino, de la fe a la inteligencia y de la inteligencia a la fe, desarrollada en los capítulos II y III. Pero, para seguir la comparación, aquella teoría configura la discreta puerta de servicio, no menos indispensable que el pórtico, porque alimenta y da un soporte concreto al abstracto concepto de filosofía como “*amor de la sabiduría*” y como “*saber sistemático acerca del sentido de la existencia*”, propuesto en el Proemio (FR 3-4). Por cierto, este concepto mantiene su validez en tanto se arraiga en “las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?*” (FR 1). La unidad y la autenticidad de las múltiples concreciones históricas de la filosofía se mide por la aplicación analógica de ese concepto y de ese fondo raigal, pero la diversidad de esa aplicación no autoriza a sobrevalorarlas superficialmente ni a erigir unilateralmente sólo a una en desmedro de las otras. A ello responde la teoría acerca de “los estados de la filosofía” (FR 75-78) acerca de la cual hay que comenzar por advertir que no queda en claro que se trate de tres o cuatro estados,⁸ que el orden de su presentación es ideal no cronológico y que, aun cuando sólo uno de los ellos sea llamado “autónomo”, este carácter se mantiene también en los otros estados.

1. Comencemos justamente por la así llamada “filosofía *autónoma*”. Por ello la Encíclica parece entender una filosofía “inde-

7. CLAVELL LL., “I diversi stati della filosofia in rapporto alla fede”, *L'Oss. Rom* [edición italiana] 23-XII-98.

8. El título de la redacción definitiva “*Diferentes estados de la filosofía*” evita la precisión del anterior “*Los tres estados de la filosofía*”, pero acaba llamando “tercero” (Cf. FR 77) al último estado.

pendiente de la revelación evangélica", consistiendo la independencia en una distancia temporal de "épocas" o espacial de "regiones".⁹ Así ella cubre un amplio espectro que cubre tanto las sabidurías y filosofías griega y judía –por lo temporal– como las sabidurías orientales –por lo temporal y espacial– (FR 1). Pero, por otro lado, ella deja afuera a filosofías que han coexistido con la cristiana en el espacio y en el tiempo, a saber, no solo filosofías inspiradas por la fe cristiana sino también filosofías "separadas" de esta. Sin embargo, la palabra *autónoma* no caracteriza solamente a aquel tipo histórico de filosofía. Ante todo porque allí mismo la encíclica sostiene que esta autonomía no se pierde en la filosofía "abierta a lo sobrenatural" (Ibíd.), dejando sobreentender que la autonomía se mantiene *en toda filosofía*, también en aquella que es "inspirada" por la fe como en aquella que es "integrada" en el diálogo con la teología y no sólo en aquella que está "separada" de la fe. En todos estos casos "autonomía" significa simplemente regirse por *leyes propias*, es decir, *por la propia experiencia, inteligencia y juicio*, sin que esto implique necesariamente una autosuficiencia o una clausura de la razón sobre sí misma, por exclusión directa de la fe o, indirectamente, por erigirse en saber absoluto.¹⁰

2. En torno de estas últimas variantes se mueve, en cambio, la filosofía "*separada*" que, no contenta con aquella autonomía, "reivindica una autosuficiencia del pensamiento" tal que rechaza "las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina" (FR 75).¹¹ La Encíclica había consagrado la última sección del capítulo IV (n° 45-48) al desarrollo del drama "*de la separación entre fe y razón*" o "*de la fe separada de la razón*".¹² La historia de este drama arranca del siglo XIII, de la legítima *distinción* entre

9. "Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después, en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio" (FR 75).

10. Cf. BERTI, E., "El hombre es filósofo", *L'Oss. Rom.* [ed. cast.], 6-XI-98, pp. 11-12.

11. Cf. SALA, G., SJ, "El drama de la separación entre fe y razón", en *L'Oss. Rom.* [ed. cast.], 8-I-99, pp. 11-12.

12. Así reza el título del texto latino de la Encíclica: "*Seiunctae a ratione fidei tragoedia*".

filosofía y teología, propugnada por san Alberto y santo Tomás, para reivindicar la “necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación” (FR 45). Pero de esta legítima distinción se pasó a una “nefasta separación”, “llegándose de hecho a una filosofía separada y *absolutamente* autónoma respecto a los contenidos *de la fe*”. Con una vaga alusión a la Baja Edad Media como inicio de este proceso,¹³ el texto salta a su primera consecuencia, “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe¹⁴ o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” de donde resultaron “los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella” (FR 45). Ahora bien, este proceso culmina finalmente en la *reacción* atea ante el *intento* idealista de “transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente”. No sería correcto confundir el “intento idealista” con su “reacción atea”, aun cuando ambos parezcan operar dentro de un mismo signo racionalista.¹⁵ Por cierto, debemos calificar de “vana falacia” (Col 2, 8) a esta gnosis idealista que pretendió guardar el contenido del cristianismo disociándolo de su forma creyente.¹⁶ Pero sería simplista y equivocado calificar como filosofía “separada” a esta transformación y absorción hegeliana del acontecimiento cristiano en la dialéctica del Espíritu absoluto, así como a otros ensayos similares

13. Una redacción anterior atribuía este inicio a Descartes: “Molti, da Cartesio in poi, insistono sul carattere autonomo e autofondantesi del discorso filosofico fino a considerarlo “*separato*” dalla fede e dalla teologia”.

14. “Yo tuve que superar el saber para conseguir un *lugar* para la fe”. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*², Riga, 1787, XXXI.

15. Intento y reacción se diferencian claramente en el texto: “Algunos representantes del idealismo *intentaron* de diversos modos transformar la fe y sus contenidos [...] en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se *opusieron* diferentes formas de humanismo ateo” (FR 46).

16. “La filosofía [...] tiene sólo este *contenido* [de la religión] y ningún otro, pero lo entrega en la *forma* del *pensar*; ella así se coloca solamente por encima de la *forma de la fe*, el contenido es el mismo... Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía, sino que sólo recibe el verdadero contenido mediante la filosofía”. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión. 3. La religión consumada*, Madrid, 1987, pp. 252s, nota 797. Con estas palabras se cierra la última lección hegeliana sobre filosofía de la religión, es decir, la de 1831.

en la filosofía moderna y contemporánea. En efecto, según la misma Encíclica

"Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos" (FR 76).

En rigor sólo son "separadas" aquellas filosofías que se definieron como *reacción* a ese proyecto idealista y por cierto no todas. Ante todo no aquellas que lo hicieron en nombre de la fe, tal como ocurrió con Kierkegaard sino aquellas que lo hicieron *en guerra contra la fe*,¹⁷ a saber, las "diferentes formas filosóficas de humanismo ateo que presentaron a la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad" (FR 46). A estas formas metafísicas del humanismo especulativo (Feuerbach) o positivista (Comte) y del nihilismo no humanista (Nietzsche) cabría sumar otras posturas posteriores que, sin ser ateas, rechazan toda metafísica y toda teología filosófica desde un a-teísmo metodológico que ha borrado el nombre de Dios del horizonte filosófico y cultural.¹⁸ Sin embargo, con este rechazo que lleva a diversas formas de agnosticismo y ateísmo, no deben confundirse algunas formas de filosofía "separada" que contienen "*gérmenes de pensamiento*" que ayudan a una búsqueda de aquel sentido auténtico de la existencia, que distingue a toda auténtica filosofía (cf. FR 3; 6; 33; 81). En efecto,

"incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados

17. Sobre la figura de la guerra como momento de la "dialéctica de la fe", previo al "diálogo de la sabiduría", ver FERRARA, R., "¿Qué filosofía? ¿Qué fe? ¿Qué diálogo?", en AA.VV., *Fe y Ciencias. Jornada del 8 de octubre de 1997*, EDUCA, Buenos Aires, 1998, pp. 114s (reelaboración del artículo aparecido en *Teología XV* 1978-5-24).

18. Un caso singular configura Heidegger, quien, habiendo impugnado a la teología católica en nombre de la "*theologia crucis*" luterana, la abandonó a su vez para pasar del conflictivo campo de batalla de una censurable teología política al abrigo sereno de una teología mítica del poeta en la que hay "dioses" pero no Dios o, en todo caso, no el Dios de la Biblia. Cf. BRITO, E., "Les théologies de Heidegger", *RevTh. Louvain* 27, (1996), pp. 432-461.

con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí el sentido auténtico de la propia existencia" (FR 48).

Este pasaje alude a algunos pensadores inscritos en el movimiento fenomenológico, que han evitado decididamente toda teología filosófica y han postergado indefinidamente el ingreso en la metafísica.¹⁹ Pero estos "gérmenes preciosos de pensamiento" poco ayudan para conjurar las ruinosas secuelas de aquella guerra contra la fe, una guerra en la cual carece de interés saber quién ha obtenido una victoria a lo Pirro porque tanto la razón como la fe han perdido lo más importante, la sabiduría:

"tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser" (FR 48).

Puede ser que estas expresiones no cuenten con la aprobación de los fautores del "*pensiero debole*", pero han encontrado sus ecos favorables en quienes critican tanto a una razón prisionera del nihilismo como a una fe prisionera de lo irracional²⁰ y en

19. El filósofo reformado Paul Ricoeur, amigo personal del Papa, puede entrar en este perfil si se atiende a una buena parte de su producción. Para entender las raíces de su "filosofía sin absoluto" conviene consultar su artículo de 1956 "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz", reproducido en RICOEUR, P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, 1994, pp. 245-258.

20. Son expresiones que escuchamos pronunciar al filósofo Víctor Massuh a

quienes consideran ilusorio pensar que una crisis de la filosofía o de la razón sería beneficiosa para la fe como si la fuerza y la riqueza de la fe provinieran de una razón debilitada y empobrecida.²¹ Ahora bien, en lugar de una *oposición dialéctica* en la que una busca anular a la otra por predominio o por absorción y en lugar de una *"coexistencia pacífica"* en la que ambas se mantienen replegadas, pero en pie de guerra, el Papa aboga por una *correspondencia analógica* en cuanto a la franqueza y audacia de no autolimitarse en su respectiva autonomía, dentro del respeto mutuo:

"No es inoportuna [...] mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresía (franqueza) de la fe debe corresponder la audacia de la razón" (FR 48).

3. El siguiente estado de la filosofía es el de la "filosofía cristiana". Con ello la Encíclica quiere indicar no sólo el *aspecto subjetivo* de la apertura a la fe, a saber, la actitud humilde y valiente de "afrontar algunas cuestiones que el filósofo difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación" cristiana sino, además, *el horizonte objetivo* de "algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola" (FR 76). En este horizonte se sitúan varias investigaciones de una filosofía cristiana. Ante todo la relativa al "concepto de un Dios personal, libre y creador" (Ibíd.), clásico tema que ha vuelto a ser desarrollado por un eminente aristotélico.²² Luego está la relativa al "problema del mal y del sufrimiento confrontados con el pecado del hombre y con la cruz de Cristo" (Ibíd.), viejo tema paulino y agustiniano que Blas Pascal y otros pensadores desarrollaron en diálogo con el racionalismo cartesia-

propósito de una conferencia sobre la Encíclica pronunciada por Mons. Dr. Marcelo Sánchez Sorondo a fines del año pasado.

21. Cf. VALADIER, P., artículo citado en nota 2, p. 654s.

22. BERTI, E., *Introduzione alla metafisica*, Torino, 1993. Su colaboración con la Encíclica se refleja en el artículo de *L'Oss. Rom.* citado en nota 10.

no.²³ Además está la reivindicación de la dignidad infinita de la persona humana, fundamento de “la igualdad y de la libertad de los hombres” (Ibíd.), que ha motivado encendidos elogios de Hegel al cristianismo.²⁴ Finalmente,

“está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de la razón” (Ibíd.).

Así la Encíclica reconoce expresamente la noción de “razón ampliada” (*raison élargie*).²⁵ Ahora bien, también aquí la filosofía mantiene su legítima autonomía relativa porque,

“Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, [...] han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad” (Ibíd.).

4. De una filosofía “inspirada” por la fe pasamos a una filosofía que podríamos llamar “integrada” en la teología. Esta integración ocurre, en primer lugar, cuando “la teología misma recurre a la filosofía” no sólo como *presupuesto* “conceptual y argumentativo” sino, además, “como *interlocutora* para verificar la inteli-

23. TILLETTE, X, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, 1989, pp. 33s.

24. “Partes enteras del mundo, África y Oriente, carecieron de esta idea y todavía [en 1830] no la poseen; tampoco la tuvieron los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni los estoicos; por el contrario ellos sabían que el hombre era realmente libre tan sólo por nacimiento [...] o por fuerza de carácter, o por formación, gracias a la filosofía [...]. Esta idea ha llegado al mundo por obra del cristianismo según el cual *el individuo como tal tiene valor infinito* porque, siendo objeto y fin del amor de Dios, está *destinado a tener relación absoluta con Dios como Espíritu, a que este Espíritu more en él*, de modo que el hombre virtualmente está destinado a la libertad suprema”. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia* (1830) § 482, Anotación.

25. Cf. VAN RIET, G., *Philosophie et religion*, Louvain-París, 1970, p. 53; reimpresión del artículo “Foi chrétienne et réflexion philosophique”, aparecido en *EphTheoLovan* 37, 1961, pp. 417-449. La expresión era empleada a propósito de una interpretación de la filosofía de la religión de H. Duméry.

gibilidad y la verdad universal de sus aserciones” (FR 77). Es llamativo el hecho de que, para esta doble función, propedéutica y dialogal, “los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías *no cristianas*” evidenciando así “el valor de la *autonomía* que la filosofía conserva *también en este tercer estado*” (Ibíd.). Pero la filosofía no sólo se integra en la teología manteniendo esta forma de autonomía, sino también cuando se “transforma” en teología dogmática y especulativa, poniéndose al servicio de la fe y bajo la directa autoridad del Magisterio y de su discernimiento (Ibíd.). Cuando esto ocurre, no se *mezcla* agua con vino sino que el agua de la razón filosófica se *transforma* en el vino de la sabiduría teológica, según la ingeniosa réplica de Santo Tomás a los detractores de este procedimiento.²⁶ No es casual que la última redacción ubique en este contexto el elogio del pensamiento de santo Tomás como guía y modelo de los estudios *teológicos* (FR 78).

III

Este recorrido por los diferentes estados de la filosofía nos permite ahora considerar el rumbo que ha de adoptar en la Facultad de Teología el estudio de la filosofía. La Encíclica deplora el hecho de que “no pocos teólogos comparten el desinterés por el estudio de la filosofía” (FR 61)²⁷ y, ante esta coyuntura, reafirma que este “tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio” (FR 62). Podemos preguntar ¿cuál filosofía? Por cierto, toda filosofía, también esa llamada “separada”, en la misma medida en que contenga aquellos gérmenes de pensamiento que nos encaminan a la verdad y nos descubren el sentido de la existencia. Pero en cuanto miembros de la Facultad de Teología debemos acordar una preferencia —tal como lo hemos venido haciendo hasta ahora— al estudio de la filosofía inspirada por lo bíblico y cristiano, integrada en la teología y transformada

26. “Cuando en servicio de la fe se usan argumentos filosóficos en teología, no se mezcla el agua con el vino sino que se convierte el agua en vino”. S. TOMÁS, *In Boethium de Trinitate* q.2 a.3 ad 5m.

27. Una componente de esta actitud es el “bíblicismo” descrito en FR 55.

en teología especulativa. Podríamos repreguntar entonces ¿cuál teología? Pero no es necesario decirlo si atendemos al final del párrafo anterior (FR 78).

Sólo me queda dar un cierre a estas reflexiones con un breve comentario a las tres “condiciones que la teología —y, aún antes, la palabra de Dios— ponen hoy al pensamiento filosófico y a las filosofías actuales” (FR 79), a saber, la recuperación de las dimensiones sapienciales, ontológicas y metafísicas de la filosofía. En primer lugar,

“para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida... Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano” (FR 81).

Me permitiría agregar que la filosofía podrá recuperar esa dimensión sapiencial no sólo para ser mediadora entre la técnica y los valores éticos sino, además, para lograr su propia mediación con la fe. Ahora bien el rasgo específico de la sabiduría bíblica ha sido “la convicción de que hay una profunda e inseparable *unidad* entre el conocimiento de la razón y el de la fe” (FR 16). Es específico de toda sabiduría inspirada por la Biblia el saber poner a la razón y a la fe bajo el signo de la universalidad del diálogo y de la comprensión, no de la parcialidad de la guerra y del conflicto.

En segundo lugar, en cuanto auténtico saber, ella debe ser capaz de afirmaciones *ontológicas*, no reducidas a meros aspectos relativos (sean estos funcionales, formales o útiles). En efecto,

“no se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible” (FR 82).

Con esta exigencia ontológica se conecta, naturalmente, la exigencia *metafísica*:

“un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento... Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación” (FR 83).

La satisfacción de estas exigencia debe lograr aquella síntesis que Gilson echaba de menos:

“La verdadera metafísica del ser jamás tuvo la fenomenología a la que tenía derecho, la fenomenología moderna no tiene la metafísica, la única que puede fundarla y guiarla mediante esta fundación”.²⁸

Esto quiere decir que aquel añorado “pasaje del fenómeno al fundamento” debe complementarse con el discernimiento de una “presencia del fundamento en el fenómeno”. Luego corresponde que sepamos rescatar de aquellos análisis fenomenológicos “sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo, la historia y la muerte” (FR 48) los preciosos gérmenes de verdad y de sentido último de la vida, verdad y sentido cuyo fundamento reside tanto en un profundo pensar metafísico como en una auténtica sabiduría.

Ricardo Ferrara

28. GILSON, É., *L'Être et l'essence*, Vrin, París, 1972, p. 22. Cf. GABELLIERI, E., “Saint Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?”, *RTh* XCV, 1995, p. 191. Remitimos a este valioso ensayo para un desarrollo del tema.

BREVE PANORAMA HISTÓRICO DE LOS PROBLEMAS MORALES

La dimensión kerigmática de la moral

Durante los dos primeros siglos de la Iglesia la vida moral estaba comprendida en el mensaje de la fe. Era parte del kerigma que se vive y se trasmite porque supone una experiencia cristiana de fe integral. La moral nunca se estudió separada de la Teología y la Sagrada Escritura. Era litúrgica y mistagógica. Sus enseñanzas más frecuentes fueron “los dos caminos”, “el contenido de los mandamientos y sacramentos”.

Autores y documentos: Pastor de Hermas, Didajé, Carta a Diogneto. Con Justino y Tertuliano se hace apologética: se plantea el problema de la identidad del cristiano en el mundo pagano, los juegos, el servicio militar y el culto al emperador, las persecuciones y “los caídos”.

Primera inculturación de la moral: el helenismo

Al cesar las persecuciones, florecen las Escuelas de Teología (Alejandría y Antioquía). La moral no deja de ser teológica y kerigmática, pero se abre a la cultura, especialmente a la influencia del neoplatonismo y el estoicismo (Cicerón). Se produce la síntesis: “kerigma-vida” y “kerigma-cultura”. La pregunta fundamental que se plantea la moral es cómo adecuar moral e historia. Las características más sobresalientes son: continuidad entre creación y redención, Dios Creador y Redentor, continuidad entre ley natural y ley divina. Ya Clemente Alejandrino se cuestionaba por una moral específicamente cristiana y por las normas morales universales.

Junto con Clemente, Orígenes comienza el intento de evangelizar la cultura helenista y la filosofía platónica.

Los Capadocios y Ambrosio, sin dejar el carácter litúrgico mistagógico, van dando una sistematización propia a la moral. Aparecen los primeros problemas morales claramente formulados: “lo útil y lo honesto”.

Las grandes síntesis

San Agustín

Hace de la Moral una auténtica ciencia teológica, utilizando el método escolástico y también místico, ascético y casuístico. Posee un genio universal y versátil que lo domina y abarca todo. El marco ético de su obra consiste en una doble relación: entre lo pensado y lo vivido y entre el bien y la historia.

- El marco de la relación entre lo pensado (elemento ideal) y lo vivido (experiencia moral): consiste en la confrontación entre la norma y la vida o entre lo ideal y lo real, el saber y el hacer. De esta relación surge la moral.

- El marco del bien y la historia: consiste en que el bien es adecuar lo vivido a lo pensado, la historia al bien o a la norma.

Otros temas:

- La importancia del tema de la conciencia, como interioridad, introspección: dentro del hombre se manifiesta la ley eterna, la voz y la presencia misma de Dios. La conciencia moral se hace conciencia religiosa.

- El problema de lo “útil y lo honesto”: nace la distinción entre “frui” y “uti”: gozar y usar los bienes. Plantea lo útil y lo honesto en vistas al fin último, que para san Agustín son las bienaventuranzas, el gozo supremo. El bien es la felicidad y la felicidad del hombre es Dios, creador de todos los bienes. Propone una ética eudemonista de bienes y fines y de felicidad. Todas las realidades que debemos usar son medios para alcanzar el fin último y cada una es fin y a su vez medio para el bien inmediato superior.

- Libertad y norma: la norma es el amor (“ama y haz lo que quieras”). Mi amor es mi peso, el peso es aquello que me hace ocupar mi lugar.

- Pecado y gracia: aparecen por primera vez como temas en teología moral: el pecado es la subversión del bien. La gracia es puro don de Dios y nos preparamos a ella mediante la fe y la con-

versión que también vienen de Dios (contra el pelagianismo y semipelagianismo): “al coronar nuestros méritos coronas tus propios dones”.

Santo Tomás

La Moral de santo Tomás se contiene en la Secunda Pars de la Suma Teológica, en la que presenta la vida moral como “el movimiento del hombre hacia Dios”. En la primera había dicho que hablaría de Dios en sí mismo y como origen de sus creaturas especialmente del “hombre, la creatura racional”. Y en la tercera habla de “Jesucristo camino para llegar a Dios”.

La Secunda Pars, que es su antropología moral, se subdivide a su vez en dos partes: en la primera, la moral general, en que se estudia el fin del hombre y los medios para llegar a él, que son los actos humanos y sus principios internos: las potencias, las virtudes y los vicios, y extrínsecos: la ley y la gracia que han sido infundidos en el hombre. En la segunda parte, la de la moral especial, estudia las virtudes en particular, con sus problemas y vicios.

La originalidad de su visión de la moral es que, dentro de los condicionamientos de su época, concibe una moral bíblica, cristológica y sacramental. Concibe también la vida moral como práctica de las virtudes, especialmente como ejercicio de la prudencia que regula los actos morales, que son sólo los actos plenamente humanos, si bien las pasiones e inclinaciones tienen gran influencia. Concibe, finalmente, la vida moral como tensión escatológica en el dinamismo de la causa final, el bien moral como felicidad y la voluntad como amor.

El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Es su imagen, especialmente, en que tiene libre albedrío y tiene dominio sobre sus propios actos. Participa del ser de Dios. Hay seres creados por participación.

El iluminismo y Kant

El fin de la cristiandad medieval y la pérdida de la unidad religiosa por las guerras de religión, la Reforma, la nueva ciencia de la tierra y del cielo comienzan a debilitar los fundamentos metafísicos de la ciencia y de la filosofía. La concepción realista va perdiendo vigencia y se abre camino después del nominalismo, el

idealismo. También la moral sufre este proceso y, a una moral de fundamentos objetivos realistas, va sucediendo una moral de tipo idealista, autónoma.

Es la culminación de un proceso racionalista, que comenzando con el nominalismo, reduce al hombre sólo a la razón y de uno voluntarista que concibe la voluntad como cumplimiento del deber.

Considera la voluntad como obligación y la norma moral como deber.

Está representado por las morales de obligación. El nominalismo concibe lo principal del hombre en la voluntad, como facultad perfecta con total libertad de indiferencia. Es capaz de elegir libremente y con total responsabilidad entre el bien y el mal y mantener esa elección mientras no la rechace explícitamente. No existe lugar para el dinamismo moral y para el perfeccionamiento o crecimiento. De aquí surge el casuismo legalista. También la voluntad de Dios es concebida según un positivismo absoluto: es bueno lo que Dios quiere y malo lo que él prohíbe, sin que haya otra distinción posible entre el bien y el mal. Si por un absurdo, Dios mandara odiarlo, eso sería bueno.

Para Kant sólo es posible conocer los fenómenos y no el ser en sí. No es posible entonces que existan normas morales universales, sino que la norma suprema es "obrar como si tu conducta fuera norma para todos los demás."

Esto dio origen a una moral fuertemente racionalista e individualista. A la larga va a llevar a una moral en la que lo único importante es la norma y no las virtudes. El individualismo característico, desembocará en el relativismo actual.

La casuística

Es un método más propio del derecho que de la moral porque el derecho en general, tanto canónico como civil, debe "tipificar conductas" (en forma de casos) para señalar si son o no delitos y señalar las penas.

El problema, entonces, no está tanto en estudiar casos o ejemplos, sino en la mentalidad casuística que reduce la moral al estudio de conductas objetivadas y sanciones universales.

Ciertamente es útil estudiar los casos particulares en moral, para pasar de ellos a los problemas morales y buscar las solucio-

nes sobre todo pastorales. Pero lo que es reprochable es estudiar moral con una “mentalidad casuística”.

Tipificación y objetivación de “conductas morales”

Lo típico de la mentalidad casuista, surgida del voluntarismo nominalista y de las diversas “morales de obligación”, consiste en tomar un caso o una conducta moral particular y tipificarla o universalizarla, como si fuera en sí misma un paradigma. Se considera una conducta particular, como modelo normativo, se la valora y se deducen del caso principios universales obligatorios para todos. En cambio, lo que debería hacerse es buscar primero los principios que deben guiar la conducta y luego, a la luz de ellos, ver los casos. El ejemplo típico, pero no único, fue la “moral tarifaria” que consistía en señalar los pecados estimando en cada caso la penitencia.

Criterios legalista, rigorista o permisivo

La “penitencia tarifada” se desarrolló inicialmente en los Libros Penitenciales, que comienzan a aparecer entre los siglos VI y X. Eran colecciones de leyes canónicas que en muchos casos se habrían perdido. Incluían también temas de moral con un criterio casuista (*tales pecados, tales penitencias*). Llenaron un vacío importante en épocas en que la escasez y falta de preparación del clero impedía una atención pastoral adecuada de los fieles.

Sin aplicar criterios rigoristas sino, por el contrario, a veces muy permisivos, hoy en muchos casos se estudia la moral especial como un “diccionario de casos o temas morales”, con criterios sociológicos y alguna referencia a la Sagrada Escritura y al Magisterio, pero sin una visión orgánica de la vida moral.

Las grandes Sumas de Teología Moral y las Instituciones

El siglo XVI señaló un regreso al tomismo en los grandes centros universitarios. Aparecieron grandes teólogos y se escribieron las grandes Sumas de Moral Social y Política. Sin embargo, en muchos casos estas sumas no estaban al alcance de todo el clero y de la pastoral. Para subsanar esta carencia hacia el 1700, co-

mienzan a aparecer las *instituciones* de Teología Moral. Fueron verdaderas *sumas* para confesores, dado que proporcionaban un conocimiento sumario de teología moral y de los problemas, para los sacerdotes no universitarios y aplicaciones a la Pastoral. El esquema clásico de estas obras, muchas de las cuales fueron valiosas y llegaron hasta nuestros días, era: *Principios, Mandamientos, Sacramentos, Sanciones y Penas*. Como se ve el método era canónico y obviamente casuista, pero fueron la fuente donde aprendieron nuestros sacerdotes la sabiduría y la ciencia de la confesión (son célebres los “casos de conciencia” de Regatillo y los tratados de Melkerbach, Goldin, Royo Marín y otros).

Los sistemas morales en torno al problema de la ley dudosa

La gran polémica que dividió las aguas entre los moralistas del siglo XVIII fue el *probabilismo*. Surgida inicialmente de la discusión sobre si la ley dudosa obliga o no. Puede haber dudas teóricas o prácticas acerca de la existencia de una ley o de su posible contenido y alcance. Si la duda es razonable y sincera (duda invencible), ¿soy libre para decidir o debo abstenerme de obrar para no quebrantar una ley en caso de que exista? El problema se extendió luego a “las dudas de conciencia” en general. Las respuestas se agruparon en varios *Sistemas Morales*, que se conocen como:

- *Tucioristas* (ir a los más seguro): no se puede obrar para no exponerse a quebrantar una ley posible.
- *Laxistas*: sería la actitud del que obra con una duda práctica, sin tratar de resolverla.
- *Probabilistas* (jesuitas): basta una probabilidad razonable o un autor importante que defienda la opinión contraria a la ley dudosa.
- *Probabilioristas*: no se puede seguir cualquier opinión posible, sino solamente la más probable (dominicos).
- *Equiprobabilistas*: se puede seguir la propia opinión, sólo en caso de que sea igualmente probable que su contraria. San Alfonso, que había sido cuestionado por ser probabilista, adhirió al fin a este último sistema. Pero sus comentaristas afirman que lo que él entendía por *equi* era la virtud de la *equidad*, que ayuda a aplicar la norma universal al caso particular según el espíritu de

la ley y no sólo literalmente. Esto estaría en la línea de la enseñanza de santo Tomás sobre la “sabiduría práctica o prudencia”.

La renovación de la teología moral

El movimiento bíblico y litúrgico de fines del siglo XIX, la vuelta a la Patrística y al tomismo, el cristocentrismo de la teología, la superación del legalismo y la reformulación de la espiritualidad y la pastoral marcan una renovación también para la Moral, que comienza a ser más teológica y menos casuística y legalista.

Especialmente el Concilio Vaticano II pide una revisión profunda de la teología moral, que se nutra de la Sagrada Escritura y del misterio de Cristo, encuadrándose en la historia de salvación y que muestre incluso en su formulación científica la sublime vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos de caridad para la vida del mundo. Los temas pastorales del Concilio dan fundamento abundante para la renovación de la conciencia, de la libertad de decisión, de la colaboración con todos los hombres por el bien común y de la moral social y política.

MODELOS Y ETAPAS DE LA TEOLOGÍA MORAL

El tema fundamental de la Teología Moral Clásica es el del *fin último* y la *beatitud*. Actualmente, según una visión más antropológica y psicológica, típica de nuestra mentalidad, se lo ve más desde la opción fundamental.

- 1. Si decimos que el fin de la vida moral es:

a. cumplir normas o cumplir el deber...

b. hacer “actos buenos”, así calificados según su conformidad o no con la norma...

c. tener una libertad de indiferencia para elegir entre el bien o el mal...

vamos a tener una moral de obligaciones o mandamientos.

La moral de obligaciones está fundamentalmente orientada a la confesión y sirve a confesores y penitentes para descubrir los pecados y calificarlos con objetividad según esquemas sencillos y claros de tipo casuístico (obligaciones para con Dios, para con los demás, para con nosotros mismos; mandamientos, deberes de estado, obligaciones profesionales, etcétera).

El problema está en que la realidad no es fácilmente reducible o encasillable en esquemas u obligaciones preconcebidas y menos aún en “casos” que pretenden tipificar conductas en forma universal, cuando de por sí, todo caso es un hecho singular, profundamente modificado por circunstancias y una experiencia y una historia personal profundamente original e irrepetible.

De allí que muchas veces, los penitentes puestos frente al Decálogo o a esquemas y “formularios de examen de conciencia” terminan confesando que “no saben cuáles son sus pecados”.

• 2. Si en cambio buscamos el concepto de “norma moral” en:

a. Los Evangelios: los mandamientos son entendidos como discernimiento de espíritus y virtudes. Allí se dice que vale más el espíritu que la letra de la ley (cf. Mt 5).

b. La moral clásica: las normas son entendidas como principios del obrar (ley eterna, ley natural, ley nueva, gracia).

c. El *fin* del hombre es buscar el *bien* que lo hace feliz. Y la libertad es la fuerza que lo impulsa a buscar ese bien que es Dios y a elegir los medios para encontrarlo.

d. Esta es la única norma de la ley natural. Esta norma debe ser discernida en la conciencia que es, por un lado, conocer ese bien y tender a él (intención fundamental) y, por otro, discernir y elegir los medios o los medios particulares que me pueden llevar a él. Este discernimiento se da en la situación concreta y está profundamente afectado por la afectividad, la educación y la cultura del propio sujeto, así como por sus circunstancias e historia que son siempre precarias y contingentes.

El conocimiento a que nos referimos en primer término, que es el conocimiento de la conciencia o ley natural, se halla inscrito en la razón práctica como principio del obrar. Es un conocimiento ciertamente universal e inmutable, pero como todo universal, sólo existe en las condiciones y actos singulares que están afecta-

dos por circunstancias contingentes. Podemos decir, en síntesis, que la norma moral es universal y es dinámica porque nos dirige y orienta la tensión hacia el fin último, hacia la tendencia moral (tender) a ese bien universal.

Esto no es ciertamente una ética de la situación. Pero es un conocimiento pastoral, de la pedagogía moral y de la profunda gradualidad¹ del ser humano y sus etapas, que está en tensión fundamental y opción fundamental hacia el fin último, pasando por los diversos grados y crisis inherentes al desarrollo de su personalidad moral.

En el acto humano hay una materia (aspecto objetivo) y una forma (aspecto de la persona como sujeto moral). Estos dos aspectos no se pueden separar porque se destruiría el acto moral. Ninguna de los dos se pueden negar porque de lo contrario se destruiría la persona.

1. Conviene releer una página de Pablo VI, que si bien está dirigida a los esposos cristianos, pinta, sin embargo, las etapas de la evolución de toda vida moral: *“La gracia del sacramento del matrimonio hace caminar a los esposos por el camino de la santidad a la que todos estamos llamados. En un mundo paganzado, los esposos encuentran en el camino a la santidad tentaciones y dificultades, pero con la gracia del Espíritu Santo no se dejan vencer por ellas., aun cuando tengan que remar contra corriente”*. Es necesario hoy más que nunca, discernir nuestros actos en la Verdad que resplandece para todos y puede ser conocida sin escepticismo ni relativismos morales. Orientar la voluntad libre y responsable hacia el bien y a practicar la verdad en la caridad para crecer hacia Cristo que es nuestra cabeza. Ciertamente, *“sólo poco a poco y progresivamente los esposos consiguen integrar sus tendencias y ordenarlas armoniosamente en la virtud de la castidad conyugal, que no es represión sino orientación, gobierno, fuente de libertad y energía espiritual. Las leyes morales no son impracticables ni inalcanzables”* sino que están puestas por Dios en nuestro corazón como flechas indicadoras del camino y expresiones del valor de un amor santificado que lleva a vivir en libertad y verdad.

“El camino a la santidad tiene etapas dolorosas para los esposos como para todos, pero ni el miedo ni la angustia los desaniman porque el Evangelio es una buena noticia y un mensaje de liberación. Tomar conciencia de los propios límites, defectos y hasta del propio pecado y de la propia imposibilidad de superarlos, podría llevar a la desesperación, pero es el momento extraordinario del descubrimiento más maravilloso del pecador frente a Dios salvador: el descubrimiento del amor gratuito y misericordioso de Dios y del poder de su Espíritu. Con esta toma de conciencia de la miseria y misericordia, comienza verdaderamente el progreso en las etapas de la vida espiritual que se convierte en vida pascual hecha del misterio de muerte y resurrección, para los esposos y para todo cristiano, el misterio de la vida de la unión de Cristo con su iglesia, comunidad pecadora pero en marcha hacia la santidad” (PABLO VI, Discurso a los *Equipes de Notre Dame*, 4-5-70).

Diferentes definiciones de teología moral, según la concepción que de ella se tenga²

1°. *Teología Moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos, en cuanto sometidos a la ley moral, a sus mandatos y a las obligaciones que determinan.*

Esta definición expresa un concepto de Teología Moral que tiene por cima la idea de ley, como expresión de la voluntad de Dios y de la razón y por centro la idea y obligación, que se impone a la conciencia y a la libertad. Esta concepción se extendió especialmente a partir del siglo XIII en los manuales de teología moral.³

El átomo constitutivo de la moral de los manuales es como “un edificio que reposa sobre cuatro cimientos: el acto humano, la ley, la conciencia y los pecados. Las columnas que sostienen el edificio, son los mandamientos y preceptos. El techo es la justicia que corona el edificio y lo mantiene con la fuerza de las obligaciones y sanciones (delitos y penas). Suele añadirse como ornamentación los sacramentos vistos desde las leyes litúrgicas.”⁴

2°. *La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos, para acomodarlos al deber y a las normas, que nos impone la razón.*

Aquí la idea central es la del deber emparentada con la de la obligación, pero mediante la regulación inmanente de la razón y la conciencia personal, que impone más interioridad. Estamos en la línea de Kant y de su imperativo categórico. Se puede emplear el término “norma”, que se ha hecho más usual que el de ley, que se asocia más a una autoridad exterior. Los manuales que la aceptan hacen distinción entre los deberes respecto a Dios, al prójimo y a nosotros mismos (“exámenes de conciencia”).⁵

2. Cf. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, 1985, pp. 26-38.

3. Cf. *Ibid.*, p. 27.

4. Cf., ob. cit., p. 346.

5. Cf. ob. cit., p. 28.

3º. La teología Moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos para ordenarlos al fin último, por medio de las virtudes.

A pesar de su afán por parecer fieles a santo Tomás, muchos de los llamados tomistas no entienden su verdadero pensamiento. Con frecuencia, en efecto, se encuentran dos diferencias fundamentales en estos conceptos. Una es la idea de bien, identificada con la de deber. Y otra es la concepción de libertad y voluntad. Para muchos de los llamados tomistas, voluntad es la facultad de cumplir el deber mediante el esfuerzo y las virtudes (entendidas como obligaciones, idea kantiana), la fuerza. La libertad, para los mismos, es la "libertad de indiferencia", facultad de elegir entre algo bueno o malo.

Para Tomás el bien es la beatitud, lo bueno que nos hace felices. Los tomistas no hablan en general de la felicidad, por creerla un concepto hedonista y utilitarista. Pero la beatitud es Dios mismo, la comunión con él. Y el amor de amistad no es el amor interesado o de concupiscencia sino "el que da la vida". En segundo lugar, voluntad y libertad (libre albedrío) son la fuerza de amar y de buscar el bien que nos hace felices y tender a él, luchando contra los obstáculos. La libertad es la capacidad de decidirse por los valores o tender al fin último y elegir los medios.⁶

4. La teología Moral estudia los actos humanos para conformarlos a los valores que contribuyen a la expansión del hombre.

Inspirada en la filosofía de los valores de Max Sheler. Se pueden distinguir varios órdenes de valores: vitales, afectivos, estéticos, sociales y morales. Esta concepción se ocupa más de cualidades morales que de obligaciones y pecados.

Las corrientes actuales subrayan, por lo general, la libertad, la conciencia, el amor, la solidaridad, la dimensión humanista y personalista, lo social, las actitudes. Los moralistas buscan una concepción plenamente humana, autónoma, el situacionismo y el teleologismo, lo existencial formal. Más que definiciones prefieren los cuestionamientos críticos.

6. Cf. *Ibid.*, pp. 28-29.

Una teología hoy, debe partir del fin último y sentido de la vida, la libertad, el amor, los valores. La dignidad humana y los derechos humanos. La razón y la fe. La opción fundamental y las actitudes o la fuerza o capacidad actualizante de la virtud. El respeto y la comprensión por el mundo subjetivo de la persona y sus circunstancias, la historia y la cultura. Debe ser personalizante, humanista y liberadora.

Distintos modelos morales en relación con el modelo pastoral que se tenga

Modelo tridentino de teología moral

Características

a. "Tomista"

Después del Concilio de Trento, se estableció para los seminarios una distinción en la formación, entre estudios especulativos, destinados a quienes aspiraban a ser especialistas en Teología, y estudios prácticos, destinados a aquellos que se dedicarían a la pastoral. Para estos fue surgiendo un tipo de manuales que derivaron en, o que se conocieron como, las "Instituciones morales". Eran como resúmenes o compendios de los temas más importantes de la moral. Estos manuales de moral, algunos de ellos muy importantes, llegaron hasta nuestros días y estaban destinados a proporcionar al sacerdote todos los conocimientos que necesitaría en su vida pastoral. El sistema adoptado en ellos fue, según lo reclamado en el concilio, el tomista. Sin embargo, este "tomismo" dista mucho de reflejar la mente de santo Tomás pues los textos están concebidos a la manera casuista, faltan muchos tratados y conceptos esenciales del pensamiento tomasiano.

b. "De obligaciones"

Más que tomista, la moral de estos manuales está pensada como una moral de obligaciones, según vimos, aunque la terminología coincide con las citas de santo Tomás. Conceptos básicos como el de voluntad y libertad son francamente nominalistas y la moral de obligaciones y mandamientos toma el puesto de la moral de virtudes.

c. "Casuista"

La moral especial se orienta a la solución de casos de moral, según el modelo del derecho, analizando conductas o actos tipificadas y confrontándolas sólo con los preceptos de la ley, para determinar su moralidad o penitencia. Es por eso una moral legalista.

Antecedentes

La crisis del siglo XVI, el influjo nominalista, la reacción anti-protestante, la confrontación con la modernidad: humanismo, racionalismo, iluminismo.

Santo Tomás dividía la moral en universal y particular (el estudio de las virtudes). Posteriormente, y hasta el día de hoy, prevalece la división en fundamental y especial, orientando esta última hacia el examen de los casos de conciencia y hoy más bien hacia el estudio de los problemas en la nueva cultura moral.

Por moral hoy se entiende el método teológico o la experiencia de la vida moral. Y por ética, más bien el método filosófico, y la autonomía de la ciencia ética respecto de la moral religiosa y específicamente cristiana.

Objetivos

El modelo tridentino⁷ tiene dos condicionamientos esenciales: la reacción antiprotestante y la confrontación antimodernista y racionalista.

a. La reacción antiprotestante:

La tesis protestante de la justificación por la sola fe llevó a la Moral católica a subrayar el papel de la razón y de la ley natural, según la versión del decálogo, en los actos morales, que son aquellos que se realizan en conformidad con los Mandamientos y los Preceptos de la Iglesia. Se daban por supuestas la fe con la gracia y los dones del Espíritu Santo.

El criterio o norma de los actos morales se buscó más en la razón y ley natural (mandamientos) que en la fe y en la gracia, de

7. Cf. ob. cit., pp. 363-377.

las que se distanció como si no fueran una norma de moralidad específicamente humana. Como consecuencia, también comienzan a prevalecer las obligaciones sobre las virtudes y la ley sobre la conciencia, acentuando más la importancia de los pecados y sanciones (infierno y condenación). Las virtudes teologales y la gracia pasan a integrar los tratados dogmáticos y no ya la teología moral. La Moral se separa de la ética y ambas de la teología. Se produce una privatización y una laicización de la Moral.

Una expresión típica de esta mentalidad casuística es la cuestión : “¿cuántas veces al año debo realizar actos de fe para no cometer pecado?”, lo que significa presuponer que la cuestión del pecado y las obligaciones son la base fundamental del acto humano y no la libertad y el amor.

b. La perspectiva humanista y racionalista:

Frente a la perspectiva antihumanista y antirracionalista del protestantismo, los moralistas católicos asumieron actitudes racionalistas y humanistas. A esto contribuyeron la tradición escolástica, altamente racional, y la enseñanza de los jesuitas abierta al humanismo y el descubrimiento del nuevo mundo que abrió la Iglesia al universalismo. Por estos mismos motivos, la catequesis tridentina se fue alejando de lo bíblico e inficionando de racionalismo y posteriormente de iluminismo. La pastoral, particularmente en los exámenes de conciencia para las confesiones, se fue haciendo más individualista, igual que toda la práctica sacramentaria y eclesiológica. La necesidad de una enseñanza orientada hacia los problemas de conciencia y la “salvación del alma” fue derivando prioritariamente hacia una mentalidad casuística, tomada esencialmente de la praxis canónica y del derecho.

Contenidos

La moral casuística se preocupó prevalentemente de la leyes y de los pecados y vicios, cayendo en descripciones detalladas de mandamientos y preceptos, de vicios y de pecados con una abundante determinación de su especie y número y de sus clases y gravedad (mortal, venial, comisión, omisión, pensamiento, palabra, obra, etcétera). Finalmente la polémica probabilista derivó en una enumeración casuística de principios jurídicos para solucionar las dudas de conciencia en confrontación con las leyes dudosas.

El modelo moral del Vaticano II

“La historia de la Teología Moral de los dos últimos siglos está determinada por tres corrientes: la continuación y expansión de la moral postridentina de los manuales, la renovación neotomista y el esfuerzo de renovación de la moral en el Vaticano II, volviendo a los temas bíblicos y evangélicos”.⁸ Bien podríamos añadir el movimiento bíblico y litúrgico y el interés por los temas patrísticos y cristológicos, también en moral.

*a. Tradición postridentina en los manuales de renovación tomista*⁹

Impulsada por León XIII, la renovación tomista va cambiando la tradición tridentino alfonsina, por ejemplo, en el retorno a las virtudes teologales y morales (Tanquerey, Merkelbach, Garrigou Lagrange, etcétera). Las virtudes más unidas por su materia a la ley, como la justicia y la castidad, conservan su predominio. Todavía se las estudia como “obligaciones”. La prudencia y fortaleza, que implican menos obligaciones, están reducidas a la mínima expresión. La concepción legalista casuista y nominalista sigue vigente.

El neotomismo se afirma en filosofía, mediante la obra de Serpillanges, Maritain y Gilson. Pero los tratados de la bienaventuranza, la ley nueva y la gracia y dones del Espíritu Santo, que constituyen la clave de la moral tomista, no son tenidos en cuenta. La libertad y la voluntad que para Tomás son expresión del amor que libera se siguen entendiendo de modo voluntarista como sometidas al deber y a la ley, igual que la conciencia. La prudencia se concibe como la virtud de lo que se debe hacer cumpliendo el deber y no como el juicio moral aplicado a la situación particular.

8. *Ibid.*, p. 385.

9. Cf. *Ibid.*, pp. 385 ss.

b. Retorno a la Biblia

La renovación bíblica durante el siglo XIX y primera mitad del XX va centrando la atención de la moral en temas evangélicos. Así aparecen una:

Moral del Reino de Dios: Sailer y Hirscher.

Moral de la gracia y el Cuerpo Místico: Joscham.

Moral cristológica: Mausbach.

Moral de la caridad: Tillmann.

Moral personalista y dialógica (respuesta del hombre a Dios): Häring, la ley de Cristo.

Pero también se mantiene con mucha fuerza la moral casuística de los manuales (Genicot, Jone, Zalba, Royo Marín).

El Concilio Vaticano II y la Teología Moral

Aunque no le dedique explícitamente muchos párrafos, el pensamiento del Concilio sobre la moral se encuentra por todas partes especialmente en GS y DH. Es por tanto un modelo teológico y pastoral.

Respecto al estudio de la moral dice en OT 16:

“Téngase especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos de caridad para la vida del mundo.”

Y antes:

“los estudiantes aprenderán a buscar en la luz de la revelación, la solución a los problemas humanos y a aplicar las verdades eternas a la condición cambiante de las realidades humanas y comunicarlas de un modo adaptado a los hombres de su tiempo.”¹⁰

10. En otros documentos de la Santa Sede para estudios en los seminarios, se insiste en la necesidad de superar los enfoques casuista y legalista y en mantener la fidelidad a la Sagrada Escritura, a la tradición y al Magisterio y al tomismo.

Época posconciliar: modelos actuales en formación

El Concilio despertó un gran movimiento de renovación, pero también después del Concilio y no a causa del Concilio, se ha dado un tiempo de confusión. Como todos los grandes movimientos históricos hay idas y vueltas y movimientos pendulares, que van de un extremo a otro.

Particularmente en este fin de siglo se está produciendo un cambio cultural de gran envergadura: la posmodernidad que estamos enfrentado difiere de todo lo vivido hasta ahora.¹¹

No hay todavía un modelo ético estable al que podamos llamar cristiano y posconciliar. El mismo fenómeno del posconcilio no carece de ambigüedades. Hay líneas u orientaciones en el pensamiento posconciliar y posmoderno con características que, a veces, se superponen o entremezclan. Podríamos enumerar cuatro líneas, a las que llamaremos "modelos", aunque no están claramente definidos sino que son casi actitudes personales y difieren según los autores y circunstancias:

Modelos históricos y contextuales

Se ubican en la historia e interpretan la vida moral del hombre desde la historia de salvación y dentro de la historia de la persona. Favorecen el diálogo con la cultura y el compromiso liberador, la opción por los pobres y jóvenes, aunque el mayor o menor acento puesto en el compromiso terreno y político los distingue en líneas esencialmente distintas,¹² como immanentistas o trascendentes. Algunos atribuyen gran importancia al problema psicológico, la opción fundamental, las actitudes, la gradualidad. La persona es sujeto moral. Se promueve un ordenamiento más personalista. Se acepta en mayor o menor grado un situacionis-

11. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 4: "Ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana, en la que se difunden muchas ideas y objeciones, de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia".

12. CDF, *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, 1: "La Iglesia de Cristo hace suyas estas aspiraciones ejerciendo su discernimiento a la luz del Evangelio que es por naturaleza, mensaje de libertad y liberación. Tales aspiraciones, en efecto, revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre".

mo cristiano. Pueden caer en el relativismo y negar todo sustento ontológico.

Ética autónoma o secular

Promueve el diálogo con el mundo y una ética para todos los hombres, universal, planetaria, ecuménica.¹³ En esta línea muchos aceptan los teleologismos¹⁴ y consecuencialismos.¹⁵ Autonomía secularista¹⁶ frente a algunas normas morales.

Cristianismo secular: espíritu crítico. Pueden caer en el secularismo o una antropología inmanentista de un hombre cerrado a la trascendencia y a Dios. Estos modelos comenzaron a gestarse después de la *Humanae Vitae* como rechazo de lo que se consideró intromisión abusiva del Magisterio. Se reivindica una ética de valores humanos, mientras que lo específicamente cristiano o evangélico tiene carácter parenético y las normas de la Iglesia están reservadas sólo a los cristianos. Los matices varían según se acepten la influencia de Hegel, Nietzsche, Freud o Marx.

13. Cf. KÜNG, HANS, *Ética planetaria y proyecto de ética mundial*, Trotta, 1991; CAPRA, FRITJOF, *Pertenecer al universo*, Planeta, 1993.

14. "Algunas teorías éticas denominadas teleológicas dedican especial atención a la conformidad de los actos humanos con los fines perseguidos por el agente y con los valores que él percibe... Para algunos, el comportamiento concreto sería recto o equivocado, según pueda o no producir un estado de cosas mejores para todas las personas interesadas: sería recto el comportamiento capaz de maximizar los bienes y minimizar los males" (VS 74).

15. "El obrar humano no puede ser valorado moralmente bueno, sólo porque sea funcional o para alcanzar este o aquel fin que persigue, o simplemente porque la intención del sujeto sea buena. El obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación voluntaria de la persona al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano, tal y como es conocido en su verdad por la razón"... (VS 72).

16. "En el ámbito del esfuerzo por elaborar semejante norma racional, a veces llamada 'moral autónoma', existen falsas soluciones, vinculadas particularmente a una comprensión inadecuada del objeto del obrar moral. Algunos no consideran el hecho de que la voluntad está implicada en las elecciones concretas que ella realiza: esas son condiciones de su bondad moral y de su ordenación al fin último de la persona. Otros se inspiran en una concepción de la libertad que prescinde de las condiciones efectivas de su ejercicio, de su referencia objetiva a la verdad sobre el bien, de su determinación mediante elecciones de comportamientos concretos. Y así según estas teorías, la voluntad libre no está moralmente sometida a obligaciones ni vinculada por sus propias elecciones... Este teleologismo, como método de reencuentro con la norma moral, puede ser llamado según las corrientes, 'consecuencialismo' o 'proporcionalismo'" (VS 75).

Actitudes neoconservadoras

Casuista, acentúa el orden moral objetivo de las normas, desinteresándose por la dimensión personalista de la intención y experiencia (de *internis nec judicat Ecclesia*: desconocer la experiencia oral y las circunstancias). Acentúa el papel del Magisterio.

Pueden caer en una moral estática y metafísica, negar el dinamismo histórico de la persona y su carácter pedagógico.

Integrista y fundamentalista. Exclusivamente objetivo

Preocupación por asegurar el piso de las normas, bajando el techo de los juicios y decisiones morales. Ordenamiento finalista objetivo (medios y fines), actos intrínsecamente malos *ex toto genere suo*. Preocupación exclusiva por la ortodoxia, poder, domino sobre las conciencias.

Son tucioristas e intransigentes por miedo a la renovación y a la inseguridad de la investigación. Adhesión a la tradición operativa y no "introspectiva".

Hacia un modelo integrador y renovado***Presupuestos***

Opción fundamental: actitudes. Energía actualizante de la virtud ("habitus").

Gradualidad y orientación y tensión firme escatológica hacia el fin último.

Libertad, bien y felicidad.

Ley natural, como dignidad de la persona y derechos humanos fundamentales.

Verdad confiada a la libertad.

Libre albedrío: dominio de sí mismo y proyecto de ser hombre. Capacidad de decisión. Amor al bien y libertad de buscar los medios para realizarlo.

Cuestiones Pendientes¹⁷

Ley natural.

Ética autónoma.

Situacionismo cristiano, dimensión personalista del acto moral y gradualidad humana de la persona.

Criterios de Renovación.¹⁸

Dignidad y dinamismo de la persona.

Fe y razón. Gracia y naturaleza.

Fundamento cristológico y trinitario.

Valores y derechos.

Sentido, fin último y actos morales.

Beatitud y virtud.

Evolución de la moral fundamental en el siglo XX

La mayor parte de la reflexión católica de los moralistas del siglo XX se desarrolla entre dos carriles:¹⁹

17. Cf. FERNÁNDEZ, AURELIO, *La reforma de la teología moral, medio siglo de historia*, Aldecoa, 1997, p. 153.

18. Cf. *Ibid.*, p. 207.

19. La historia de nuestro siglo tan fecundo en materia de renovación teológica tendrá sin duda un capítulo de suma importancia para la Teología Moral, en medio de grandes contradicciones y ambigüedades, pero también con grandes figuras y una comprensión más personalista y humana de los problemas morales, aun entre grandes polémicas, todavía no solucionadas. Dentro de los límites y carencias con que se ven los grandes movimientos de la Teología europea desde América Latina, pero también con la confianza y alegría del que lucha por la identidad y defensa de lo nuestro, no trataremos de proponer soluciones sino, más modestamente, de clarificarnos los problemas para una mejor comprensión de los mismos. Reflexionando sobre la experiencia moral de tantos jóvenes y adolescentes y también adultos con que nos encontramos a diario en nuestra vida pastoral, trabajando "como se suele hacer en Latinoamérica", como me decía una vez Lucio Gera, refiriéndose, según creí entender, a nuestro modo de estudiar desde la praxis y en medio del trabajo pastoral, sentí la necesidad de clarificarme un poco el camino de reflexión que fue siguiendo en estos años la moral fundamental. Me encontré en seguida con el valioso aporte de Pinckaers y con otros libros que no hacen simplemente una historia de la moral, sino que van desenmarañando el camino recorrido por los moralistas desde Pío XII al Concilio y desde la *Humanae Vitae* a la *Veritatis Splendor*, ciertamente también él tachonado de gozos y esperanzas y de tristezas y angustias y que llevan a mirar con esperanza un despuntar de Teología Argentina que hace pie en *Evangelii Nuntiandi* y Puebla. Como creo que estos estudios no abundan entre nosotros, pensé en compartir estos apuntes sin más pretensiones que el de invitar a pensar juntos.

- a. atención prioritaria a la norma objetiva (Magisterio).
- b. atención prioritaria a la experiencia del sujeto y su situación (existencialismo, subjetivismo).

Ambas pueden y deben coexistir mientras se complementen y no se nieguen mutuamente. La primera marca el límite de la objetividad, frente al relativismo y el subjetivismo. La segunda acentúa la responsabilidad de la persona, frente a la objetivación casuística de la norma y del sujeto.²⁰

Hacia una síntesis:

Encuentro de las dos líneas en el campo pastoral (Ej. Pastoral de divorciados vueltos a casar. Vademécum para confesores).

Posibilidad de una síntesis especulativa en la consideración personalista y tomista del sujeto integral.

Veamos ahora los presupuestos de esta síntesis.

Problema de la ética autónoma y de la moral específicamente cristiana

Aproximación al pensamiento de Marciano Vidal

1. Paradigma²¹ moral: autonomía-teonomía: fuentes de la moral fundamental

El debate actual sobre la ética autónoma plantea el problema del valor de las normas de la fe, dentro de la ética. Las normas del Evangelio ¿son obligatorias moralmente o son sólo un modelo de perfección? ¿hay dos tipos de normas morales? ¿unas para los cristianos y otras para el resto de los mortales?

20. Una formulación clásica del Magisterio es, por ejemplo, la utilizada por la CDF, en el documento *Declaración sobre algunas cuestiones de Ética Sexual*, 10, a propósito de la masturbación: "Es verdad que en las faltas de orden sexual, vista su condición especial y sus causas, sucede más fácilmente que no se les de un consentimiento plenamente libre; y eso invita a proceder con cautela en todo juicio sobre el grado de responsabilidad subjetiva de las mismas. [...] 'Sólo Dios mira el corazón'. Sin embargo, recomendar esa prudencia en el juicio sobre la gravedad subjetiva de un acto pecaminoso particular, no significa en modo alguno sostener que en materia sexual, no se cometen pecados mortales".

21. Cf. VIDAL, MARCIANO, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992.

Según Böckle, la defensa de una moral específicamente cristiana no pudo evitar el riesgo de relegar todo lo que es específicamente normativo a un nivel metaético, carente de un fundamento ontológico y de universalidad. El núcleo del problema está en determinar si la moral es sólo ciencia de normas o es verdadera teología y ciencia del hombre en tensión hacia Cristo, de quien recibe la forma real del ser. Pero en este caso también se debe cuidar el respeto por las realidades temporales y la profanidad, sin caer en sacralizaciones integristas y el respeto por el papel de la naturaleza y la razón como obras de Dios. Hay que encontrar un paradigma válido para todos los hombres, con normas racionalmente deducidas, con la ayuda de las culturas y la sabiduría humana.

2. La racionalidad de la norma

Para muchos moralistas actuales, la única fuente propiamente dicha de la moral es la racionalidad. Según Auer, desde el momento en que la razón humana es suficiente para fundamentar normas válidas moralmente, la ética exige ser planteada autónomamente e independiente de la fe y de toda religión. Se busca una "ética civil" o "mundial". La fe tiene sólo valor de "horizonte o sentido", es decir, un valor "parenético", sin disminuir su autonomía categorial.

3. Una moral de normas: lo categorial y lo trascendental

Los desafíos que enfrentamos hoy en Teología, en particular el secularismo como autosuficiencia e indiferentismo ante Dios, la teología de la "muerte de Dios", el problema de la relación entre fe y praxis, hacen que nos preguntemos qué es lo central de la moral cristiana y en qué se diferencia de una moral plenamente humana.

Por un lado, el Concilio había puesto de relieve la importancia del mensaje evangélico para toda la humanidad y la necesidad de diálogo con todos los hombres. Una evangelización de la cultura abría el campo a la teología de las realidades temporales, la teología política, de la liberación, etcétera.

El tema social y comunitario y el rechazo de todo individualismo se ponía cada vez más al centro del mensaje cristiano. De allí

la creciente importancia de temas como la relación entre Iglesia y mundo, evangelización y promoción del hombre, dignidad de la persona y derechos humanos. Crece en la Iglesia la conciencia de la unidad entre escatología y ciudad temporal, entre creación y naturaleza. Pero hay también una nueva conciencia del antropocentrismo mientras que se pierde la univocidad para hablar de la ley natural y de la naturaleza de la persona.

En este contexto, el estudio de la moral, tal vez por influencia de la moral kantiana, se comienza a reducir al problema de las normas. Y la solución del problema de lo específico de la moral cristiana se comienza a buscar en la distinción entre la componente formal o trascendental y la componente categorial de las normas morales. Lo trascendental sería la inspiración y orientación parenética (ej. el *sermón de la montaña* y las normas evangélicas) y lo categorial serían los imperativos propiamente éticos deducidos racionalmente. Es obvio que, según esto, la moral específicamente cristiana se reduciría a lo trascendental de la moral y la moral autónoma o categorial sería la propiamente humana. Así Fuchs, Böckle y muchos otros.

Sin embargo estos debates, paradójicamente, trajeron una nueva objetivación de la norma (como un absoluto categórico o a priori) y un relegamiento de la persona como sujeto y por ende un vaciamiento óntico de la moral.

4. Una moral de virtudes

Adhiriéndose al paradigma de la "moral autónoma", aunque reconoce la necesidad de una cierta "teonomía", Marciano Vidal cree en la necesidad de una reformulación total del tratado de las virtudes, de la moral tradicional cristiana, mediante el estudio de las actitudes y opción fundamental que el hombre asume ante los valores. Es necesario, según él, desprenderse de la concepción tomista a la que sigue aferrado el Magisterio. Vidal cree que el paradigma del CATIC y la *Veritatis Splendor* significa una involución en teología moral, respecto a las orientaciones más amplias que había esbozado el Vaticano II.

Pero, según Pinkaers, una renovada lectura de santo Tomás a partir del Evangelio y de los Padres, según una moral de virtudes regida por las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, significaría no sólo encontrar una vía de solución para el

problema de lo específico de la moral cristiana, sino sobre todo un camino de renovación espiritual para nuestro mundo y su cultura y la lectura del Concilio tan divergente y contradictoria, que se está dando en él.

5. Moral personalista y de liberación

Con una intención sinceramente pastoral, aunque con importantes puntos de divergencia con el Magisterio (como la concepción y el divorcio y nuevo matrimonio), Häring va evolucionando del tomismo a un personalismo y a un existencialismo o situacionismo cristiano. Las grandes síntesis que intenta están pensadas dentro del dinamismo de la historia de salvación y la cristología y se construyen alrededor de una idea unificadora, que viene a ser el esquema personalista de la fe: "llamada y respuesta" o "libertad y responsabilidad (Ej. "la ley de Cristo" y "libertad y fidelidad en Cristo). Esta idea unificadora, si bien asegura a su obra cierta unidad y un carácter pastoral y de moral cristiana, no puede superar el modelo de moral de normas, aunque correctamente planteadas desde la ley de Cristo. De allí el acento puesto sobre la conciencia y la opción fundamental, como salvaguarda de la libertad. Häring cuenta con numerosos seguidores y ciertamente no podemos negar sus aportes a la renovación de la moral y su originalidad en temas de bioética y en el tratamiento pastoral de ciertos temas de confesión.

6. Bienaventuranza cristiana y Ley Nueva

Para Pinckaers lo específico de la moral no son las normas, sino las virtudes con que se practican esas normas que por lo demás no son absolutos a priori, sino la expresión de los valores morales encarnados en el cristiano, de manera específica mediante la gracia del Espíritu Santo que es el corazón de la Ley Nueva. Las normas son universales y válidas para todos. El hombre las deduce racionalmente y en eso es imagen de Dios. Pero lo específico de una moral cristiana está en el cumplimiento virtuoso de esas normas que a todos presentan el valor moral universal. La vida moral se desarrolla en la educación del erotismo y la orientación de todas las inclinaciones de la persona hacia el bien humano que es la felicidad del hombre. Inclinado por su naturaleza espiri-

tual al gozo de la verdad y al amor del bien, el hombre la busca con su conducta virtuosa tendiendo a ella como a su opción y orientación fundamental de todas sus energías y valores. Como lo enseñaban san Agustín y santo Tomás, el centro de esta doctrina es el sermón de la montaña y la ley nueva del Espíritu Santo.

Problema de la moralidad del acto humano

1. Las fuentes de moralidad en la Moral tradicional

La esencia de la moralidad del acto humano es su conformidad con la norma. Y para discernir el valor moral del acto, es decir, si su moralidad es buena o mala, se deberá ver tres fuentes: el objeto, el fin y las circunstancias. Para que el acto sea bueno deben ser buenas las tres componentes. Si una sola es mala, el acto es malo. Pero también es cierto que la raíz última de la moralidad es el fin o intención del agente que hace culpable o no, un acto cuyo objeto no coincide con el fin, sin mala voluntad del agente.

2. El consecuencialismo y el proporcionalismo

Ambos términos podrían tomarse como sinónimos, porque si se juzga un acto por sus consecuencias, será necesario comparar las buenas con las malas y entonces un acto será bueno o malo, no por una valoración objetiva (en sí) sino por la cantidad proporcional de consecuencias buenas o malas que produzca. Así, por ejemplo, la *Humanae Vitae*, argumentan algunos, produce tantos efectos negativos (muchas personas al no poder cumplir esa doctrina abandonan la Iglesia) que es necesario cambiarla. Esto difiere totalmente del "principio del doble efecto", según el cual se puede buscar el efecto bueno directamente entendido por el acto de suyo bueno, aunque contemporáneamente se derive un efecto malo no querido directamente, cuando el bien derivado es proporcionalmente mayor que el mal tolerado.

3. Concepción de lo deontológico y sentidos de una teleología

El uso de estos términos ha llegado a ser tan equívoco en las distintas concepciones e incluso autores que es imposible lograr un mínimo acuerdo para saber si se usan en un sentido aceptable

o no. Se deben distinguir, por tanto, dos sentidos de la palabra deontológico y tres de teleológico.

Si "telos" se entiende como fin del acto o fin último, entonces estamos concordando con la concepción tradicional y juzgar la moralidad por su fin sería ver la intención o el objeto material. En este ámbito también podría encuadrarse la visión personalista que ve el fin no sólo en el objeto del acto sino en el bien de la persona al que sirve el acto.

Pero si "telos" se entiende como el fin inmediato que resultó de la realización del acto, es decir, sus "consecuencias", entonces la teleología coincide con el consecuencialismo.

Igualmente "deontológico" se puede entender como la dimensión finalista del acto o de la persona misma y entonces significa la dimensión propiamente moral, lo que está por realizarse, el dominio moral o "deber ser". Pero, si lo entendemos como "el deber" u "obligación", podría interpretarse en sentido simplemente positivista, como la ley u obligación impuesta extrínsecamente.

4. ¿Actos intrínsecamente deshonestos o materia objetivamente desordenada?

Cuando la moral tradicional hablaba de actos intrínsecamente malos entendía hablar de la materia u objeto desordenado de los actos.

Cuando los autores modernos leen esta expresión la entienden como referida a la existencia de actos subjetivamente malos o pecaminosos más allá de la intención o decisión de su autor. No se trata sólo de la teoría de los impedimentos del acto moral (que puede ser en algún caso objetivamente malo pero no culpable subjetivamente). Lo que no se quiere admitir aquí es que exista otra norma del acto que no sea sólo la decisión personal y libertad de conciencia del que lo realiza.

Sin embargo, debemos comenzar despersonalizando la expresión "acto" para volver a colocarlo en el campo de lo objetivo y abstraerlo de toda consideración formal para estudiarlo sólo como "materia u objeto" medido y regulado por la ley eterna en la creación. Dios crea las cosas relacionadas u ordenadas a fines que están en su mente. Esta es la verdad de las cosas que es conocida también por la mente del hombre que le presta su conformidad. Es cierto que Dios no crea "actos humanos". Estos los rea-

lizan los hombres, pero cada acto que ellos realizan tiene un objeto que ya está medido y regulado objetivamente.

Conciencia y verdad

1. El conocimiento de la verdad moral

A partir del Magisterio personal de Juan Pablo II, comienza a destacarse el tema de "la verdad moral del hombre". Es una búsqueda de síntesis entre los enfoques finalista-objetivo y personalista de la norma moral, inspirado por un lado en la tradición tomista y por otro en la fenomenología y axiología schelleriana. Su originalidad consiste en poner en conexión la conciencia, no con la libertad, como se hacía tradicionalmente, sino con la verdad. La intención es superar el relativismo y el escepticismo moral, extendidos por obra de la cultura postmoderna.

2. Papel del Magisterio (El CATIC y la Veritatis Splendor)

Junto con la Sagrada Escritura, la racionalidad y la sabiduría humana, no cabe duda de que, como expresión y órgano de tradición y sabiduría revelada, el Magisterio es también fuente de la moral fundamental. No es expresión de una norma heterónoma ni tampoco suplanta el juicio de conciencia y la decisión moral. Empero, ciertamente, es inspiración y enseñanza. El Magisterio tiene también un aspecto imperativo o de obligación que constituye el punto más espinoso y difícil de aceptar para muchos teólogos contemporáneos. Su autoridad racional le viene no de su carácter disciplinario, que está dirigido a la obediencia de la voluntad y no al asentimiento de la inteligencia, sino de la doctrina misma de la que es garante y maestro. El Magisterio enseña o los principios de la ley revelada o las normas de la ley divina natural, expresión de la ley eterna. De allí su autoridad, que se podría decir que no es más que una necesidad de recordar en forma imperativa, dada la debilidad humana, la norma que ya está en el corazón del hombre y en su capacidad de discernir y juzgar. Este punto, sin embargo, parece ser el escollo principal para su aceptación por parte de muchos teólogos. Se lo acusa de responder a una antropología deficiente y una concepción fisicista de la ley natural (como en el caso de los anticonceptivos y del amor

conyugal) y, lo que es más grave, de dominio o ambición de poder. Parecería que en muchos casos se reclama una absoluta libertad de conciencia y de decisión. Y un pluralismo de opciones morales que va más allá de los límites de la verdad.

LA CRISIS DE FIN DE SIGLO²²

Una aproximación al estudio de Aurelio Fernández sobre la reforma de la moral²³

El situacionismo existencialista

“La Nueva Moral deriva del existencialismo, que o hace abstracción de Dios, o simplemente lo niega y abandona al hombre a sí mismo” (Pío XII, a delegados del congreso internacional, AAS 44, 1952, 416 y *Humani Generis*, AAS, 42, 1950, 563).

22. Ciertamente este tema no puede tratarse aquí con la profundidad requerida y sólo nos limitaremos a enumerar algunos de los problemas que se presentan como el eje del debate actual que se torna por momentos cada vez más complejo.

23. Cf. FERNÁNDEZ, AURELIO: *La reforma de la teología moral, medio siglo de historia*, Burgos, Aldecoa, 1997. No se trata aquí de hacer una reseña ni un estudio crítico sobre Fernández, por eso lo llamo “aproximación”. Su libro me parece interesante y valioso para mostrar la evolución de este período tan agitado sobre todo en tema de moral. Es indudable que esta segunda mitad del siglo XX ha sido dramática para la Teología Moral que ha conocido una crisis y transformación tan honda, tanto en las costumbres y valores como en el estudio mismo de la ciencia, que no tiene parangones conocidos en nuestra cultura. Fernández estudia el período que va de Pío XII, con la condena de la Moral de la situación a Juan Pablo II, con la *Veritatis Splendor* y las éticas teleológicas.

No profundiza ni en la crisis posconciliar de la *Humanae Vitae* ni en las posiciones políticas de las teologías de la liberación ni en los fenómenos de la cultura posmoderna, el cambio de valores morales, el mundo de la violencia y la subcultura juvenil o el neocapitalismo. No se lo ha propuesto tampoco, sino que su objetivo más bien es hacer una lectura diacrónica de los moralistas que han escrito manuales de Teología Moral u obras de gran alcance en estos cincuenta años. En este sentido, su obra merece atención. No es tampoco que abunden los estudios en este clave. Su mérito es un estilo claro, ordenado, ágil y sintético, es decir, capta lo fundamental de cada tema. Su límite podría ser, quizá, el criterio con que se evalúan los autores que parecería teñirse de algún modo de un cierto fundamentalismo o reduccionismo. Señalemos un sólo ejemplo: “El también profesor de Lovaina, (Philippe) Delhaye, más tarde eminente moralista... sorprende que no mencione la condena de la moral de la situación, que el Papa había hecho un año antes... De hecho no recoge la enseñanza del Papa sobre algunas tendencias nuevas en la teología moral de su tiempo, que deben ser corregidas”. Como algo pare-

Su error no fue prestar atención a la situación existencial del sujeto. El problema está en la antropología subyacente. Da la prioridad a la existencia sobre toda esencia o naturaleza. Exalta la libertad como supremo valor constitutivo del hombre y como autonomía absoluta, pues el hombre se constituye a sí mismo determinándose. Se niega de hecho la naturaleza y toda norma universal vinculante, especialmente la ley natural. Todo queda al arbitrio de la propia conciencia subjetiva que decidirá según las circunstancias vitales en que se determine o que decidan la vida y la acción de cada individuo. En esta antropología el hombre es un puro hacerse, sin consistencia ontológica ninguna.²⁴ Obviamente en esta antropología no cabe la propuesta de una moral que parta del ser hombre a imagen de Dios y persona en Cristo.

Según el situacionismo ético de Kierkegaard, el hombre siempre está considerado en cierta circunstancia,²⁵ por lo que todo depende de la autodeterminación del sujeto, dentro de lo cual no cabe norma universal alguna ni una moral absoluta.

Todo esto puede admitirse y discutirse como referido al obrar moral concreto del hombre, pero no a la universalidad de las leyes morales. Esta posición se hace comprensible al recordar el fijismo absoluto contrario a todo dinamismo de la persona y al legalismo y tipificación abstracta propio de la moral casuística que representaba por aquel entonces la contrapartida de estas doctrinas.

cido sucede en el caso de Rahner, Reding, Leclercq y otros, podría tal vez pensarse que en vez de valorar a un autor por sus méritos o errores, él haya intentado hacerlo sólo por confrontación con el Magisterio. El trabajo se compone de cuatro capítulos y un apéndice. Abarca, en el primero, una síntesis de los representantes de la moral de la situación; en el segundo, las intervenciones de Pío XII en esta materia; en el tercero expone los criterios de reforma del Vaticano II y la crisis posconciliar, sobre todo el teleologismo y la *Veritatis Splendor*, mientras que en el cuarto y en el apéndice, trata de las cuestiones pendientes y los criterios de una renovación. En síntesis, creemos que, dentro de los límites por él mismo escogidos, es un ensayo valioso, que abre perspectivas para la investigación.

24. FERNÁNDEZ, AURELIO, *ob. cit.*, p. 24.

25. O como "ser en situación" de Heidegger.

Algunos teólogos católicos frente a la Moral de la situación

Joseph Fuchs

El jesuita profesor de la gregoriana se cuestiona sobre el difícil problema del alcance concreto de las normas universales y su carácter de inmutables. Se plantea el problema del orden moral objetivo y la imposibilidad de que haya excepciones. Con estos criterios es difícil juzgar las situaciones concretas de la vida diaria, especialmente, moral conyugal, adolescencia, etcétera.

“La moral de la situación repone un problema tan antiguo como nuevo: el problema de la universalidad de las leyes morales y su aplicación a la vida concreta. Este es el sofisma: del hecho de que una ley universal no sea capaz de aprehender plenamente una situación concreta, se deduce erróneamente que la situación pueda en algunos casos, exceptuarnos de esa ley”.²⁶

Para Fuchs, la situación tiene importancia como signo de los tiempos de la presencia de Dios, que nos revela su voluntad. Es en la situación histórica, donde conocemos la llamada de Dios. Por eso corresponde a la conciencia tomar las decisiones morales para responder a la llamada de Dios. “Es en la conciencia donde Dios nos invita a tomar una decisión moral conveniente a la llamada de Dios, que se encuentra formulada objetivamente en la situación”.

Con esto Fuchs rechaza la moral de la situación y respeta el orden objetivo de las normas universales, pero convierte a la conciencia en un órgano de interpretación directa de la voluntad de Dios en la historia, más allá de la misma ley divina natural, inscrita en nuestro corazón o razón, es decir, en la misma conciencia.

Karl Rahner

Partiendo de iguales presupuestos, rechaza la moral de la situación y propone una moral “del existente concreto”. Para él, la norma universal como la esencia del hombre son abstracciones y no existen sino en el hombre concreto, particular. La voluntad de Dios no constituye una norma universal, sino que se dirige al

26. FUCHS, *Morale théologique*, 1075, citado en FERNÁNDEZ, A., ob. cit., p. 43.

hombre histórico a quien llama concretamente en la historia de salvación a la santidad personal y no a un caso universal. Las normas universales son, por cierto, vinculantes, pero la decisión de la conciencia no es una deducción silogística deductiva, sino que el hombre opta en conciencia por los medios convenientes y aptos para cumplir la voluntad de Dios que es la norma universal aplicada a su vida.

De esta manera, salvando el carácter universal de las normas, valora el papel de la situación y del discernimiento de la voluntad de Dios proponiendo en lugar de una moral de la situación una ética existencial formal.

La responsabilidad moral no desaparece sólo por el hecho de querer evitar conflictos con el Magisterio. Es necesario que cada cristiano se inicie en el sagrado arte de interpretar la voluntad de Dios, encontrando en ella el imperativo concreto para la decisión personal. Esta decisión existencial siempre debe hacer justicia a las normas universales, pero no es tampoco una simple advertencia de la ley universal o sólo una conclusión que se deriva de ella como la consecuencia de un silogismo por medio de una casuística refleja.²⁷

Marcel Reding

Este autor se acerca más al existencialismo cristiano y advierte que la existencia concreta de la relación con Cristo, que no es una "esencia abstracta" sino que ocupa un lugar en la historia de salvación. Es necesario distinguir en toda realidad histórica, lo permanente (el núcleo interno) y lo transitorio, el cambio. Pero esta relatividad temporal y la historicidad propia del ser humano no deben hacernos caer en el relativismo. La existencia moral sólo se realiza en la existencia concreta. La situación vivida realmente siempre es más rica y vital que la existencia abstracta, pero siempre se mantienen en ella estructuras universales y esenciales, que son las que nos descubren lo ético y lo moral.

Gustave Thils, Jacques Leclercq y Philippe Delhaye

En plena renovación bíblica, litúrgica y patrística y ubicados en la *nouvelle théologie*, estos autores comienzan a demandar

27. Cf. RAHNER, *Escritos de teología*, VI, 533, en FERNÁNDEZ, A., ob. cit., p. 50.

también una urgente renovación en la moral; se pide que sea menos casuística y más bíblica, también más "cristiana" y teológica. En esta línea renovadora, se aceptan los postulados personalistas y se busca una moral personalizante, dialógica y fundada en la historia. Ya Tillmann había centrado la moral en el amor y Mausbach, antes, en la cristología y seguimiento de Cristo. Los presupuestos filosóficos, por un lado, eran el neotomismo, con Maritain, Gilson y Sertillanges y, por otro, la fenomenología y la filosofía de los valores de M. Scheller. Bernard Häring escribe, promediado el siglo, su famosa *La ley de Cristo* centrado en una moral dialógica de llamada y respuesta. Leclercq reclama un mayor acercamiento a la dogmática y Delhaye emplea un lenguaje duro al calificar la moral oficial como casuística, abstracta, patológica, minimalista y preocupada sólo por el pecado.

En cambio, Marcelino Zalba y E. Fernández Regatillo, en España, cuya influencia dura casi hasta nuestros días, siguen afeerrados al método casuístico, presentando un tomismo rancio y desfigurado que no es para nada fiel al pensamiento y al espíritu de santo Tomás. Por su parte, en Italia, Dario Composta²⁸ sigue hasta el día de hoy condenando la "nueva moral".

Fuentes remotas de la nueva moral según Dario Composta²⁹

Más que trazar el itinerario de los estudios morales en estos cincuenta años al estilo de Aurelio Fernández, Composta se propone desenmascarar las fuentes y contenidos de lo que él llama

28. Para Composta, "nueva moral" ya no tiene el mismo significado que utiliza Aurelio Fernández en su libro y que está referido a los errores condenados por Pío XII a mediados de siglo. El canonista y polemista italiano más bien se refiere a la actual crisis posconciliar a la que combate con el viejo método y casuístico.

29. COMPOSTA, DARIO, *La nuova morale e i suoi problemi*, Pont. Acc. Di Santo Tommaso-L.E.V., Roma, 1990. Si bien no es un autor de gran alcance fuera de Italia, no podemos desconocer su fuerza como canonista y polemista e incluso su mérito como pensador. Indudablemente su influjo trasciende debido a la fuerza de su escuela, la Universidad Urbaniana, que extiende su influjo a varios países del tercer mundo, debido a su particular alumnado internacional y a su característica integrista y polemista. Del mismo modo varios autores de esta escuela, como Luigi Bogliolo, Cornelio Fabro, Battista Mondin y otros, son también conocidos por esta posición. El texto analizado, presentado por la Accademia San Tommaso y editado por la Librería Vaticana, consta de ocho capítulos y una conclusión. Estilo ágil y profundo, no carece de méritos y originalidad, aunque no muestra imparcialidad y/o objetividad al juzgar autores que no son de su escuela.

“la nueva moral”; “nueva” por contraposición con la moral clásica y el magisterio eclesial. Comienza así, tratando de demostrar que el origen de esta nueva moral arranca con Heidegger y entra en la Iglesia vía Karl Rahner.

Martín Heidegger

Para Heidegger, dado el particular modo de existencia en el mundo (Dasein) del hombre³⁰ la moral no es susceptible de análisis existencial y, por tanto, no forma parte de la filosofía. Sólo el silencio de la conciencia es capaz de detener la cotidianidad y banalidad del existir impersonal arrojado en el mundo y volver a la existencia original, mediante su grito de angustia que revela el sentimiento de culpa original y la falta del bien. En esta clave la conciencia no asume ninguna función normativa, sino sólo de recordamiento. Hablar de “buena conciencia” sería farisaico, pues la conciencia sólo es auténtica en la medida en que denuncia la culpa.

Karl Rahner

El que introduce el existencialismo de Heidegger y con ello una nueva visión global del cristianismo es Rahner, discípulo de aquel en su juventud.

Por su parte, Gadamer³¹ inspira a Rahner su teoría del “círculo hermenéutico”, según la cual entre teólogo y pueblo se establece un contacto dinámico que le permite al teólogo enseñarle su moral y al pueblo ofrecer al teólogo los elementos de una interpretación siempre nueva del mensaje moral cristiano. Subyacente a esto, está la teoría de que al no ser posible una metafísica, el filósofo cristiano no puede hacer otra cosa que “escuchar la Palabra”, que por lo demás no le llega ni por la tradición ni el magisterio, sino sólo a través de la experiencia con que la comunidad

Analiza los orígenes, las fuentes, el método y las formas de la nueva moral. Luego lo que él considera sus principales contenidos, es decir: la opción fundamental y el consecuencialismo. Da también la versión tomista de estas doctrinas y la teoría de la determinación del acto moral por su objeto. Y, finalmente, los períodos de la nueva moral: período de incubación de 1950 al 68; segundo período, del 68 al 78 y el tercer período o del conflicto actual con el Magisterio.

30. Cf. *Ibid.*, pp. 20-21.

31. Cf. *Ibid.*, p. 23.

actual vive el mensaje originario de Jesús. En otras palabras, ya que es imposible conocer el contenido originario de la moral evangélica, la teología debe interpretar la manera de pensar y vivir de las primitivas comunidades (*ethos* de la Iglesia primitiva revivido por la de hoy).

Las conclusiones a que arriba Rahner

Son la necesidad de adoptar en moral el método trascendental; una determinación nueva de las fuentes de la teología moral; una concepción nueva de la voluntad como facultad de autoproyectarse en opción fundamental; determinar nuevos criterios constitutivos del acto moral, no ya en el objeto sino en la intencionalidad del sujeto.³² Finalmente, de aquí surge lo constitutivo de la nueva moral que es el consecuencialismo o el proporcionalismo, según la intencionalidad se regule por las consecuencias y efectos del acto moral (consecuencialismo) o bien por la mayor o menor conveniencia del mismo (proporción). Obviamente todo esto hace necesario buscar una concepción nueva de la función del Magisterio en cuestiones morales.

El giro antropológico de Rahner

El principio arquitectónico de la nueva moral es el método trascendental según lo propone Rahner. Es un principio hermenéutico que se basa enteramente en la experiencia religiosa, según los postulados historicistas e inmanentistas de la filosofía moderna.

Citando a Cornelio Fabro, Composta califica la antropología de Rahner como una capitulación ante el pensamiento modernista que comienza “quitando a Dios de la esfera intelectual, sigue relegándolo a la esfera emocional y termina considerándolo intolérable en la esfera moral”.³³

Una vez liquidado el contenido metafísico de la fe objetiva, su busca otra vía de acceso a Dios, entendiéndolo como profundidad

32. “Telos”, el fin: es decir que llama a la concepción intencionalista “teleologismo”. Hay dos tipos de intencionalismos o teleologismos, consecuencialista, el que juzga el acto constituido por su intención, según las consecuencias que produce. El proporcionalismo, el que lo juzga, por la mayor o menor conveniencia de la intención. Cf. *Ibid.*, p. 25.

33. *Ibid.*, p. 35.

del espíritu humano mismo o, al modo de Heidegger, como auto-trascendencia de la finitud autorproyectante del sujeto humano, en su ser-en-el-mundo.

De esto surge el método trascendental de la nueva moral que es hermenéutico, analítico, diagnóstico y tiende a ser historicista y sociologista.

Autocomprensión en la que el hombre se descubre a sí mismo relacionado con Dios en la conciencia de la fe, círculo hermenéutico en el que aprehende la fe en la experiencia vivida y precomprensión, según la cual expande el círculo hermenéutico dentro de su experiencia inmanente, constituyen la trama de este método que la teología católica ha construido la nueva moral.³⁴

Un horizonte de esperanza: Lucio Gera y la teología argentina

Un nuevo círculo hermenéutico

Surge de la integración entre pueblo y cultura como pathos y ethos.³⁵ El elemento subjetivo y el objetivo se integran y complementan a partir de la inculturación de la fe³⁶ en la cultura del pueblo y de la asunción de este en el Pueblo de Dios.

La evangelización del pueblo y la evangelización de la cultura.

Cultura, elemento objetivo. Como núcleo de valores vividos por un pueblo.

Pueblo, el sujeto de la cultura. Pathos experiencia moral del pueblo que siente la liberación.

34. Después de Rahner, según Composta, aceptaron el método hermenéutico Hans Küng, Schillebeeckx, una parte importante de los teólogos de la Asociación Teológica Italiana y en España, López Azpitarte y Hortelano, además de los representantes de la moral germana, Auer y Böckle: Cf. *Ibid.*, pp. 43-48. Precisamente es Auer, el que como hemos visto más arriba, abre el campo para la moral autónoma.

35. Cf. SCANNONE, "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en FERRARA, RICARDO y GALLI, CARLOS MARÍA (eds.), *Presente y futuro de la teología en la argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, p. 136. Cf. también GALLI, C. M., "Aproximación al pensar teológico de Lucio Gera", en ob. cit., p. 103.

36. Cf. SCANNONE, *Ibid.*, 137.

Dios, cuando decide salvar y liberar a una persona, lo hace en un pueblo.³⁷ Ciertamente lo que aquí se designa en sentido directo es el Pueblo de Dios, la Iglesia. Pero el mérito de Gera consistió en utilizar el sentido analógico para entender al pueblo histórico como pueblo de Dios, de la misma manera que la familia se entiende analógicamente como Iglesia doméstica. También un pueblo evangelizado es pueblo de Dios. La Iglesia al evangelizar la cultura de un pueblo constituye en cierta medida ese pueblo como pueblo de Dios y Dios está salvando y liberando al hombre a través de ese pueblo evangelizado.³⁸

Así tenemos, por tanto, una doble experiencia que vive la persona en su pueblo:

experiencia de pueblo de dios, como iglesia misterio de liberación. esto es cultura evangelizada. en un pueblo se viven los valores que lo constituyen como iglesia y le dan identidad como este pueblo.

Experiencia moral como aceptación de un ethos o núcleo de valores y normas liberadoras y personalizantes. Esto es un proyecto de ser hombre y comunidad, que se vive en la historia de un pueblo que analógica pero realmente es pueblo de Dios.

Al mismo tiempo, en esta cultura o experiencia de proyecto y estilo de vida, vivida por un pueblo, se conservan con mayor pureza los valores y normas de la evangelización primitiva que reflejan el designio y plan de salvación de Dios para el pueblo.

Pueblo y Evangelio

Dios convocó un pueblo de salvación y para liberarlo decidió evangelizarlo. Jesús encarnándose en un pueblo compartió con él la fe, que es el mensaje liberador que le donó. El Evangelio, por tanto, es la cultura del pueblo de Dios, núcleo fundamental de los valores y normas liberadoras que el Pueblo de Dios vive y practica. El pueblo, sin embargo, no queda constituido como tal sino en la aceptación y experiencia de esta cultura, sin la cual sería informe, no pueblo. El Evangelio es, por tanto, lo que descubre al

37. Cf. SCANNONE, *Ibid.*, 139.

38. Por eso podemos, por ejemplo, llamar legítimamente al nuestro: "El Pueblo de Dios que peregrina en la Argentina".

hombre el sentido de su vida y lo llama a ser Pueblo en el Cristo total y lo hace vivir como Iglesia, pueblo convocado y redimido.³⁹

La Evangelización de la cultura

Es la penetración del Evangelio de la fe, en el proyecto y estilo de vida de un pueblo y la redención de los valores. Cultura es entonces el núcleo objetivo de valores liberadores que Dios pone a disposición de su pueblo como experiencia dinámica de liberación. También orden moral objetivo que viene de Dios salvador en una historia de salvación, que valoriza, libera y personaliza y da identidad.

La cultura evangelizada es el orden objetivo y comunitario en el que Dios llama a su pueblo a vivir como tal: es un orden de valores morales, constituido en su esencia por los valores y derechos humanos fundamentales de la ley natural, la justicia y la comunidad y por los valores del Evangelio y la gracia que lo asumen y perfeccionan y también por los valores culturales del pueblo histórico llamado a vivir el Evangelio en Iglesia. Es un orden objetivo, pero dinámico, que transforma a la persona y le confiere identidad de pueblo en la historia. Como es un pueblo de pobres, Dios mismo es su Pastor que lo conduce y apacienta.

Evangelización del pueblo

Es la precomprensión de la fe, como diálogo de Dios con el hombre, en una historia y en un pueblo. Es experiencia moral y espiritualidad, como vivencia de las virtudes teologales y conocimiento sapiencial para la vida del pueblo. Virtudes morales, comprendidas desde el Evangelio como fidelidad, discernimiento y vigilancia hacia los signos de los tiempos como significatividad de la voluntad salvífica de Dios en la historia.⁴⁰

39. Hablando de Gera, dice Galli: "Su antropología, como no mira al hombre sólo como individuo, sino como persona social y miembro de un pueblo, ensaya una interpretación histórico cultural de la realidad, ante desafíos ético-sociales como la justicia, la liberación y la reconciliación. En ambos aspectos antropológicos, subjetivo y objetivo, intenta discernir el camino para encarnar el Evangelio en la persona y sociedad". GALLI, C. M., ob. cit., p. 97.

40. Galli recuerda que Gera, como Pablo VI, tiene esta visión escatológica de la vida moral (cf. ob. cit., p. 100) ejercida luego en la conciencia mediante los ac-

Inculturación, el Pueblo de Dios se inserta en los pueblos y camina con el pueblo en la historia.⁴¹

Moral en contexto pastoral

El contexto pastoral resulta de la integración entre sabiduría y praxis liberadora y, haciendo pie en la moral, avanza en una teología de la historia, cultura, familia y sociedad.⁴²

Familia como integración y experiencia primaria en la historia liberadora hacia una justicia del reino e integración política y social de pueblo de Dios en marcha hacia una liberación trascendente en dimensión escatológica.

En síntesis

Dios libera al hombre en un pueblo dándole la comprensión de la fe que obra por la caridad en tensión escatológica de esperanza. La Iglesia evangeliza la cultura, que se hace liberadora y formadora de la persona en el pueblo de Dios, ayudándolo a aceptar y discernir los valores y normas personalizantes y liberadores. El pueblo construye el Reino a partir de sus propios núcleos primarios, persona, familia y sociedad, mediante su comprensión sapiencial y compromiso por la justicia del Reino. La moral, entre sujeto y objeto, entre sabiduría espiritual y visión pastoral, es evangelizada y renovada profundamente.

Esta visión ayuda a comprender numerosos problemas que hoy enfrenta la moral, como familia, bioética, justicia, trabajo, economía, opción por los pobres y por los jóvenes, y ayuda al hombre en el núcleo moral profundo de su corazón a discernir y decidir con la dignidad de persona hijo de Dios, miembro de su pueblo de adopción y ser sujeto libre de su proyecto de vida moral, a pesar de y a causa de su pobreza de espíritu a la que se promete la beatitud de la amistad plena de Dios y su visión beatífica.

tos propios de la prudencia, que son la memoria y fidelidad al plan de Dios en la historia (Ver), discernimiento y vigilancia que escruta los signos de los tiempos (Juzgar) y en la decisión de la fe y esperanza que obra por la caridad en la dimensión del Reino (Obrar).

41. SCANNONE, ob.cit., p. 132.

42. GALLI, *Ibid.*, p. 100.

Para concluir: creemos que dentro de la Teología Argentina hay espacio para que la moral reflexione sus problemas y, en particular, el tema central de su actual crisis, a saber, el problema de la integración entre el sujeto y el objeto moral; experiencia⁴³ y norma; pueblo-cultura y Evangelio.

Juan Carlos Meinvielle

Bibliografía

- CAPRA, FRITJOF, *Pertenecer al universo*, Planeta, Buenos Aires, 1993.
- CDF, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*.
- COMPOSTA, D., *La nuova morale e i suoi problemi*, Pont. Acc. Di S. Tommaso-L.E.V., Roma, 1990.
- FERNÁNDEZ, AURELIO, *La reforma de la teología moral, medio siglo de historia*, Aldecoa, 1997.
- FERRARA, RICARDO; GALLI, CARLOS MARÍA (eds.), *Presente y futuro de la Teología en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997.
- FUCH, J., *Morale théologique*, 1075.
- KÜNG, HANS, *Ética planetaria*, Trotta, 1991.
- , *Proyecto de ética mundial*, Trotta, 1991.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, 1985.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*, VI.
- VIDAL, MARCIANO, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992.

43. [Gera] "mira la experiencia personal y su significado para la conciencia, con motivos que suenan según los casos a Scheler y Guardini, o a Heidegger y Marcel". Cf. GALLI, *Ibid.*, p. 97.

MORAL ECOLÓGICA

Introducción

El planeta Tierra está en una situación crítica. No es poco lo que se arriesga, si el proceso ecológico fracasa, la Tierra, y el hombre con ella, no tendrá futuro. Por tanto, salvarlo debe ser una de las grandes preocupaciones de la ética. La ética ecológica ofrece una salida solidaria frente a este problema que nos preocupa a todos. Y si nos preocupa a todos, nos debe ocupar a todos, cada uno en su nivel, pequeño o grande. La ética ecológica funciona si cada uno asume una actitud responsable.

El término *ecología* fue acuñado por el biólogo alemán Ernst Heinrich Haeckel en 1869. Ecología proviene de dos palabras griegas. *Oikos* significa "casa". *Logos* significa aquí "estudio". Por tanto la etimología nos da una idea bastante precisa, la ecología es el conocimiento que nos sirve para andar correctamente por nuestra "casa" que es el cosmos. Es el estudio y promoción de esa unidad armoniosa que guardan los seres vivos con su medio ambiente, para garantizar la vida y la supervivencia.

La ecología se define como aquella parte de la biología que investiga los campos de estudio existentes entre las diversas familias de seres vivos y sus campos vitales. O también, dicho de un modo más sencillo, la ecología es la parte de la biología que estudia las relaciones existentes entre los organismos y el medio en que viven. Como se ha señalado, la ecología se articula dentro de la biología, pero es una realidad interdisciplinar. Se la trabaja conjuntamente con varias ciencias empíricas y filosóficas, fundamentalmente con la ética. Además, está abierta a las cosmovisiones religiosas.

Se debe formar para que la humanidad guarde el equilibrio ecológico. Este equilibrio se da en el funcionamiento armonioso

de un entramado de reciprocidades. El equilibrio ecológico está dado en cuanto la naturaleza nunca funciona contra sí misma. Ante la compleja realidad que llamamos "catástrofes" naturales, vemos que, muchas veces, lo que es un mal en un punto concreto, es un bien en un nivel más global.

De hecho, este equilibrio ecológico se rompe ante tres elementos:

-Por una multiplicación indeseable de muchos y simultáneos factores negativos.

-Ante una perversión permanente. Puede ser un solo elemento, pero de gran duración.

-Cuando se sobrepasa el límite de lo soportable. Aquí se hace referencia a cuando la cantidad es tan inmensa, que la naturaleza no tiene capacidad para asumir o neutralizar ese mal.

La ecología señala que en estos últimos siglos el hombre comenzó a ser un elemento distorsionante. El hombre puede ser el custodio de la creación o su máximo enemigo. Durante mucho tiempo la naturaleza herida por el pecado fue un peligro para el hombre. Hoy el hombre se ha convertido en un peligro para la naturaleza. Debemos, por tanto, retomar nuestra vocación de custodios medio ambientales.

Cada vez hay mayor conciencia ecológica. Esto es un hecho altamente positivo, aunque varía mucho de acuerdo a los países y las regiones. En general, esta conciencia nació como una expresión de "mala conciencia" frente a los desastres ecológicos. Sabemos que el dilema es trabajar por el equilibrio ecológico o caer en el colapso ecológico. El hombre es un ser capaz de responsabilidades y esta actitud la tiene que tener con respecto a lo ecológico. Dentro del ecosistema global el hombre debe ser el primero al que se debe proteger. Por eso no se propone una ecología donde el hombre no cuente, sino, al contrario, que busque que las necesidades básicas del hombre sean satisfechas. Esto implica relacionar la ecología con otras realidades y ciencias, entre ellas la economía. Sin un nuevo sistema de valores, la ecología no se concretizará.

En general, economistas y ecologistas se han llevado bastante mal. La economía ha padecido de parcialidad. Montada sobre el mito del progreso, generalmente, ha propuesto que con la producción de bienes y servicios siempre se estará mejor. Es cierto que la década del '80 fue económicamente muy buena. Mundialmente creció el producto bruto interno, la creación de empleos en

el Primer Mundo se duplicó, pero al mismo tiempo, los desajustes ecológicos fueron numerosos. Por otra parte, un cierto tipo de ecologistas tuvo un discurso alarmista y pesimista. Sus salidas se basaban en un abandono de la técnica. En definitiva, estos discursos llevaban a una postura esquizoide. Si el economista se basa solamente en la teoría económica y el ecologista se centra exclusivamente en la defensa de tal o cual cosa, no hay diálogo posible. Nuestra propuesta, desde el comienzo, es apostar por la integralidad. La tecnología puede estar al servicio y en defensa de la ecología. No podemos vivir sin ecología, y tampoco podemos anular siglos de paciente avance científico. No se puede sostener una "huelga" de la tecnología. Sino más bien, promover una utilización racional y solidaria.

Esta actitud debe estar reforzada por la noción de globalidad. Las acciones están interrelacionadas. Lo que se hace en un lugar del planeta afecta, repercute, interactúa con otros elementos y zonas. Por tanto, se ha de buscar no sobrepasar los límites ecológicos. Se debe utilizar la creación sin abusar. La defensa de la naturaleza implica organizar la vida desde el respeto, la austeridad y la solidaridad.

La ecología comenzó como una toma de conciencia de algunos que alertaban a la sociedad. Lentamente la sociedad fue aceptando esta llamada de atención. La cual se traduce en materias de estudios dentro de las instituciones educativas de cada país, en leyes que promuevan una actitud ecológica y leyes que castiguen los ataques a la ecología.

Sabemos que un macroparadigma es un conjunto de paradigmas que generan una cosmovisión. A lo largo de los siglos hubo variados paradigmas. Algunos pusieron a *Dios* como la única realidad importante. Otros hicieron del *cosmos* el centro. El hombre debía vivir simplemente en armonía con el ritmo del cosmos. El universo terminaba siendo un dios, había que someterse a esa alma del mundo. El otro modelo es el antropológico. El hombre es el centro de la construcción de la realidad. Y en la modernidad más que en el hombre mismo, el centro de interés se fijó en sus descubrimientos, fruto de su razón e ingenio. Esta reflexión no quiere ser un juicio negativo a todas las cosmovisiones de la humanidad. De hecho, cada uno de estos modelos tiene muchos elementos positivos. Además, diversas culturas, en distintas épocas tuvieron una visión muy integral. Y desde la ecología, el nuevo

paradigma se basa en la integralidad. Dios, la humanidad y el mundo son realidades distintas que, sin fundirse, deben estar en una relación de unidad y respeto.

No es tan sencillo poder conciliar estas tres esferas de la realidad, pero hacia ella debemos dirigirnos. Un sector de la modernidad marginó a Dios. Negó su existencia o, si la afirmó, la circunscribió al campo de lo personal, para acudir a él especialmente en las situaciones límites y críticas. El mundo se limitó a un conjunto de leyes descubiertas por el hombre. El hombre moderno, más que ningún otro rompió la relación triádica: Dios, hombre y mundo. La modernidad gestó el mito del progreso indefinido. Sin negar lo bueno del progreso científico, sabemos que un progreso sin límites éticos ha llevado a la humanidad casi a la autodestrucción atómica y ecológica. Por tanto, el mito del progreso indefinido, por catastrófico, ha concluido.

El nuevo modelo postula frente a lo dualista, lo integral; frente a lo parcial, lo global e interactivo; frente a lo fijo, lo dinámico y armónico. En esta nueva cosmovisión, Dios sigue siendo el fundamento de la realidad creada. Y como Dios es el único que existe por sí, su grandeza no tiene comparación con ninguna realidad creada. Pero ha creado de la nada por amor, por tanto, este Dios es Padre providente. Quiere que su creación sea plena y feliz. Además, ha dado una autonomía a la obra creada, ella vale en sí, no solamente como referencia a Dios. El hombre ocupa un lugar cualitativamente diferente en la creación, es inteligente y libre. Pero su posición no lo aleja del resto de la obra creada, sino que lo hace el principal responsable creatural de la ecología.

El ecosistema y el biosistema

La *ecosfera* es un mosaico heterogéneo de elementos que incluye una gran variedad de ambientes y formas de vida. Por tanto, para poder investigar mejor se toman unidades más pequeñas; a estas unidades se las llama ecosistemas. El *ecosistema* es un sistema que los investigadores aíslan del resto de la naturaleza, imaginando una frontera entre ella y el resto del universo. Como ejemplos de un ecosistema podemos tomar un lago o un parque.

Los componentes de un ecosistema los podemos dividir entre componentes estructurales y funcionales. Los *componentes es-*

estructurales son los que se refieren a la organización en el espacio de los elementos de dicho ecosistema. Ellos son fundamentalmente dos:

-Los componentes abióticos. Son los elementos físicos como los minerales, el agua, el aire, el clima, etcétera.

-Los componentes bióticos. Son los correspondientes al medio biológico. Ya sean los seres vivos del ecosistema, como los restos orgánicos producidos por esos organismos.

Los *componentes funcionales* son los procesos a través de los cuales se establece la interacción. El proceso básico es la transferencia de materia y energía.

En un ecosistema encontramos poblaciones y comunidades. Por *población* se entiende el conjunto de individuos de una misma especie. Especie es el conjunto que engloba a los organismos que tienen caracteres morfológicos y fisiológicos similares que puedan fecundarse entre ellos y dejar descendencia fértil. Por ejemplo, todos los tordos de un ecosistema constituyen la *población* de tordos del mismo. Si tomamos como ecosistema un bosque notaremos que será bastante improbable que encontremos los mismos insectos del año anterior y, prácticamente imposible, encontrar las mismas flores silvestres. Así vemos que el individuo es pasajero, pero la población suele persistir en el mismo sitio.

Los individuos que componen una población se van renovando, pero su cantidad se suele mantener relativamente constante. Los factores que influyen en la cantidad de individuos de una población son tres: reproducción, mortalidad y migraciones.

La cantidad de individuos de una población aumenta por la *reproducción*. La reproducción depende de una gran cantidad de elementos, esto hace que la natalidad ecológica o real sea normalmente muchísimo menor que la natalidad máxima esperada. Además, algunas especies asumen una estrategia de reproducción llamada "r". Esta es de las especies con individuos pequeños, de vida corta y una alta tasa de natalidad. Un ejemplo son las langostas. La estrategia de reproducción "k" consiste en poblaciones de larga vida y baja natalidad. Un ejemplo de esto son los árboles como el algarrobo, el lapacho y el quebracho.

La cantidad de individuos de una población disminuye por la *mortalidad*. La mortalidad teórica se basa en el estudio tipo de la longevidad de una especie, la cual no siempre coincide con la mortalidad real de una población en un ecosistema. Las *migra-*

ciones son los procesos por el cual la totalidad o una parte de la población se traslada de un ecosistema a otro. Las migraciones son a veces predecibles como, por ejemplo, las de las golondrinas o las de las cigüeñas. Otras son migraciones inesperadas como las provocadas, por ejemplo, por sequías prolongadas, inundaciones, o incendios.

Por *comunidad* se designa el conjunto de poblaciones de un ecosistema. Las poblaciones establecen diversas relaciones entre sí. Una de ellas es *cuando una población se beneficia y la otra se perjudica*. Fundamentalmente se constituye de dos tipos:

1. Predador y presa. Una población, la predadora, se alimenta de la otra, la presa. Estas poblaciones se autorregulan en un equilibrio dictado por la naturaleza. Un ejemplo de esta relación se da entre los vegetales y los herbívoros.

2. El parasitismo. El parásito encuentra en el organismo donde se establece no sólo su fuente de energía sino también su hábitat. Ejemplo de ello es el muérdago, que vive a expensas de los tejidos de otros vegetales de mayor porte.

Otra relación es aquella en la cual *las dos poblaciones se benefician*. Tenemos tres tipos:

1. Comensalismo. Una población aprovecha el refugio, el alimento y la locomoción de otra especie, a la cual no produce inconvenientes. Un ejemplo de ello son los peces rémoras que se adhieren al cuerpo de los tiburones.

2. Mutualismo. Ambas poblaciones obtienen ventajas de estar juntos, sin ser una relación esencial para ellas. Un ejemplo es el búfalo y el ave que le come las garrapatas u otras alimañas.

3. Simbiosis. Ambas poblaciones obtienen ventajas de estar juntos, llegando a vivir juntos en la naturaleza. El ejemplo son los líquenes, los cuales se conforman de un hongo y un alga.

La última relación es aquella donde *ambas poblaciones limitan su desarrollo*. Aquí se da la competencia. Cuando dos poblaciones tienen una necesidad común, se establece entre ellas una competición. Normalmente, estas poblaciones se limitan entre sí. Pero al darse una situación irregular o imprevista, la población que tenga una pequeña ventaja, puede excluir totalmente a la otra.

Un ejemplo de lo dicho es la inclusión de ciervos europeos en los bosques patagónicos, que sumado a otros factores casi ha extinguido a los cérvidos autóctonos como el huemul. Se puede gra-

ficar el conjunto de relaciones entre las poblaciones de un ecosistema a través de redes tróficas o alimentarias.

En los ecosistemas naturales la variedad de poblaciones es grande. Pero en los ecosistemas organizados por el hombre para la explotación agrícola se trata de hacer crecer un tipo determinado de población, reduciendo las otras poblaciones. Por ejemplo, cuando un hombre planta un campo de maíz, todo aquello que no sea la planta de maíz no le interesa mayormente. Por tanto, vemos que el hombre intenta simplificar al máximo el ecosistema que trabaja. Esta actitud ha producido efectos dispares. En algunos lugares empobreció enormemente el ecosistema. En otros los enriqueció, ya que se produjeron grandes cultivos en zonas prácticamente desérticas. El problema complejo de equilibrar las necesidades ecológicas con las demandas económicas exige para su solución un informado discernimiento, en el que la instancia ética no puede faltar.

Los ecosistemas son sistemas dinámicos. La dinámica de los ecosistemas atraviesa distintas etapas, cada una de ellas se llama *etapa seral*. Cuando un ecosistema llega a su máxima complejidad y se mantiene, llega la etapa llamada *clímax*. Pero vayamos por partes.

Se llama *sucesión ecológica* al proceso que va desde lo más simple hasta la máxima complejidad y riqueza ecológica. Cuando, por el contrario, la situación es de pérdida de complejidad y riqueza, se da una *regresión ecológica*. Un ejemplo de ello puede ser la desertización. Ciertamente que los ecosistemas no son totalmente estables. Pero, al llegar al *clímax*, tienden a estabilizarse. Hay ecosistemas que han tardado cientos de años en llegar a su *clímax*, y una vez llegados a él, se mantienen. Por ejemplo, de una tierra desmontada se pasa luego a un sotobosque selvático, para pasar luego a ser selva y, finalmente, llega a su *clímax*, cuando es selva tropical.

Cada región de la biosfera tiene sus particularidades de suelo, de clima, etcétera. Estas particularidades pueden limitar la diversidad y riqueza de un ecosistema. Una zona desértica llegará a su *clímax* con pocas especies vegetales. En general, en la etapa inicial de una sucesión, como las condiciones físicas son desfavorables, las especies pioneras mantienen una estrategia reproductiva del tipo "r" (alta natalidad y período corto de vida). Al llegar al *clímax*, hay numerosas poblaciones que asumen la estrategia

reproductiva "k" (organismos más grandes, largos períodos de vida y baja tasa de natalidad).

El lugar donde habitan los organismos de un ecosistema se llama *hábitat*. La acción de las poblaciones, como la llegada de nuevas poblaciones más eficientes, son las bases de la sucesión ecológica y de la evolución biológica. Como se ha expuesto, el equilibrio del biosistema puede resistir ciertas tensiones pero tiene un límite. Tarea de la ecología será señalar esos límites y tratar de restablecer esa armonía puesta en crisis.¹

La degradación ecológica y las posibles soluciones

Hagamos un poco de historia. Los fenómenos de la contaminación surgieron como consecuencia de la revolución industrial iniciada a fines del siglo XVIII. Al comienzo no había clara conciencia de lo que era contaminar. Además, se tenía la idea de que la naturaleza podía absorber y neutralizar los productos de desecho arrojados al aire, al suelo, a los ríos y a los océanos. De a poco, se comprendió que pensar esto era insostenible. Lentamente, en muchos países fueron estableciendo una legislación que frenó el deterioro ecológico. Esta legislación, aunque positiva, fue insuficiente.

Pasada la mitad del siglo XX, había sobre el planeta un moderno tipo de industria con tecnología sofisticada. Este tipo de industria producía productos tóxicos, no biodegradables, que terminaban difundiéndose por la biosfera. Surgen así organismos para proteger al hombre y al medio ambiente. Uno de ellos es *El Club de Roma*, fundado en 1968. En Argentina se destaca, entre otros, la *Fundación Vida Silvestre*, y el *Ceads* (Consejo Empresario Argentino para el Desarrollo Sostenible). También surgen libros que hacen llegar al gran público el problema ecológico. Tenemos así *Primavera silenciosa* de Rachel Carsons, publicado en 1963, y *Lo pequeño es hermoso* de Schumacher, publicado en 1973. Ciertos desastres medio ambientales ayudaron a tomar conciencia del peligro en que nos hallamos. Tomemos como ejemplos el accidente nuclear de Chernobyl en la antigua URSS el 26 de abril de 1986, donde se lanzó a la atmósfera 50 millones de curies de radiación,

1. Cf. ALJANATI, DAVID; WOLOVELSKY, EDUARDO, *La vida en la tierra*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 1994, pp. 73-98; 105-120.

los que produjeron una nube radiactiva que se extendió por diversos países. El 24 de marzo de 1989, en Bahía del príncipe Guillermo, Alaska, un petrolero norteamericano encalla y derrama 40.000 toneladas de petróleo contaminando 1.744 kilómetros de costa. En Bhopal, India, la fábrica de pesticidas Unión Carbide tiene el 3 de diciembre de 1989 una fuga de cianuro de metilo que provoca la muerte de 3.600 personas y 100.000 heridos.

Todo esto hace que cada vez en más países surjan políticas medio ambientales y Ministerios o Secretarías de Medio Ambiente. En 1972 había sólo 10 naciones con ministerios o secretarías de este tipo. En 1992 son bastantes más de 100 las que los poseen. Si bien su acción es irregular, los éxitos más grandes de ellas provienen de identificar y prohibir los elementos tóxicos para la salud humana. Lo que más se combate son los pesticidas con DDT, el dieldrin y, en algunos países, el plomo en la nafta. Asimismo combaten la contaminación del aire y el agua. Especialmente los más visibles como las partículas de hollín. De esta preocupación se hacen eco organismos internacionales y se celebran conferencias a este nivel. Existen numerosos grupos ecologistas, algunos con posturas centradas, otros con actitudes un tanto fanáticas y proyecciones tremendistas. Incluso, surgen en la política de varios países partidos ecologistas, llamados partidos "verdes". Estos lograron en muchas zonas una mayor toma de conciencia del peligro ecológico en que nos hallamos, así como legislaciones apropiadas.

La humanidad se enfrenta con un peligro de "sobrepasamiento" ecológico. Por sobrepasamiento se entiende el ir más allá de los límites de modo inadvertido. Además, este concepto conlleva la noción de cambio rápido y, desde la psicología del sujeto, se suele descubrir repentinamente. El sobrepasamiento nos habla de un crecimiento exponencial, es decir, no lleva una medida matemática, sino geométrica: 2, 4, 8, 16, 32, 64...

El crecimiento y la búsqueda del progreso técnico ha sido la actitud dominante en los últimos 300 años. Esto se vio como algo a celebrar, tanto en los países ricos como en los pobres, que vieron en el crecimiento la única salida a sus males. Sin negar el lado positivo de estos dos elementos, se puede señalar que tiene facetas negativas. Creció la industria, creció la contaminación, creció la población. Todos ellos han crecido de una manera exponencial. Por tanto, para salvar al hombre y al planeta se debe dar una desaceleración.

A pesar de los pasos concretos que se han llevado a cabo, la humanidad debe resolver graves problemas de macrocontaminación que luego detallaremos. Si los problemas son globales e interrelacionados, también debe ser así la solución. La única manera de enfrentar exitosamente el problema ecológico es desde lo global. Global desde dos sentidos, por un lado, desde lo internacional y, por otro lado, tratando el problema ecológico dentro de los demás problemas que agreden al hombre. Nuestro mundo actual es interdependiente. El sentido pleno de cada cuestión ecológica se halla en la totalidad.

La nueva tecnología tiene avances extraordinarios. La microelectrónica ha permitido producir computadoras personales accesibles y de reducido tamaño gracias a los microchips de silicio. Esto no solo ha revolucionado el mundo de las comunicaciones (Internet) sino el trabajo y, en gran parte, el estudio. La microelectrónica permite que los trabajos peligrosos o repetitivos o sucios sean realizados por la robótica. Sin duda que hay un aspecto positivo en esto, pero también se debe reconocer que esto ha aumentado enormemente el desempleo. La otra gran revolución científica viene de la mano de una biología transformada por el conocimiento de las funciones del ADN, el descifrado del código genético, y demás descubrimientos de la biología molecular. Con todo esto la ingeniería genética se ha agigantado. Pero todo esto requiere una reflexión ética para que sea utilizada a favor del hombre y del planeta. Ya señalamos que el mito del progreso indefinido e inofensivo cayó con la modernidad. Este mundo de nueva tecnología requiere crear un nuevo humanismo para que el hombre no se autodestruya.

En la actualidad los peores niveles de contaminación provienen, por un lado, de Europa del Este y de varios países en vías de industrialización. En general no cuentan con grandes sumas de dinero para combatir este mal, aunque sus legislaciones son cada vez más conformes a la ecología. Por otra parte, EE.UU. sigue siendo el gran contaminador mundial. Es el país que más dióxido de carbono envía a la atmósfera. No le faltan recursos para hacerlo, por tanto es de desear que modifique su acción.²

2. Cf. KING, ALEXANDER; SCHNEIDER, BERTRAND, *La primera revolución mundial*, Plaza & Janes, Barcelona, 1992, 2ª edición, pp. 47-57. MEADOW, DONELLA;

Aumento demográfico

En 1798 el pastor anglicano Malthus llamó la atención acerca de que mientras los alimentos aumentaban matemáticamente, la población crecía geométricamente. Lo cierto es que el planeta Tierra va en camino de una superpoblación. Los datos son suficientemente claros. En 1650 éramos aproximadamente 500 millones de habitantes. En 1900 la población alcanzó a ser 1.600 millones. En 1970 llegamos a 3.600 millones. Y en el año 2000 alcanzaremos la cifra de 6.350 millones de habitantes. Estos cambios se han producido en parte por la detención de la mortalidad infantil. Con métodos sencillos se logró detener la diarrea infantil y el sarampión. También por el aumento del promedio de vida. Posiblemente la humanidad llegue al año 2150 con la cantidad de 11.600 millones de habitantes.

La preocupación por el aumento demográfico se basa en que el hombre es el ser que más modifica la ecosfera. Es, además, quien más energía consume. Porque más allá de lo que utiliza directamente para nutrirse, el ser humano consume energía destinada a satisfacer sus necesidades de transporte, calefacción, refrigeración, distracción, etcétera. Esto implica consumir enormes cantidades de madera, carbón, petróleo, gas, etcétera.

El aumento demográfico debe estudiarse junto a los problemas económicos. La población mundial consume para alimentarse anualmente unas 3.000 toneladas de materia orgánica por año, según datos de 1993. Los estudiosos señalan que la Tierra podría albergar a 20.000 millones de habitantes, si la economía estuviera realmente al servicio de la vida. Por ejemplo, si se aumentare un 5 % de la producción mundial de cereales, habría alimentos para la población actual. De tal modo que no es tanto problema de producción, sino de corrupción y egoísmo. Incluso muchas ayudas internacionales a países pobres se quedan en las manos de los poderosos de esos países o zonas pobres.

Aún así sería conveniente reducir el nivel mundial de población. Sobre esto hay bastante consenso ya que, aunque para llegar a 20.000 millones de habitantes falta, no estamos en una eco-

MEADOWS DENNIS; RANDERS, JORGEN, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, 1992, pp. 29-52.

nomía ideal y, finalmente, porque llega un momento en que un crecimiento geométrico de la población es imposible de manejar. Recordemos que muchas guerras en la antigüedad fueron suscitadas para adueñarse de tierras necesarias para vivir. La cuestión es ver con qué medios se puede llegar a un desarrollo sostenible de la población. Sabemos que existen medios inmorales como, por ejemplo, castrando hombres, esterilizando mujeres, aprovechando su ignorancia o a cambio de algún dinero u objeto. Muchos poderosos quieren combatir la expansión demográfica, pero sin cambiar las situaciones de injusticia, despilfarro y explotación. Sin querer distribuir. En esto todos debemos hacer un serio examen de conciencia. El camino ético debe ser el del consenso, el convencimiento, la ayuda y la educación.

En este fin de milenio, tenemos la realidad de inmensas masas humanas que migran del hemisferio sur al hemisferio norte y del este al oeste, buscando mejores condiciones de vida. La solución no está en expulsar extranjeros o en fomentar el racismo, sino en ser solidarios. Muchos países que hoy gozan de una buena posición económica fueron colonos de los actuales países pobres o durante años emigraron allí. El querer desinteresarse de ellos es una actitud antisocial e injusta. La mejor manera de mantener un equilibrio mundial es favoreciendo el empleo digno en todos los países.

El agua

Las dos terceras partes de nuestro planeta están compuestas por agua, pero sólo el agua dulce es utilizable por los organismos terrestres. Ella es el 0,01 % de la reserva total de agua de la Tierra. El agua dulce es fruto de las vertientes y del agua formada en las nubes que baja en forma de lluvia, granizo o nieve. Normalmente se aprovecha la de los arroyos, ríos y lagos. Esta es una masa inmensa de agua, calculada en 40.000 kilómetros cúbicos anuales. El consumo humano de agua fue en 1990 de 3.500 kilómetros cúbicos. Pero de esos 40.000 Km. cúbicos 28.000 fluyen al mar porque no se los puede almacenar. Es cierto que la humanidad está elevando el número de la retención de agua con la construcción de diques y represas. Agreguemos un método más: la desalinización del agua de mar. Pero este sistema, si bien es altamente positivo, todavía es demasiado escaso para incidir

en los cálculos mundiales. Todo esto nos debe llevar a una conciencia ecológica que nos evite despilfarrar el agua, ya sea a grandes niveles, ya sea en las canillas de los baños y las cocinas.

Aunque hablando en cifras mundiales hay agua en abundancia, por problemas de sequías y de muchas poblaciones ubicadas donde no hay agua abundante, la falta de agua es actualmente un problema que sume en la desesperación a millones de habitantes. Es cierto que existe el transporte de este elemento a larga distancia, por ejemplo, el agua que se consume en Puerto Madryn viene de Trelew. Pero este sistema no está implementado en innumerables sitios. Sumemos a esto otro grave problema, el de la contaminación de los recursos hídricos. La de origen industrial es la más peligrosa, ya que se vierten metales pesados como cromo, plomo, también se arrojan ácidos, pesticidas, contaminantes radiactivos. Estas industrias han contaminado de tal manera las aguas que las han hecho sumamente peligrosas para la salud humana y la vida en general. La contaminación orgánica se basa en excrementos, fibras vegetales desechadas, etcétera. Estos desechos orgánicos, si bien son biodegradables, si son vertidos en grandes cantidades, provocan que los organismos descomponedores en su proceso acaben con el oxígeno disuelto en el agua.

En muchos lugares se explotan las reservas de agua subterránea. Esto es perfectamente lícito, siempre y cuando el hombre no se exceda en su extracción. La extracción es excesiva cuando no permite que se reponga el agua y el nivel de agua desciende de año en año. Estos problemas se dan en las ciudades de México y Bangkok y producen el hundimiento de edificios. Otros sistemas acuíferos sobreexigidos son los de las ciudades de Pekín, Dakar, Lima y Manila.

Fuentes de energía

La especie humana necesita producir energía. Hay de muy diverso tipo. Debemos analizar su capacidad de renovación y cual es su impacto medio ambiental. Una fuente de energía es la electricidad. Su utilización es cada vez más imprescindible para la vida humana. Ya es la gran fuente de energía, y lo será cada vez más, en la medida que los combustibles fósiles tiendan a agotarse.

Combustibles fósiles

Los combustibles fósiles son fundamentalmente carbón, petróleo y gas natural. Llegando al fin del milenio, son todavía los más utilizados. Pero recordemos que ellos no son renovables. Una vez quemados se convierten en dióxido de carbono, vapor de agua, dióxido de azufre y otros numerosos productos de la combustión que, en general, no vuelven a recombinarse para ser nuevamente combustible fósil. Una vez utilizados se convierten en desperdicios y en elementos contaminantes.

Ciertamente que la humanidad va descubriendo nuevas reservas de estos combustibles, pero lo utilizado ya no se recupera. En general se consume mucho de ellos. Entre 1970 y 1990 mundialmente se utilizaron 450.000 millones de barriles de petróleo, 90.000 millones de toneladas de carbón y 1.100.000.000 de metros cúbicos de gas natural.

El **carbón**, a pesar de los siglos que se viene utilizando, es todavía el combustible fósil más abundante. Por contrapartida, es el que más contamina. El **petróleo** también tiene altas cuotas de contaminación del planeta y será sin duda el que primero se extinga. El **gas natural** es el que menos contamina, por eso paulatinamente está cumpliendo muchas funciones que antes hacían el carbón y el petróleo. Por contrapartida, su consumo aumenta año tras año. ¿Cuánto tiempo más durarán? No lo sabemos exactamente. Si la humanidad modera su consumo y muchas funciones realizadas por combustibles fósiles las reemplaza por energía eléctrica, los tendremos todavía por algunos siglos más. Pero los indicios son contrarios. Si tomamos, por ejemplo, el aumento del parque automotor en el ámbito mundial, vemos que el consumo de nafta va en un alarmante aumento. Es realmente difícil que la humanidad, en cifras mundiales, disminuya el consumo de calefacción, iluminación, refrigeración y transporte. Por tanto, es bueno alentar a los técnicos a seguir trabajando en motores que consuman menos energía. En el ámbito automotor existen vehículos que consumen la mitad de nafta y recorren el doble de kilómetros que otros. En diversos países la nafta tiene agregados derivados de la caña de azúcar como la "alconafta". En lugares fríos se ahorra mucha calefacción con ventanas de máximo aislamiento.

Energía nuclear

Con la energía nuclear se puede producir electricidad. Lo particular de ella es que para calentar el agua se utiliza uranio. En un tiempo fue una de las grandes esperanzas de conseguir energía eléctrica barata y en grandes cantidades. El grave peligro es que generan residuos radiactivos, los cuales no se pueden eliminar. En caso de producirse accidentes nucleares tienen un efecto catastrófico en el momento y un largo período residual.

Energía termoeléctrica

La electricidad se produce a través de generadores termoeléctricos, los cuales funcionan por turbinas. Estas turbinas se mueven por vapor de agua a presión. El calentamiento del agua se produce a través del gas natural, del carbón o del petróleo. Este sistema, que se utiliza con relativa frecuencia, tiene lo negativo de liberar gases que acentúan el efecto invernadero, así como otros gases que contribuyen a formar las lluvias ácidas.

Energía hidroeléctrica

Esta electricidad se produce a través del aprovechamiento de la fuerza del agua de los ríos para mover las paletas de turbinas. Estas turbinas producen la electricidad. Este sistema trabaja con fuentes de energía renovable y de menor impacto ecológico. Aunque, si la represa es de grandes proporciones, ocurren significativos cambios climáticos que inciden sobre el ecosistema. Aún así, es una de las formas de producir electricidad más recomendable.

Energías alternativas

Estos formas de generar energía tienen la gran ventaja de no alterar de un modo excesivo el ecosistema. Pero todavía son escasas, no producen la energía suficiente para la demanda del mundo actual y son generalmente caras. Aunque cada vez tienden a ser más accesibles. Entre ellas está la energía eólica, la energía solar y la utilización del nitrógeno. El problema de la energía requiere un esfuerzo de todos por contaminar lo menos posible y por compartirla. En 1995 el índice de consumo señala que el 20 % de

la población mundial consume el 80 % de la energía. Ya que la contaminación afecta al planeta todo, ellos deben hacer un esfuerzo más grande en esta lucha por salvar la ecología del planeta.³

Los residuos y el reciclaje

El ser humano genera una gran cantidad de residuos. Se calcula que el argentino medio tira 800 gramos diarios de **basura**.⁴ En Nueva York el 2 de enero de 1993 (después de las fiestas) se juntaron 40.000.000 kilos de desperdicios. La basura recogida en una semana en esa ciudad sería suficiente para generar una torre tan alta como el *Empire State*. En general, la basura que producimos se compone de un 30 % de materia orgánica y un 70 % de desechos industriales y comerciales como envoltorios, vidrios, plásticos, etcétera. En esto debemos hacer grandes avances. Por ejemplo, muchos productos que compramos vienen en envoltorios que ocupan el doble del tamaño del producto. A veces por necesidad de protección, pero muchas veces por suntuosidad. Se sabe que el quemar la basura no es la solución ni tampoco el relleno de zonas bajas. La cuestión es sencilla, los materiales son reciclados o se convierten en desperdicio y agentes de contaminación.

Los residuos que la humanidad produce no son peligrosos si la naturaleza los puede absorber o el hombre los puede reciclar o esterilizar. Pero frente a la inmensa cantidad de residuos es necesario reducir el consumo innecesario. Como también reciclar. Para que se pueda dar esto último hace falta fundamentalmente que la ciudadanía se mentalice y los gobiernos lo promuevan. Las propias empresas deberían propiciar en la población la reutilización de muchos de sus productos, especialmente envases. Aumentar la recolección de latas de aluminio, de papel, diferenciar los tarros de basura, así como los lugares donde se echan las botellas de vidrio, dividiéndolos por color. Es cierto que en muchos lugares se están dando proyectos sumamente interesantes y que, a su vez, generan ganancias y empleo. Muchas huertas orgánicas

3. Sobre estos problemas señalados se puede cf. MEADOW, DONELLA; MEADOWS DENNIS; RANDERS, JORGEN, ob. cit., pp. 52-73; 85-89; 99-111. ALJANATI, DAVID; WO-LOVELSKY, EDUARDO, ob. cit., pp. 148-150; 162-165; 167-176.

4. Cf. Revista *Viva de Clarín*, Buenos Aires, 6/11/94, p. 70.

hacen magníficos “compost” sobre la base de desechos orgánicos. Recordemos que sin la existencia de un mercado que compre, el reciclaje no tiene sentido.

Entre los países que van a la vanguardia del reducir, reciclar y recuperar está Alemania. Han procurado una profunda conciencia ciudadana sobre este tema y además han votado numerosas leyes que protegen la ecología. Concretamente nos referiremos al decreto Töpfer según el cual se responsabiliza exclusivamente a los fabricantes y distribuidores de los residuos de los envases y los embalajes de los productos. Los obliga a que se hagan cargo de su recogida, reutilización o reciclado, al margen de los sistemas públicos de recolección de residuos. El decreto agrega que los fabricantes de envases y embalajes están obligados a utilizar materias favorables al medio ambiente.

¿Qué se recicla? Tenemos varios productos:

El papel en sus varias clases. El papel de oficina es reciclado en grandes cantidades. El problema es el lavado de la tinta, que exige el empleo de materiales tóxicos. El papel de periódicos es el que más se recicla ya que tiene múltiples utilidades. Las revistas implican mucho papel, pero es la que tienen mayor cantidad de tintas, con el mencionado problema. El cartón es abundante ya que las empresas suelen envolver numerosos productos con ellos. En general, el papel reciclado ha entrado en el mercado. Alemania lo exporta en grandes cantidades. Reciclar papel es de máxima urgencia ecológica, ya que una sola tonelada de papel necesita la madera de 15 árboles adultos (de entre 25 a 30 años).

Los metales. Entre los metales no ferrosos hay una inmensa cantidad de latas de bebidas y papeles de aluminio. Se los puede recuperar como láminas de metal para ser reciclados. Los metales ferrosos se reutilizan en chatarrerías o industrias que trabajan con ellos.

Los vidrios de botellas se limpian escrupulosamente y pueden volver al mercado. El problema es el bajo precio que se ofrece por ellos y el peso y lugar que ocupan. En Nueva York se los utiliza triturados sustituyendo el árido para asfaltar.

Los plásticos. Fundamentalmente se reutilizan los que sirven para envases, ya sea las botellas de polietileno y los recipientes de polietileno de alta densidad.

En este apartado es necesario recalcar un aspecto, el hombre no debe afeer y degradar los lugares naturales y las ciudades es-

parciendo basura por todos los sitios. No ensuciar es una actitud educada, evolucionada y solidaria. Muchos grupos que hacen campamentos en el campo tienen el lema de retirarse de un lugar dejándolo más limpio de lo que lo encontraron.

Pero los residuos realmente peligrosos son los **desechos industriales**. Hay miles de productos químicos industriales de alto grado tóxico. Además, las industrias generan una inmensa cantidad de residuos tóxicos. Las naciones industrializadas han descubierto que luego de años de acción industrial en sus países, muchas fábricas han contaminado sus tierras y sus aguas subterráneas. Muchas de ellas han optado por emigrar sus industrias a países del Sur o del Asia para seguir vertiendo sus residuos contaminantes. Un ejemplo de ello son las curtiembres, ya que el tratado de cuero implica la utilización de sustancias contaminantes.

Ante la actitud de verter irresponsablemente residuos industriales no se puede tener una actitud pasiva. Habría dos soluciones. Una es actuar sobre los resultados de los procesos de producción. Para muchas fábricas esta es la solución más inmediata. Este servicio genera un gasto adicional. La otra es que las industrias reduzcan su emisión de residuos contaminantes rediseñando los procesos de manufacturación desde el inicio hasta el final, usando lo que se llama “tecnología limpia” y “sistemas de prevención cautelares”. Esta segunda manera es todavía más efectiva y, producida desde el inicio, no suele encarecer la producción. Aun así, el problema es de muchos productos químicos sintéticos. Como no existían, la naturaleza no los puede degradar. Y pueden durar gran cantidad de siglos.

Pero el mayor problema son los residuos nucleares. Ni la naturaleza ni el hombre tienen forma de hacerlos inocuos. Se desintegran de acuerdo a su propio reloj interno, que según los casos puede ser de siglos o milenios. Se almacenan bajo tierra o en piscinas de agua dentro de cámaras de contención de los reactores nucleares. Algunos países industrializados intentaron enterrarlos en zonas poco habitadas de los países en vía de desarrollo. En ese aspecto han sido ejemplares varios municipios patagónicos en su absoluto rechazo.⁵

5. Cf. MEADOW, DONELLA; MEADOWS, DENNIS; RANDERS, JORGEN, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, 1992, pp. 123-132.

La pérdida de la biodiversidad

Muchas especies se hallan en peligro de extinción y muchas otras se han extinguido como consecuencia directa de la actividad humana. El motivo de las pérdidas producidas en estos últimos siglos ha sido la sobreexplotación de las mismas por parte del hombre o la introducción por parte del hombre de especies foráneas que han prácticamente extinguido especies locales. La pérdida de la biodiversidad puede ser producto de una acción directa sobre alguna especie animal o vegetal o indirecta, por regresión de los bosques tropicales.

Los grandes bosques

Las selvas tropicales son los mayores reservorios de biodiversidad del planeta. Están desapareciendo por la aguda explotación de maderas preciosas impulsada por grandes compañías. Otro factor es la tala con fines agrícolas ganaderos por parte de terratenientes y de los sectores más pobres de la sociedad.

La producción agrícola ganadera de las tierras selváticas no es una buena opción debido a la "*fragilidad*" de estas tierras. En general, después de un par de años de agricultura intensiva se extraen las nutrientes del suelo y los agricultores se ven forzados a abandonar esas tierras, para luego volver a talar otras tierras, a las que en dos años les pasará algo similar. Con respecto a la tierra abandonada, su suerte es escasa. La anterior vegetación tropical había fijado el suelo fértil a través de numerosas raíces. Además frenaba las inundaciones actuando como un filtro natural de esa agua. Pero al perder sus grandes árboles, con la llegada de las grandes lluvias, las riadas desnudan el suelo dejando en muchos casos la roca madre.

La situación es alarmante si tenemos en cuenta que en 1950 la selva tropical ocupaba el 16 % del globo terráqueo. En 1993 nos encontramos que tan sólo ocupa el 6 %. Se calcula que desaparecen por hora 136 hectáreas de selva tropical en la Tierra. La selva tropical ha sido llamada "el pulmón de la humanidad", porque después de los océanos es la mayor productora de oxígeno. Pero, además, absorbe grandes cantidades de dióxido de carbono, reduciendo el efecto invernadero. Se calcula que un árbol medio de la selva tropical consume 25 kilos de dióxido de carbono por

año.⁶ Otra de las grandes ventajas de la selva tropical es que como ningún lugar de la tierra firme contiene mejor la biodiversidad. De las 250.000 especies de plantas conocidas, 150.000 se encuentran en los bosques tropicales del mundo.

El problema es muy complejo. Pero hay soluciones. Una de ellas es la que nos enseñan los aborígenes: sin desmontar la selva tropical para sembrar, por ejemplo, soja, ella puede dar numerosos productos. En estos lugares se puede dar el banano, la piña, los cítricos, las bayas, las nueces, el café, el cacao, diversos aceites. También el trópico puede producir caucho, látex, resinas, ceras, bambú y otros productos más utilizables por la industria y la farmacología. Otra propuesta es la siguiente: sabemos que las selvas tropicales dan oxígeno a la humanidad u absorben el dióxido de carbono; son las naciones todas las que se deben ocupar de su defensa y de la vida digna de los hombres que las pueblan. No se puede tolerar una actitud que implique decir que no corten árboles y que vivan en la miseria mientras el primer mundo se queda tranquilo en su amplio nivel de consumo y sofisticación. Como signo de esperanza vemos que en muchas regiones de la Tierra se están dando políticas de reforestación y de aumento de papel reciclado.

Problemas atmosféricos

La atmósfera enfrenta actualmente varios peligros: la intensificación del efecto invernadero, el "agujero de ozono", la bruma fotoquímica y las lluvias ácidas.

El efecto invernadero

El dióxido de carbono atrapa e incrementa la temperatura de la Tierra, como un invernadero que permite que entre la energía solar, pero impide que salga toda. El efecto invernadero es un fenómeno natural y beneficioso ya que calienta la Tierra y la hace habitable. El problema es la *intensificación* del efecto invernadero. ¿Cómo se produce esta intensificación? El 50% de problema es producido por el gran aumento de dióxido de carbono generado a

6. Cf. Ya "El pulmón de la humanidad agoniza", Madrid, 16/8/93.

partir del consumo de combustibles fósiles y por la inmensa deforestación que reduce el consumo del dióxido de carbono por parte de los organismos verdes. También contribuyen significativamente la presencia aumentada en la atmósfera de óxidos de nitrógeno y el metano y los gases creados por el hombre como los CFC (clorofluocarbonados).

Se prevé que hacia el 2050 la temperatura media mundial habrá aumentado entre 2° C y 3° C. Los resultados de las investigaciones demuestran que el calentamiento de la Tierra tiende a distribuirse irregularmente: más cerca de los polos que del ecuador. Con el tiempo esto podría producir un derretimiento de grandes cantidades de hielo polar con lo cual crecería el nivel del mar. El nivel medio del mar podría subir entre 20 y 30 cm. Esto tendría una repercusión nefasta sobre las zonas costeras. Pero no terminaría allí. El delicado equilibrio climático de miles de años, al verse afectado, modificaría los ecosistemas, la agricultura y los recursos hídricos al darse un aumento de las precipitaciones, que en algunos lugares podrían duplicarse.

Desde 1988 se hizo sonar la alarma del problema del incremento del efecto invernadero. Por tanto, se están dando pasos para tratar de contrarrestar este efecto tan nocivo. Pero no todos los países lo toman con el mismo interés y gravedad. Muchos países han aumentado sus políticas de reforestación. Especialmente en el Norte. Ellos han superado cada vez más el problema de la acidificación, aunque no siempre el de piromaníacos que intentan incendiarlos. El problema más grave son los 17 millones de selva tropical que desaparecen por año, según datos de 1994.

El problema del ozono

¿Qué es el ozono? Es un gas compuesto por tres moléculas de oxígeno. Se diferencia del oxígeno molecular que interviene en nuestra respiración, que es de dos moléculas. Actualmente, el problema con el ozono es doble.

El primer problema es este: en las altas capas de la atmósfera (la estratosfera) se encuentra una sustancia gaseosa llamada ozono. El ozono tiene la función de ser un "escudo protector". El comúnmente llamado "agujero" de ozono no es más que un debilitamiento de la capa del ozono estratosférico. Esta capa se interpone entre la radiación solar y la superficie de la Tierra. Este "escudo"

actúa como filtro que disminuye la cantidad de radiación ultravioleta que llega a nosotros. El adelgazamiento de la capa de ozono se debe a diferentes causas, pero la más importante es la producción de un gas creado por el hombre, el llamado CFC (clorofluorocarbonos). Los CFC se utilizan en Europa y EE.UU. como propulsores de aerosoles (en Sudamérica se utiliza comúnmente el butano). Los CFC también se utilizan en la fabricación de espumas aislantes y como gases refrigerantes en heladeras y equipos de aire acondicionado. A medida que los CFC liberados en la superficie ascienden, son descompuestos por la radiación solar, desprendiendo cloro, que ataca al ozono de la estratosfera.

La conferencia de Montreal de 1989 consiguió un acuerdo general sobre este problema. Se desarrollarán y utilizarán propulsores alternativos que sean inofensivos al ozono. Esta medida se está llevando a cabo y es un gran alivio. Pero el problema radica en algunos países como India y China que no hace mucho comenzaron a fabricar CFC en respuesta a la demanda nacional de ampliar las posibilidades de refrigeración. En general, en 1994 no tenían la solvencia económica para abandonar esta inversión y pasar a otra alternativa.

El segundo problema es el siguiente: el ozono es altamente positivo para la vida en la estratosfera. Pero su presencia en las capas bajas de la atmósfera tiene efectos nocivos sobre los seres vivos, especialmente para el hombre. ¿Por qué hay ozono en las capas bajas de la atmósfera? El ozono se produce por la radiación solar que actúa sobre algunos gases emitidos por los escapes de los automóviles. Este ozono bajo y su mezcla con otros gases causa la "bruma fotoquímica" que envuelve a las grandes ciudades, produciendo irritación en los ojos y dificultades respiratorias.

Las lluvias ácidas

Los lugares con alta industrialización manejan gran cantidad de combustibles fósiles. Uno de sus efectos es aumentar notablemente los elementos derivados del azufre en la atmósfera. Estos derivados del azufre que están en la atmósfera se disuelven fácilmente con el agua y bajan a la tierra en las gotas de lluvia. A este tipo de lluvia se le llama lluvia ácida porque estos derivados del azufre al mezclarse con el agua forman ácido sulfúrico.

Sus efectos producen numerosos daños. Acidifican lagos y lagunas, matando gran cantidad de seres vivos. Destruyen bos-

ques y hacen perder cultivos. Además, estas lluvias ácidas atacan los metales, afectan puentes, automotores, etcétera.

La responsabilidad ecológica

La situación actual

La única manera de tratar de modo efectivo el problema ecológico, es interrelacionándolo con los demás elementos de nuestra sociedad. Debemos analizarlo desde la globalidad. Además, en la medida que la población se informe de los grandes problemas puede presionar sobre el poder político para que se comprometa en su solución. Estamos en una época de grandes cambios. El más llamativo ha sido la caída del bloque soviético, fomentada por una ineficiencia económica, por el deseo de libertad, y por manejar una antropología errónea, la del hombre como ser genérico y obligado a negar el centro de nuestra vida: Dios. Este cambio ha tenido una repercusión mundial. La cantidad de sucesos vertiginosos que se han producido, no son todos buenos ni todos malos, exigen un minucioso discernimiento. Veamos algunos de los más importantes.

El desarme. Se ha entrado en un camino esperanzador en el sucesivo abandono de armas convencionales, tanto químicas como biológicas. Aún así es necesario mantener una gran vigilancia, porque al caer los bloques, muchos países no responden ya a una sede que ordenaba todo. Muchos países del ex bloque soviético poseen grandes armamentos nucleares. Además, se debe estar prevenidos ante la actitud de algún líder carismático y rico, capaz de utilizar en sus guerras armas nucleares antes de que su país sea vencido. Países en vías de industrialización producen y hacen pruebas nucleares, como signo de su potencia técnica y militar, como lo producido en 1998 entre India y Paquistán. El desarme general debe librar cada vez mayor cantidad de recursos para la reconstrucción de las economías de Europa del este, aumentar las inversiones en América latina y África, crear empleo y disponer de fondos para subsanar el Medio Ambiente.

La economía mundial ha tenido grandes cambios. Desde la caída del bloque soviético, el mundo parece atraído exclusivamente por **la economía de mercado**. Sin duda, ella tiene muchos elementos positivos; pero no puede ser la única pauta para guiar la vida de los hombres y del planeta. Por la sencilla razón

de que valores como el amor, la comprensión, la ayuda no son valores de mercado. Además, el mercado no planifica de cara el futuro. Los mercados suelen ser inmediatistas y la ecología precisa proyectar para no agotar las fuentes de energía y para dejar un mundo mejor a los que luego vendrán. Es por eso que la Iglesia Católica, junto a otros sectores, invita a humanizar el mercado, a que el Estado no delegue todo en él como si las cuestiones se resolvieran automáticamente.

En el ámbito mundial se ven diversas formas de **agrupación de países**. La Comunidad Europea avanza año tras año. Superados muchos conflictos, la voluntad de unión crece y va creando redes entre las naciones miembros. Cada año son más países y asumen nuevas funciones que superan largamente lo meramente económico. El peligro está en que se cierren en ellos mismos, creando un paraíso del bienestar, sin abrirse al resto del mundo. EE.UU. ha mejorado en los últimos años sus problemas económicos y sociales. Bajando su inmensa deuda externa e interna. Junto a Canadá y México ha iniciado un interesante Mercado Común. Aunque mantiene una política económica insensible frente a América latina. Por su parte, el Mercosur avanza y tiene ante sí un futuro prometedor: Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay avanzan en cuestiones económicas y culturales. Además, en poco tiempo más, es probable la incorporación de otros países de América del Sur. Japón y otras naciones del Sudeste Asiático han tenido un espectacular crecimiento económico. Son líderes en electrónica e industria automotriz. Esto produjo grandes cambios en una manera muy particular de ser y de entender la vida. Pero su economía en los años 1997-1998 se ha visto sacudida por una fuerte crisis en la bolsa. Crisis que arrastra otras bolsas, ya que los capitales son sensibles a los mínimos cambios y con prontitud se retiran del mercado. Todo esto hace ver que una economía asentada en la especulación es sumamente endeble. La situación de Rusia y de sus antiguos satélites es conflictiva. Tienen muchos problemas para adaptarse a una economía libre. China continúa siendo un enigma y en su estructura de "muralla" no admite los cambios que se dan en el resto del mundo. India ha realizado notables progresos en este último tiempo y los países petroleros se siguen manteniendo sobre la base de su "oro negro", aunque con graves problemas de distribución de bienes. Muchos países de África, algunos de América Latina y de Asia están en

situaciones paupérrimas. Todo esto invita a trabajar renovadamente en la solidaridad. Si ella se consigue, se tendrá una globalización efectiva con la que todos los países podrán disfrutar de una común base de dignidad. Si este tema no es resuelto, no se podrá arreglar definitivamente el tema de la ecología.

En la segunda mitad del siglo XX ha habido una gran variedad de **proyectos para acelerar el desarrollo** de los países pobres. Algunos han sido proyectos propios, otros de carácter bilateral y otros multinacionales. Estos programas de ayuda se daban en forma de aportaciones de capital y de medios técnicos. En estos últimos años el FMI, el club de París y otros grupos han dado una inmensa cantidad de créditos. Viéndolos globalmente, los resultados han sido irregulares y en muchos países francamente decepcionantes. Las causas han sido varias, pero el centro es la falta de espíritu solidario. Si cada país o bloque busca su provecho centrándose en el deseo de lucro o de poder, nunca se hallará una salida válida. No puede funcionar así. Los pagos de los intereses han sido generalmente abrumadores. Muchos países han desviado estos créditos para beneficios de particulares. Por contrapartida, estos organismos internacionales han condicionado muchos créditos a un dirigismo férreo con el que no siempre se respeta la cultura de cada nación o se fuerza a políticas insensibles frente al dolor o el hambre del pueblo.

El problema económico más difícil de resolver a poco de llegar al 2000 es el **desempleo**. El avance tecnológico y la aplicación de la informática al mundo de la producción ha creado un nuevo desequilibrio. Sabemos que la tecnología aplicada al mundo agrícola ha producido una significativa disminución en la mano de obra. Mano de obra que el mundo fabril actualmente no asume ya que la programación computabilizada reemplaza muchos operarios. Por otra parte, este nuevo tipo de industria produce una enorme cantidad de productos, logrando una extraña crisis: no por falta, sino por superproducción. Se produce más de lo que se puede consumir o, mejor dicho, una economía inhumana margina a un gran sector de la población que no puede acceder a muchos productos. Pero a la larga, esta actitud insolidaria repercute en la humanidad toda. La economía de mercado, en su afán de abaratar costos, disminuye la cantidad de trabajadores a su mínima expresión. Se creía que la mano de obra desocupada podía ser reagrupada en el sector servicio, pero por más que este se

amplíe, no puede ni remotamente absorber a tanta cantidad de gente. La salida no es imposible, pero requiere actitudes solidarias. Entre ellas está el permitir que se forme a la gente menos favorecida en esta nueva tecnología. También, en diseñar jornadas laborales de menos horas para permitir que más gente pueda acceder a un empleo. El Estado debe velar por el empleo de la gente; no se puede librar la economía, que es una actividad humana, al mero juego del mercado. Los países más avanzados deben favorecer que los países menos solventes puedan desarrollar ellos mismos fuentes de trabajo para evitar una migración laboral que no beneficia a nadie. En esta actitud, se debe compartir *información*, que hoy es la clave del desarrollo. De poco vale que los países menos desarrollados trabajen con tecnologías obsoletas, no competitivas, y contaminantes.

En *lo político* se observa, como hemos señalado más arriba, una tendencia a **organizar unidades más grandes que los meros países**. La humanidad está cada día más convencida de que ante los problemas mundiales se necesitan acciones mundiales para resolverlos. Pero, por otra parte, existe la tendencia de volver a lo regional, parcial y particular. ¿Por qué se da este fenómeno? Este es un tema complejo, pero en parte se explica ante la invasión cultural que sufren muchos pueblos, especialmente a través de los Medios de Comunicación Social. Estos pueblos quieren conservar sus costumbres y su manera de ser. Esta vuelta a lo particular se da de muchas maneras. En algunos es un regreso sereno a lo propio, sin perder la capacidad de valorar lo ajeno. En otros es una actitud fanática, siendo agresivo o despectivo con lo que no es propio. En esta segunda actitud se encuadran los grupos que hacen demasiado hincapié en su identidad étnica o que han suscitado una actitud religiosa que descalifica, a veces violentamente, a los que no creen lo mismo.

También es dado observar que muchas personas participan de una **aversión hacia lo público-político**. La función política está siendo severamente condenada, en cuanto se encuentra a los políticos indiferentes ante las necesidades de hombres y mujeres y de las comunidades locales. La figura del político, a fines del milenio, está muy vinculada a la burocracia y a la corrupción.

Al fin del milenio **la familia** sigue conservando su valor. Bastante combatida durante el siglo XX por los regímenes totalitarios tanto de derecha como de izquierda que vieron en ella un

competidor. También el liberalismo y la sociedad de consumo se mofaron de ella, viéndola como una estructura vetusta, represora, más formal que real. Disgregar la familia es disgregar la humanidad. Por eso, a fines del milenio, hay una vuelta a valorizar la familia. En esta tarea, la Iglesia Católica ha sido una constante defensora, junto a otras instituciones. La familia que hoy existe ha variado mucho: suele ser menos numerosa, muchas de ellas son fruto de anteriores matrimonios o los hijos son criados por uno solo de los progenitores, el matrimonio suele tener a ambos esposos trabajando, los abuelos ocupan una función cada vez mayor en la contención de los chicos, etcétera. Esta familia requiere de mucho diálogo. Diálogo entre los esposos que codirigen la familia, diálogo entre padres e hijos. Sobre este último punto debemos remarcar que se deben mantener los respectivos roles. No es de gran ayuda un padre inseguro que se limita a copiar el mundo de los jóvenes y que, por miedo a ser dejado de lado o a que critiquen sus actitudes, no pone ningún límite a sus hijos. Tampoco ayuda una actitud de constante desaprobación de lo que ellos dicen o hacen. El diálogo implica escuchar a sus hijos y en muchos casos aprender de ellos, como ellos aprenden de los padres. Muchas "novedades" como la ecología encuentran en los jóvenes sus primeros defensores y ellos suelen compartir sus causas idealistas. Reforzar el diálogo intergeneracional sigue siendo una fructífera manera de mantener la unidad familiar.

Se ve un fuerte renacer de *lo religioso*. El hombre es esencialmente un buscador de absoluto. Caídos, en gran parte, los mitos de la modernidad, la humanidad vuelve a acercarse a la religión para encontrar la verdad y el bien. Se ve un crecimiento de las grandes religiones, como también de sectas y de grupos esotéricos. Ciertamente que hay una vuelta un tanto desordenada a lo religioso. Como ya señalamos, en algunos, este despertar religioso conlleva una actitud de paz y armonía. En otros, es una expresión de su fanatismo e intolerancia. Dos actitudes que conviven generalmente en todos los grupos religiosos. Estas actitudes suelen variar sus proporciones de un grupo religioso a otro, pero es urgente proponer una pacífica convivencia entre las religiones. La paz del mundo, en parte, depende de la paz entre las diversas religiones. Nunca más se puede derramar sangre en nombre de Dios. Al contrario, las religiones deben solidarizarse para atender realidades urgentes, como la defensa de la ecología. Estas di-

versas facetas que hemos señalado tienen que ver con la ecología, por ser elementos interdependientes, interactivos y constitutivos de nuestro mundo.⁷

El actuar responsable

A lo largo de nuestro artículo hemos hecho una pequeña reflexión ética frente a cada cuestión en particular. Ahora debemos hacer una reflexión más global. Muchos datos señalan que el vertiginoso avance tecnológico se ha vuelto inmanejable e imprevisible y, por lo tanto, hace falta una instancia ética de moderación y responsabilidad. La crisis ecológica revela una crisis de civilización ya que una cultura que no cuida la vida, expresa que está enferma. Para cerciorarse de ello es bueno preguntarse ¿En qué cosas gasta (o despilfarra) bienes la humanidad? Resulta difícil comprender que todavía en 1998 el principal gasto mundial sean *los armamentos*. Para que este sin sentido quede evidenciado, podemos señalar que el presupuesto anual de UNICEF equivale a cuatro horas del coste militar mundial. Es curioso constatar que hay países que, al mismo tiempo que invierten grandes cantidades de dinero en armamentos, trabajan por la ecología. Es conveniente formar a la gente para que evite adoptar objetivos que son mutuamente irreconciliables. La sociedad de consumo ha encontrado en los medios de comunicación social su gran portavoz. El consumismo vive creando necesidades innecesarias, fomentando competitividades (“ser más que el otro”) y basando la valía de la persona en el poseer. Todas estas propuestas son incompatibles con una vida madura. Por eso, se debe trabajar por expandir la cultura de la vida, la civilización del amor. Y como toda cultura, es necesario difundirla. La ecología es una hermosa manera de encarnar parte de estos valores.

Los fundamentos para que toda la sociedad civil cuide la ecología son varios. Uno de ellos es que el planeta Tierra es para todas las generaciones, no sólo para las actuales. Además, afirmando el primado del Bien Común. Sabemos que el individuo busca su propio ser, pero como miembro de una especie, ama el

7. Cf. KING, ALEXANDER; SCHNEIDER, BERTRAND, *La primera revolución mundial*, Plaza & Janes, Barcelona, 1992, 2ª edición, pp. 27-46; 79-86; 122-132.

bien de su especie antes que su bien singular. Pero allí no se agota el primado del Bien Común, sino que en razón del género se busca también el bien de las otras especies. En este sentido, la ecología se fundamenta en el primado del Bien Común. Por otra parte, es interesante señalar que estamos en un momento de relevante producción ética, la cual puede dar frutos a favor de la ecología. Lo que siglos atrás los hombres cuidaban, muchas veces, de un modo simplemente tradicional, la postmodernidad lo puede volver a hacer pero desde una autoconciencia. Esta postura tan fecunda se daría si la postmodernidad avanza como una postmodernidad reflexiva.

El panorama hasta aquí presentado nos invita a la acción. Una acción que restaure el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Para semejante tarea hace falta que la ética civil tome este tema como uno de los principales. Si la ética civil busca el consenso en este tema puede generar una respuesta global. La ética ecológica tiene que manejar un doble espacio temporal. Trabajar en el presente, porque "ya" se deben encarar estos problemas. Y, al mismo tiempo, sostener una ética prospectiva que nos haga buscar un futuro mejor, un futuro donde las próximas generaciones puedan gozar del don de la creación.

¿Qué estrategias adoptar? La presencia de los Medios de Comunicación Social es esencial para divulgar esta información. Por otra parte, los centros educativos: preescolar, primario, secundario, terciario, universitario, deben difundir los conocimientos y el amor hacia la ecología. Las parroquias y demás centros de formación cristiana pueden y deben ser centros de difusión de la ecología. Podemos decir que en mayor o menor grado, en muchos de estos ámbitos se ven actitudes comprometidas con esta causa. Aunque se puede hacer mucho más.

Con respecto a la manera de vehicularlo, varias campañas han trabajado una "hermenéutica" del *miedo*. Suele ser efectiva y está en la línea de un refrán que dice "si quieres rezar, métete en el mar". Pero no deja de ser triste que el hombre deba recurrir al miedo para hacer algo bueno, cuando el camino de la madurez nos invita a ir por las sendas del amor y la aceptación de los valores. Por tanto, habría que apuntar a motivaciones más nobles. Esto se podría dar reubicando actitudes positivas que han estado en lugares muy secundarios como *la responsabilidad y la solidaridad*. Sabemos que en estas últimas décadas se hizo mucho hin-

capié en los derechos del hombre, en parte, como respuesta a los múltiples atropellos que sufrió y sufre el hombre. Pero quedó un tanto de lado la otra cara complementaria: la responsabilidad de asumir nuestros deberes. Si sólo se asumen los derechos, se puede caer en una actitud despótica. La solidaridad exige una actitud sobria para poder compartir y buscar el Bien Común. Para abandonar una actitud agresiva frente a los demás hombres y a la naturaleza, adoptando una praxis comprometida y compasiva.

Nuestra sociedad se ha apoyado demasiado en *el consumo*. Debemos volver a la vieja virtud de la **moderación**. El mundo desarrollado tiene un consumo medio *per cápita* de materiales y energía cincuenta veces mayor que los países menos desarrollados. Y en lugares extremos esta proporción se aumenta a un ciento por uno. La moderación que se propone no es una actitud individualista o narcisista, sino fruto de una actitud solidaria: buscar que todos vivan con dignidad. Sobre la base de esto se impone un nuevo orden económico internacional. La moderación tiene un fundamento sumamente real: la lesionabilidad de la Creación. Y los esfuerzos tecnológicos, para ser realmente un bien, deben estar en armonía con las delicadas leyes de la creación. Una postura ecologista centrada no niega el valor de la técnica ni invita a huir al pasado. Al contrario, potencia una tecnología a favor del hombre y la naturaleza.

La ecología nos invita a respetar nuestra "casa" que es la Tierra. La economía también debe velar por ello. Por economía se entiende la administración recta y prudente de los bienes y servicios. Economía también contiene la palabra "casa" (*oikos*), como ecología, por tanto, debe velar para que los bienes de nuestra casa se administren prudentemente. El grave problema es que el hombre se ha convertido en un depredador de su "casa", la Tierra. O se quiere hacer una "casa" no para todos sino para un pequeño grupo de privilegiados. Al olvidar esta interrelación, la economía se organiza sin tener en cuenta la ecología ni la ética, e incluso en muchos creyentes, ni la religión. Varias veces hemos señalado que los problemas están interrelacionados. Una actitud a favor de la ecología debe ir acompañada por una actitud a favor de la justicia. Se debe luchar por una justicia caritativa para mejorar la relación entre los hombres y también para mejorar la relación de los hombres con la naturaleza. Debemos proclamar la opción preferencial por los pobres y para la tierra que también es

gravemente explotada. Frente al delicado problema del crecimiento irregular de la población mundial, es indispensable, bajo dictados éticos y cristianos, que se asuma la paternidad responsable y se evite una sobre población que en el futuro puede aumentar gravemente los problemas del planeta.

El hombre postmoderno se vuelve a interrogar sobre los temas fundamentales. De alguna manera retoma la sabiduría antigua acerca de qué es lo verdaderamente importante en la vida. Problemática que las grandes religiones al igual que los filósofos dedicaron parte de su reflexión. Nos parece interesante transcribir el pensamiento de Adi Shankarachoya, filósofo hindú del siglo VIII:

El tiempo vuela, nuestras vidas se acaban y, sin embargo, somos incapaces de vencer nuestra insaciable ansia por adquirir más y más posesiones mundanas.

Cristianismo y ecología

Hemos visto que la ética civil tiene motivos para tratar de promover la ecología. Las éticas religiosas tienen todavía más fundamentos porque ven en la naturaleza la obra de Dios. Y concretamente para el cristianismo la defensa de la ecología debe ser uno de los temas centrales. El cristianismo ve al cosmos como fruto de la creación de Dios. Entiende que la creación debe ser respetada y cuidada. Su dominio debe ser responsable y esa responsabilidad se abre a la caridad, en cuanto se debe preservar el planeta para que también las posteriores generaciones disfruten de él. El cristianismo señala el valor de contemplar la creación como obra admirable de Dios. La naturaleza no vale únicamente para ser transformada, sino también vale por sí misma. Y lo que vale por sí mismo es digno de ser contemplado. Además, la naturaleza, como obra de Dios, nos habla de su Hacedor. La naturaleza se convierte en un camino privilegiado para el encuentro con Dios.

El cristiano debe ser profeta. Ser profeta consiste en comunicar a los hermanos cuál es la voluntad de Dios aquí y ahora. Por tanto, el profetismo de hoy incluye la defensa de la ecología. Profetas que adviertan al mundo que la propuesta de la modernidad de una tecnología sin parámetros no es viable. Una industrialización que no tenga en cuenta la estructura de la naturaleza nos

lleva al borde de la nihilización. Debemos revertir esta cultura de la muerte, enarbolando, entre otras, la bandera de la ecología.

Ecología y Biblia

La creación y el pecado

En los *dos relatos de la creación* del mundo y del hombre (Gen 1, 1-2. 25), se encuentran los fundamentos para una espiritualidad ecológica. “Dios vio que esto era bueno” nos dice la Sagrada Escritura. Dios se alegra de la creación que ha salido de su amor. Dios crea al hombre cualitativamente diferente del resto de la creación sensible, pero también profundamente emparentado con ella. El primer hombre se llama Adán, que deriva de otra palabra hebrea *Adamadh*, que significa tierra roja y arable, suelo cultivable y fecundo. El hombre se emparenta con la tierra no sólo por su origen sino por su destino. Al terminar su vida terrena, su cuerpo mortal vuelve a ella como quien se recoge de nuevo en su amable regazo.

El hombre está tan vinculado al resto de la creación que Dios le ha señalado “llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra” (Gen 1, 28). Si bien este texto se ha manipulado, su significado más propio es que el hombre debe utilizar sin abusar de la creación. El hombre debe “continuar” la obra creadora de Dios. Dios deja a propósito su obra inconclusa para que el hombre la continúe, respetando el orden interno de la creación. Si el hombre se mantiene en este camino, la creación tendrá un valor *manifestativo y proclamativo*. La naturaleza expresa la acción de Dios. El someter y dominar la tierra, tiene en la Biblia un sentido muy distinto al que se le pudo dar en la Europa expansionista del siglo XVII. Leemos en el Gen 2, 5: “Tampoco había ningún hombre para cultivar el suelo”, expresando que el dominio del hombre se vincula a una actitud cercana a la tierra, la humilde actitud de labrarla. El sometimiento bíblico de la tierra por parte del hombre expresa la idea de administrar y manejar el mundo dentro de los planes de santidad y justicia que Dios pide al hombre. A este respecto, podemos completar Gen 1, 28 con las lecturas del Libro de la Sabiduría 9, 1-4 e Isaías 11, 1-9. El orden de la creación es vivir una armonía universal.

El pecado original significó también un pecado cósmico. A partir de este pecado, la obra del hombre no siempre se mantendrá en equilibrio y armonía con la naturaleza y con el mismo hombre. Muchas de las maravillosas construcciones del mundo antiguo han sido posibles por la esclavitud, por el sudor y las lágrimas de muchos hombres. Lenta, pero inexorablemente, los bosques se han ido talando, las ciudades se han convertido en centros de contaminación, la economía se ha puesto al servicio del deseo de poder y la acumulación. El faraón se convierte en el paradigma del hombre que busca amontonar riquezas y tesoros. Cayendo en una terrible ilusión: podrá amontonar muchas cosas, pero la vida es breve y sólo se utiliza una pequeña parte de ellas.

A pesar del desorden establecido por el pecado original, la Biblia no abandona la afirmación de la bondad originaria de la creación. En el Antiguo Testamento se encuentran numerosas alusiones a la gloria del Señor manifestada en su creación. Incluso, varias plantas y animales son nombrados concretamente. Como un elemento propio del pensamiento antiguo y oriental, se ven en ellos actitudes, comportamientos o, simbólicamente, virtudes a imitar. Por ejemplo, en la Sagrada Escritura el león aparece nombrado 130 veces. Como elementos a valorar en él están la fuerza y majestuosidad. En este contexto es interesante leer en el Talmud lo siguiente: "Sé valiente como un leopardo, sé veloz como un águila, sé ágil como un venado, sé fuerte como un león, para poder cumplir la voluntad de tu Padre que está en el cielo". Recordemos que la Palestina de los tiempos bíblicos era un país relativamente fértil. Luego sufrió un proceso de paulatina desertización que duró siglos, hasta que se frenó con el sistema de plantaciones elaborado a partir del Estado libre de Israel. Volviendo al Israel de los tiempos bíblicos, los botánicos afirman que en esa época había más de 2.000 plantas diversas y los zoólogos señalan una buena variedad de animales. Esto hacía que, con relación a las zonas circundantes, Israel pueda entenderse como la tierra de leche y miel. Y la misma variedad ecológica, la Biblia la entiende como manifestación del amor y poder de Dios.⁸

8. Cf. SERRANO, VLADIMIR. "Una teología para la conservación de la Creación en América Latina", en AAVV., *Teología de la Ecología*, Ed. San Pablo, Bogotá, 1995, pp.10-24.

El valor ecológico de lo sabático

Encontramos el *precepto sabático* en todos los formularios legislativos del Pentateuco: el Código de la Alianza (Éx 23, 12), el Código cultural Yavista (Éx 35, 2), el Código Sacerdotal (Éx 31, 13-17 y 35, 1-3), la ley de Santidad (Lev 19, 3; 23, 3 y 26, 2), y las dos relaciones del Decálogo (Éx 20, 8 y Dt 5, 12). La cualidad fundamental del sábado consistía en el reposo o abstención de toda clase de trabajo. Este ritmo de descanso de la semana se traslada a los años (Éx 23, 10-11). El año sabático vale para toda la tierra; ella debía permanecer sin cultivar a lo largo de un año. El *sabat* valía para los principales sectores de la agricultura, plantación de granos y trabajo en las viñas y olivares. El cuidado del ganado y los rebaños podía continuar, y los frutos y las hierbas podían ser recogidos. Lo que crece en los campos y en los viñedos no puede ser cosechado, pero sí consumido inmediatamente. Y esto con un sentido solidario: lo que crece espontáneamente pertenece a todos sin diferencia. La tierra, como el hombre, necesita su paz y descanso. De esta manera se expresa que todo lo creado depende de Yavé. Además, se señala que todo lo creado es limitado y no se lo puede hacer producir de un modo indiscriminado.

El *sabat* bíblico pone fronteras y límites a nuestro trabajo. El trabajo no es un absoluto, esto vale la pena recordarlo en tiempos que se pondera a gente que es adicta al trabajo. El trabajo también puede tener su dimensión de perversión y de alienación del hombre. Es bueno limitar el trabajo frente a la ambición desmedida y a la falta de reflexión. Recordemos que la religión y la filosofía surgen en medio del contexto de la fiesta. El hombre no es señor de la creación únicamente al hacerla producir, sino al contemplarla y protegerla. El *sabat* es la fiesta de la creación.⁹

¿Qué nos dice hoy el *sabat*? Podemos afirmar que el haber construido un mundo sin *sabat* ha tenido un precio muy alto. Especialmente durante los siglos modernistas con su mito del progreso. Debemos vivir un *sabat* como una moratoria con la naturaleza y con los marginados. Esto implica en la actualidad no un "año", sino una actitud permanente de moderación para *usar sin*

9. Cf. FISCHER, MANFRED, "Sabat: Paz para la tierra", en AAVV., *Teología de la Ecología*, Ed. San Pablo, Bogotá, 1995, pp. 54-56.

abusar de la creación. Para concluir con la actividad no asumible de la contaminación del mundo industrial. Y para buscar nuevas formas de energía, no contaminantes y recuperables.

La ecología en la tradición

El cristianismo, en su amor a la naturaleza, fue gestando una piedad cósmica. *San Agustín* percibe la gloria de Dios oculta en los seres y lo expresa bellamente en su sermón 261: "Toda la tierra es como una reliquia tuya, una presencia de tus obras... Gloria a ti, oh Dios, delicia del paraíso, por siempre, Aleluya". *Orígenes* ve la creación como una manifestación del arte divino, que no sólo se expresa en las grandes obras como el sol, la luna y las estrellas, sino que se manifiesta en las cosas más pequeñas. Además, ve en la creación un camino para llegar a Dios. Dice. "Pues, una vez que se ha admitido que las Escrituras tienen a Dios como autor, es preciso estar convencido de que quien interroga a la naturaleza y quien lo hace a las Escrituras llegará a las mismas conclusiones".

Isaac, el Sirio, expresa la mística relación que el cristiano tiene con la creación. Ella se produce a través de la compasión, la cual implica asumir los seres desde el amor. En sus *Tratados Ascéticos* (el Tratado 81) nos revela qué es tener un corazón compasivo:

¿Qué es un corazón compasivo? Es un corazón que arde por toda la creación, por los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por todo tipo de criatura. Cuando piensa en ellos, los ve, sus ojos vierten lágrimas. Tan fuerte y tan violenta es su compasión... que su corazón se rompe cuando ve el mal y el sufrimiento de las criaturas más humildes.

El hombre armonizado por la gracia de Dios tiende a expandir esta armonía por toda la tierra. Al decir de san Máximo, al llevar internamente el paraíso, lo comunican al resto de la tierra. En este sentido, los patios monacales y los patios de ciertas Iglesias medievales llevan fuentes, césped, plantas, animales simbolizando cómo la gracia de Cristo vuelve a formar una relación paradisiaca en la naturaleza.

San Francisco de Asís miró la naturaleza como reveladora del acto creador. Francisco postula la fraternidad del hombre con toda la creación, como una de las notas distintivas de su espiritua-

lidad. El Creador debe ser alabado por el hombre, juntamente con todos los seres de la naturaleza. Por ello, el *Cántico de las criaturas* es uno de los más bellos ecologistas. Y si bien es básicamente cristiano, puede ser dicho por todo aquél que ame la naturaleza. En san Francisco el amor a la naturaleza va unido al amor por la pobreza y el rechazo de la opulencia. El amor a la naturaleza le lleva a vivir en contacto con ella, incluso irá descalzo, asumiendo la sacralidad del suelo, tal como la sintieron Abraham y Moisés. A pesar de los siglos que nos separan de Francisco de Asís, este santo se convierte en uno de los paradigmas ecológicos para este final del siglo XX y comienzos del Tercer Milenio. Su figura ayuda a preparar la cultura de la vida.¹⁰

La ecología y el Magisterio de la Iglesia

El papa *Juan Pablo II* ha hecho numerosas referencias a la ecología. En 1979 declaró a san Francisco de Asís patrono de los ecologistas. Uno de los llamados más firmes a favor de la ecología fue el del 8 de diciembre de 1989, preparando la jornada mundial de la paz, cuyo lema en ese mensaje fue "Paz con Dios Creador, Paz con toda la creación". El Papa señala que la paz mundial se ve amenazada, entre otros problemas, por la falta del debido respeto a la naturaleza, que conlleva la explotación desordenada de sus recursos y el deterioro progresivo de la calidad de vida. Por tanto anima a una conciencia ecológica y una consecuente acción ecológica. Trabaja el texto de la creación del Génesis, exponiendo que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, para ejercer su dominio sobre la tierra con sabiduría y amor. Pero por el pecado, el hombre desestabilizó la armonía existente, al oponerse deliberadamente al designio del Creador. En la línea de las soluciones, el papa Juan Pablo II relaciona el tema de la ecología con otros graves problemas que afectan a la sociedad. No se puede tratar el tema de la ecología como algo aislado, sería llevarlo al fracaso. Así señala que debe existir una mejor gestión sobre los recursos de la tierra. Se debe incluir en la Carta de los Dere-

10. Cf. SERRANO, VLADIMIR., "Una teología para la conservación de la creación en América Latina", en AAVV., *Teología de la Ecología*, Ed. San Pablo, Bogotá, 1995, pp. 24-27.

chos del Hombre, el derecho a un ambiente seguro. Los países desarrollados deben tener una actitud solidaria con la de los países menos industrializados. Llama a una mejor distribución de la tierra para evitar la miseria y marginación de los hombres y el empobrecimiento de los suelos. Juan Pablo II nos convoca a educar en la responsabilidad ecológica. Esta actitud no es tan sencilla, ya que implica una verdadera conversión. En esta tarea, la primera educadora debe ser la familia. En la encíclica *Centesimus annus*, dada en 1991, el papa Juan Pablo II señala entre los problemas a resolver el de la ecología. "Es asimismo preocupante, junto con el problema del consumismo y estrictamente vinculado con él, la cuestión ecológica. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida".¹¹ El Papa extiende el tema de la ecología hasta el mismo hombre, ya que el mismo está en peligro. Para defensa del hombre, la encíclica invita a promover y potenciar la familia. "La primera estructura fundamental a favor de la ecología humana es la familia".¹²

La defensa de la ecología está presente entre las diversas actividades de la Iglesia Católica Latinoamericana. *El Documento de Puebla*, del año 1979, señalaba ya la urgencia del tema: "Si no se cambian las tendencias actuales, se seguirán deteriorando las relaciones del hombre con la naturaleza, por la explotación irracional de sus recursos naturales y la contaminación ambiental, con graves daños para el hombre y el equilibrio ecológico" (Nº 139). Y también señala la urgencia de "evitar los efectos devastadores de una industrialización descontrolada y de una urbanización que va tomando proporciones alarmantes. El agotamiento de los recursos naturales y la contaminación del ambiente constituirán un problema dramático" (Nº 496).

Los obispos de Costa Rica, en el año 1981, se pronunciaron a favor de la ecología, haciendo nueve proposiciones a favor de ella, donde se expresa la voluntad de conservar la naturaleza. La Conferencia Episcopal de la República Dominicana, en 1987, publicó una carta pastoral titulada *La relación del hombre con la*

11. CA 37.

12. CA 39.

naturaleza. En ella se expresa la necesidad de que la humanidad tome una opción a favor de conservar la naturaleza. Además, se asume una espiritualidad ecológica y se le pide a los agentes evangelizadores que impulsen la protección del medio ambiente y el reconocimiento de la culpa colectiva por los pecados cometidos contra la ecología.

ANEXO: LA RELACIÓN CON LA NATURALEZA EN LAS CULTURAS PRECOLOMBINAS

En las religiones aborígenes de América existía un gran sentido de sacralidad hacia la naturaleza en general. Las grandes intuiciones sobre la divinidad se encuentran estrechamente vinculadas al concepto de creación. En la **región Andina** se deificó a la tierra, a la cual se la denominaba *Pacha Mama*. La traducción castellana de este nombre sería *Madre Sagrada*. Expresión que, por otra parte, redundó en la exaltación de la mujer y de la femineidad. Para los aborígenes precolombinos los bienes de la creación suponían una especie de donación materno-divina. Esta idea se refleja en el nombre que daban a las principales plantas: *saramama* (madre maíz), *oxamama* (madre papa). El aborígen, consecuente con su religión, desarrolló una actividad agrícola llena de respeto y laboriosidad, llegando a conocer hondamente los secretos de la tierra. La cosecha la recibían como una donación de la bondad divina. Como no había nada que no salía directamente de la tierra, era tradicional arrojar algo del líquido que se va a consumir a la tierra, como un homenaje a ella y como justa retribución de lo mucho que ella ofrece a sus hijos los humanos.

En los **Andes del norte** se llamaba al dios creador y cuidador Pachayachachic. Era el Padre que todo lo sabe y que conoce a cada hombre. Era el dios comunitario, el ser absoluto, el uno, el ojo que todo lo ve. El hombre cumplía la voluntad de *Pachayachachic* a través del uso responsable de la agricultura.

El hombre americano mantuvo una relación de respeto y aprendizaje con respecto a las plantas y animales. En este aspecto es llamativa la historia del arbusto *Quishuar* (cuya traducción castellana sería "árbol sagrado" o "árbol de Dios") en los **altos Andes**. Para los aborígenes este arbusto era un templete o adoratorio. Pero algo más, el *Quishuar* con las anudaciones que se

producen en su troncos sirvieron de modelo para construir las ciudades, como la antigua Quito, que se anudaba al igual que el tronco del Quishuar en las laderas del Pichincha.

Pbro. Lic. Andrés R. M. Motto. CM.

**RACIONALISMO Y TRADICIONALISMO EN EL
RÍO DE LA PLATA
GUSTAVO MINELLI – JOSÉ MANUEL ESTRADA**

Gustavo Minelli en Buenos Aires

No es posible establecer con certeza la fecha de llegada a Buenos Aires de Gustavo Minelli, de origen italiano, procedente de la región de Véneto. Tampoco se sabe la causa que lo encaminara a este puerto, aunque se supone que se debe a circunstancias políticas. Aquí logra ingresar y ser considerado un emigrado por razones políticas y es probable que así fuera, ya que las ideas que sustenta tienen un franco carácter liberal y una adhesión a todas las corrientes del pensamiento que entonces comenzaban a tener alguna consideración en diversos países de Europa. Es también un manifiesto sostenedor de la unidad italiana y un declarado opositor a la Iglesia además de manifestarse, en el menor de los casos, como escéptico sin rodeos.

Es un hombre joven, si bien también en esta materia no disponemos de datos ciertos; es probable, por indicios, que no superara los treinta años, seguramente algo menos. La prensa le suele otorgar el título de doctor y, en ocasiones, de profesor. Por lo que conocemos, como se verá a lo largo de este trabajo, dispone de una cierta cultura, no muy sólida y, probablemente, con conocimientos muy dispersos hecho más bien de lecturas que de estudios orgánicos y sistemáticos. Su estilo no es exactamente profesoral y no demuestra un oficio en materia de exposiciones y de argumentación. Quizás su audacia sea mayor que su saber. Como muchos de los que dicen pertenecer a las nuevas corrientes del pensamiento, posee una forma expositiva algo retórica, llena de afirmaciones a las que no acompaña un nutrido cuerpo doctrinario y una argumentación convincente. Tiene, sin embargo, el vigor y el calor de quien se siente adalid de nuevas ideas.

No se sabe la razón por la cual ha elegido para su nuevo destino las riberas del Plata, pero no constituye un despropósito considerar que debe haber influido en su decisión, la circunstancia de ser Buenos Aires una reconocida plaza que contaba con una abundante colonia de residentes italianos. Ello debió hacerle pensar en una acogida favorable, ya que venía sin disponer de apoyos ni de recomendaciones que facilitasen su instalación.

El joven doctor Minelli debió encontrarse algo desamparado en la ciudad porteña, desvalido y, probablemente, sin recursos para atender sus necesidades. Un diario que no ha de serle muy favorable hará alusión a los movimientos excesivos que realiza y no sin cierto sentido de sorna, comenta: "bastante bulla ha tenido que meter aquí para procurarse hasta lo más necesario para la existencia".¹ La tal bulla debe haber sido el conjunto de trabajos que realiza en esos primeros meses, incluido el curso para el cual se propone, trabajos a los cuales, probablemente, ha sido impulsado por perentorias exigencias de la subsistencia. Con posterioridad a la finalización del curso, Minelli no ha de dar lugar a que su nombre sea centro de controversia ni su persona adalid de sucesos estridentes y, por el contrario, ha de guardar una cierta prudencia, un relieve discreto, al menos mientras permanece en la ciudad que ha elegido para su residencia.

Dos parecen ser los primeros contactos que mantiene el doctor Minelli, siendo el primero con las sociedades constituidas por italianos, con las cuales hay indicios de una relación accidentada y, luego, con el periodismo, en especial el que redactan los elementos más jóvenes instalados en el diario *La Tribuna* y *El Nacional* y con los cuales simpatiza por el conjunto de ideas que sostiene y que aquellos apoyan. En la bulla a que antes hacíamos mención, referencia tomada de *La Nación Argentina*, no es ajena la publicidad que obtiene en las páginas de aquellos diarios el curso que dicta Minelli y las colaboraciones que publica con destino a la colonia de italianos residentes en la ciudad.

1. *La Nación Argentina*, Buenos Aires, 12 y 13 de noviembre de 1862.

La Universidad patrocina un curso de Historia Universal

Para el mes de enero de 1862 el rector de la Universidad, el doctor Juan María Gutiérrez, lleva unos pocos meses al frente de la Universidad y se halla empeñado en consolidarla, enriquecer su biblioteca, acrecentar sus instalaciones y mejorar los cursos. No es, sin embargo, el rector quien solicita a Minelli el desarrollo del curso, sino que es este emigrado quien le pide a Gutiérrez le ofrezca la oportunidad de dictarlo y con sinceridad así lo reconoce en las primeras palabras que pronuncia en el curso de apertura. Gutiérrez concede esa posibilidad y el emigrado se apresta en el término de pocos días a desarrollar su propuesta.

La época no es la más apropiada, ya que es un período de receso por vacaciones y coincide con el mes de mayor calor en la ciudad. Nada parece inquietar a Minelli, quien se dispone a dictar su curso en el mes de enero de 1862. Según su propuesta el mismo se denominará *Curso de Historia Universal*. El anuncio del curso encuentra acogida favorable en las páginas de los diarios de mayor circulación. *El Nacional*, siempre sensible a las cuestiones culturales, le ofrece cordial acogida a Minelli y lo hace por la razón de que el visitante es “partidario en el suyo de la causa de la libertad, de la unificación de la Italia y de la radicación de las instituciones liberales”.² El diario considera que debe abrirse una cátedra de esa naturaleza y es oportuno el servicio que ha de prestar el visitante, razón por la cual invita a servirse de su talento, en especial, según argumenta, “a favor de la juventud religiosa”.³ No menos generosa se muestra *La Tribuna* que no duda en recomendar a los “estudiantes de la Universidad, una asistencia asidua y constante al curso de historia, de tanta utilidad e importancia para el hombre amigo de la ciencia y que ha de llegar un día a los puestos públicos, a influir en la política, a dirigir los negocios de Estado”.⁴

Lo cierto es que la Universidad, cuya vida muy lánguida se desarrolla sin relación con las manifestaciones de la cultura y re-

2. *El Nacional*, Buenos Aires, 16 de enero de 1862.

3. *Ibidem*.

4. *La Tribuna*, Buenos Aires, 28 de enero de 1862.

ducida casi exclusivamente al servicio de los cursos, encuentra en la propuesta de Gustavo Minelli la oportunidad de ofrecer una variante de interés para el reducido número de los estudiantes de derecho y de medicina que cursan en sus aulas. El patrocinio que el rector Gutiérrez ofrece al expositor es seguramente sin posibilidad de remuneración, ya que no existía dicha cátedra en el presupuesto universitario, pero el visitante sabe agradecer el gesto, pues tiene plena conciencia de la resonancia que le ofrece la cátedra y las relaciones que ella le puede reportar.

La clase inaugural

Es probable que muy pocas personas fueran las que, a través del encuentro y el diálogo, se hallaran en condiciones de avalar el saber del doctor Gustavo Minelli y por ello parece muy generoso, si no aventurado, el patrocinio ofrecido por la Universidad. Ni los impresos públicos, ni la correspondencia privada en que Minelli aparece vinculado, ofrece referencias sobre su personalidad. Pero, aunque fuera ella altamente favorable, lo cierto es que el saber real del visitante podría medirse a partir del comienzo del curso, situación que no desconoce el expositor ya que sabe que allí se juega buena parte de su futuro en las riberas del Plata. “Joven extranjero y oscuro –comenzará diciendo– dispóngome a tratar de una materia ardua y sublime de la historia”. Dice no abrigar en su alma orgullo alguno, pero tampoco sentirse aterrado y medroso, al paso que confiesa “me ofrecí yo mismo, a pesar de conocer lo poco que valgo” y agrega, cosa que poco lo favorece y muestra la ligereza con que enfrenta tema tan vasto, que “el hombre que profesa la historia, no necesita poseer ni un alto ingenio ni una profunda ciencia”.⁵

Esa despreciativa actitud hacia el historiador va pareja con un descuido injustificable, ya que anuncia su curso como de Historia Universal, pero el orador, al iniciar su exposición, manifiesta que se propone presentar “en pocas páginas la filosofía de la historia a los que no pueden consagrar toda su vida al profundo

5. MINELLI, GUSTAVO, *Curso de Historia Universal*. Discurso preliminar pronunciado por el profesor G. M. en la Universidad de Buenos Aires el 27 de enero de 1862. Imprenta *La Tribuna*, Buenos Aires, 1862, 42 pp.

estudio de la misma". Tampoco Minelli, por lo que de inmediato se verá, le ha consagrado ni muchos años ni largos estudios.

Para Minelli la historia pasa por etapas, grandes ciclos, partiendo de un período que no define y que denomina "fabuloso", para prolongarse en otro llamado "mitológico" y llegar así a la etapa que identifica como "heroica" y corresponde al período griego; le suceden la del Imperio Romano y la Edad Media y, al desaparecer esta, se ingresa en la etapa de la "historia universal, popular, enciclopédica". La cuestión de fondo, los temas que han de ocasionar cuestionamiento, no se encuentran en esa clasificación, poco rigurosa de la historia universal, sino en los fundamentos en que se basa y los juicios que emite al analizar cada etapa, que muestran, de un modo indudable, lo endeble de su argumentación y la escuela a que adhiere, la corriente filosófica que subyace en su pensamiento.

Hay que distinguir, por tanto, en la exposición de Minelli, dos aspectos. El primero, lo que podrían ser considerados errores de información e interpretación histórica y, segundo, errores de tipo filosófico y teológico. Estos dos últimos aspectos no son los que más preocupan al orador, que al respecto se manifiesta, en términos generales, como un racionalista desdeñoso de cualquier fundamento religioso, y más que ello, con una indudable animosidad hacia tales actitudes.

Para Minelli, el punto de partida de la historia, el hombre, sólo se diferencia del animal en que posee habla y memoria y en ello radica su visión antropológica. Siendo así, no es extraño que el origen del hombre aparezca en una etapa que denomina fabulosa. "Los primeros hombres que fueron arrojados sobre la superficie de la tierra..." —dice Minelli— como si no tuvieran origen ni creador alguno y eludiendo referirse a esa cuestión de un modo preciso. La existencia de un Dios, este racionalista la explica diciendo que los hombres, atemorizados, sintieron necesidad de tener una creencia y de ahí que crearon un Ser Supremo, un Dios. Según la interpretación de Minelli, de allí nacerá el politeísmo, que con el correr del tiempo desembocará en el panteísmo, para dar, finalmente, el "paso gigante hecho en el camino de la verdad", con el racionalismo. Ello no le impide afirmar que cuando "aparecieron y se esparcieron por el mundo esos dos libros divinos", la Biblia y el Evangelio, por su influencia volvió la paz, la razón y la dignidad del hombre.

Las inexactitudes de bulto y de detalle, las interpretaciones sin base, los juicios arbitrarios, genéricos y sin fundamentos conforman un conjunto tal que se hace difícil señalar cada elemento. Para el expositor el Imperio Romano es sólo la manifestación de la fuerza y así como Roma destruye Grecia, el cristianismo destruye al Imperio, por obra de la proclamación “de las divinas doctrinas de libertad, fraternidad e igualdad”. Pero, si ello es poco, como astucia explicativa, véase esta muestra de su pensamiento: “El pobre pescador se hizo rey y el más poderoso del universo; los sacerdotes de Cristo se mudaron en ministros de la tiranía; el evangelio se convirtió en áuleo, la cruz se trocó en espada y de la teocracia salió el feudalismo y la intolerancia. Entonces la historia de la Edad Media se hizo historia eclesiástica”.⁶ Minelli carece de rigor histórico a la vez que posee una deficiente información, lo que no le impide lanzar, con cierto desparpajo irresponsable, juicios temerarios en torno a los procesos históricos, la filosofía y la teología. En ocasiones, por debajo de tales debilidades, el orador muestra cierta sorna velada y alguna pizca de ironía sobre ciertas creencias o determinadas apreciaciones que solían lucir los inscritos en las filas de los descreídos. Hay en su texto muchos nombres citados genéricamente o sólo mencionados y que tienen pertenencia a todos los géneros y escuelas, pero escasos autores que puedan aducir a favor de sus afirmaciones.

Las interpretaciones de Minelli no se conforman a la lógica ni a la historia ni a la hermeneútica, como tampoco se conforman a la propia naturaleza de los asuntos que trata. Así cuando desarrolla la visión general de la historia y efectúa una revista del aporte de las ciencias al desarrollo de la misma, el análisis de cada una de ellas conforma un conjunto de imprecisiones que es imposible analizar. La cronología es una ciencia, la filosofía es la ciencia de las ciencias y sin ciencias no hay historia; del derecho deriva la estadística y se anima a afirmar que con la literatura se podría explicar la historia universal. Indudablemente, Minelli no se hallaba dotado para desarrollar un curso como el que se propuso y el deficiente e impreciso conocimiento que demuestra, lejos de legitimar su presencia en la cátedra, lo desacredita desde su primera clase. El rector, que asiste a esa clase, no vuelve a

6. *Ibidem*, p. 9.

contarse entre los asistentes ni tampoco se dirigirá al gobierno solicitando la creación de la cátedra de Historia Universal como asignatura del plan de estudios.

Se edita la lección

La clase inaugural, según la crónica periodística, reúne una “numerosa y escogida asistencia” entre la que se encuentra el rector doctor Juan María Gutiérrez, algunas personas de ciencia y muchos estudiantes”.⁷ El mismo cronista, al comentar aquella clase, considera que el docente ha realizado “un plan bien trazado y una demostración clara y completa, a grandes rasgos, de lo que es la historia, de su utilidad y de su relación con las demás ciencias”.⁸ Sorprende la falta de juicio crítico del periodista, pero no hay que olvidar que en los periódicos de la época, tales sueltos de noticias se hallaban a cargo de los más jóvenes, de los que recién se iniciaban en el oficio, por lo cual no es posible pedirle mayor imparcialidad y rigor crítico.

Lo cierto es que algunos estudiantes no parecen advertir las debilidades del profesor visitante y reclaman la publicación de la primera lección impartida. El autor no se hace rogar y promete hacerlo, cosa que cumple de inmediato, ya que el día 31 de enero se anuncia la venta del folleto “en la librería de Lucien”.⁹ El profesor Minelli promete continuar con su curso y durante algunas semanas se avisa en las páginas de *El Nacional* la continuidad del mismo. Podemos así anotar que Minelli dicta, fuera del discurso inaugural, algunas conferencias que versaban sobre aspectos particulares de la ciencia, pues registramos dos clases dedicadas a la antropología, una a la cosmografía y otra referida a la geografía y la estadística. De estas últimas se le pide, según las columnas periodísticas, que las publique, pero al parecer Minelli, si bien lo promete, no lo hace. Luego, no hay más noticias del curso, lo que hace suponer que el curso se clausura, probablemente por falta de interés del público.

7. *El Nacional*, Buenos Aires, 28 de enero de 1862.

8. *Ibidem*.

9. *La Tribuna*, Buenos Aires, 31 de enero de 1862.

Todas las fuentes revisadas confirman que Gustavo Minelli, en el sector de las personas ilustradas, no obtiene ninguna repercusión, aunque algunos han asistido a su primera clase, entre ellos el rector Juan María Gutiérrez. Se advierte esa situación dado que ninguna de las figuras más destacadas mantiene con Minelli correspondencia alguna, empezando por el mismo Rector de la Universidad y siguiendo por las más destacadas personalidades de la vida cultural de la ciudad, que en ningún momento hacen alusión a su persona ni a su actuación posterior. Ello debió ser así, ya que la estadía de Minelli en Buenos Aires es breve, apenas unos pocos meses y poco relevante su actuación ya que no deja rastros, fuera del curso que analizamos.

En las páginas del diario *La Tribuna* comenzó a publicar una *Revista Mensile per gli Italiani*, que no debe haber tenido repercusión ya que se suspendió poco después.¹⁰ Se le atribuye haber editado un periódico titulado *L'Italia*, pero de muy corta vida, tras lo cual se traslada a Montevideo para perderse sus rastros.¹¹ La relación de Minelli con sus padres no debe haber sido muy frecuente ya que el 19 de mayo de 1862, Antonio Minelli le escribe desde Rovigo, en la región de Véneto, a Juan María Gutiérrez pidiendo noticias de su hijo Gustavo, de su posición y estado de salud, ya que la última carta recibida es del mes de diciembre. No consta la respuesta que le diera Gutiérrez.¹²

La filosofía y la teología de Minelli

Desconocemos la formación que ha recibido Gustavo Minelli en su país natal, Italia, teniendo sólo para juzgarlo su lección inaugural impresa, pues los pocos trabajos localizados con su firma son escritos de circunstancia. Ateniéndonos a esa exposición podemos inferir que es Minelli un típico representante del pensamiento denominado liberal, según él mismo se identifica, y que demuestra una indudable pasión por el sistema político democrá-

10. La revista se publica en *La Tribuna* del 24 - 25 de marzo al 9 de mayo de 1862.

11. PETRIELLA, DIONISIO; SOSA MIATELLO, SARA, *Diccionario biográfico Italiano - Argentino*, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires, 1976, p. 459.

12. *Archivo del doctor Juan María Gutiérrez, Epistolario*, T. VII. Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires, 1990.

tico, un sentido de la libertad sin límites y de la fraternidad, pero esa posición, también identificada con el sentimiento romántico a que se adscriben las generaciones jóvenes, no parece tener subyacente una concepción filosófica bien sedimentada. Su lenguaje es impreciso, carente de rigor, poco amigo de la lógica y por momentos altisonante, hueco, vaciado en un racionalismo inconsistente.

Su visión del hombre, a que antes hicimos alusión, carece de fundamento antropológico y es muy pobre. No admite para el hombre un fin trascendente ni le reconoce valores espirituales y religiosos que conformen su naturaleza. "Todo concluye en este mundo" –dice– haciendo gala de un nihilismo materialista. En general, todo su discurso se manifiesta favorable al materialismo y tiene del hombre y de la vida una concepción puramente naturalista. No adscribiéndose filosóficamente a una sola escuela de pensamiento, sus elucubraciones se pierden en ciertas contradicciones que demuestran la falta de coherencia en los principios. No es tampoco un creyente ni domina los principios del cristianismo y ello le hace caer en errores teológicos fundamentales, como negar la creación del hombre por Dios, la unidad de la familia humana, la redención por Cristo y los textos bíblicos como la Revelación, que rechaza como si no existiera. No parece ni siquiera mostrar un difuso deísmo, con lo cual se aproxima más bien al ateísmo. Al menos, no muestra una relativa sensibilidad religiosa, cualquiera sea su expresión.

Manifiesta Minelli adherirse a la denominada filosofía del progreso, que no es en él exactamente una filosofía, sino más bien un sentimiento, una actitud y un ideal cientificista, más que un cuerpo doctrinario bien sistematizado. Esa filosofía, pues así se la considera en aquellos años, parece evidenciarse, según Minelli, al concluir cada período de la historia y es consecuencia de los grandes procesos culturales. No escapan a esa evolución las religiones que, a su juicio, están sometidas a las leyes del progreso, ya que tienden a un perfeccionamiento constante.

Para Minelli el progreso constituye un proceso indefinido y necesario, una ley histórica de ese tiempo. Siendo así, nada la detiene pues se halla inscrita en la naturaleza misma de los hombres y las cosas. Hay, sin embargo, en las proposiciones de Minelli, los ecos de otra corriente que ha comenzado a entrar tímidamente en las riberas del Plata y que son los primeros ecos del evolucionismo: el mundo evoluciona inevitablemente hacia

formas de progreso y progresar es una manera de evolucionar de lo menos perfecto a lo más perfecto. Finalmente, Minelli representa una manera de pensar que es propia del racionalismo, probablemente vía Juan G. Herder y Edgard Quinet o, lo que es peor, de divulgadores de segunda mano. Es un racionalismo no deísta, casi materialista y con seguridad en ello radica el origen de su crítica despiadada al cristianismo y su obra en la historia. Por otro lado, la mayor parte del cientificismo, del racionalismo y del naturalismo se manifiesta enemigo del cristianismo. Las verdades de la fe son resabios, no existen, pues las religiones son fruto de la imaginación, creación de razón. Su posición al respecto es tan radical que a diferencia de los racionalistas deístas no admite ni siquiera un papel moderador y moral del cristianismo como de las otras religiones.

El cuestionamiento de las ideas de Minelli

El conjunto de ideas expuestas por Minelli no constituyen una novedad en la cultura de Buenos Aires, ya que ellas habían encontrado eco en muchas inteligencias, de modo que comenzaba a manifestarse como parte del bagaje intelectual e ideológico de los redactores jóvenes de los diarios e impresos periódicos de mayor circulación. De modo que, cuando Minelli desarrolla sus exposiciones en Buenos Aires, no anuncia un pensamiento totalmente nuevo, apareciendo más bien como un divulgador del credo racionalista en sus más elementales expresiones. No siendo un filósofo ni demostrando poseer una cultura vasta, sus exposiciones tienen el aspecto de lecciones elementales, retóricas y vulgares. Aduce así, como prueba de autoridad, ser un universitario, un profesor, un emigrado extranjero perteneciente al movimiento liberal italiano. No obstante lo elemental de sus ideas, Minelli ejerce en aquellos meses de 1862 en que se da a conocer en Buenos Aires, el papel de mentor de un grupo de estudiantes universitarios, si bien su aporte más que doctrinario es anímico y emotivo. Pero, si bien su contribución es reducida, tiene la condición de ser un estímulo a lo que se llama nueva corriente intelectual y que, entre sus principales objetivos, se encuentra la destrucción del tradicionalismo dominante todavía en la cultura transmitida. Importa, en consecuencia, conocer el grado de recepción que obtiene y la influencia que puede haber ejercido en los más jóvenes,

en los que pocos decenios después entrarán en la escena de la vida pública.

Es posible advertir que Minelli es escuchado con cierta complacencia por un grupo de jóvenes de la Universidad, si bien no se comprueba que los más maduros, los que están próximos a graduarse o lo han hecho ya, lo sigan con igual atención. Los hombres maduros, los que representan el pensamiento liberal y secularista cuya representación podría ejercer Juan María Gutiérrez, calla y seguramente observa. Gutiérrez, como se ha dicho, asiste a la primera exposición pero no a las otras y ello le basta para medir la calidad de Minelli, de modo que no sale en su defensa ni se pliega públicamente a sus ideas. Él se halla a otra altura y, si bien en años posteriores ha de dar muestras de aceptar el credo racionalista, por el momento lo tolera sin otorgarle su apoyo ni garantizarle al visitante permanencia en el cuerpo de profesores.

Lo que parece percibirse es que Minelli no obtiene un apoyo unánime ni una resonancia que vaya más allá de una cierta divulgación de ideas generales, pero sin alcanzar a demostrar que es dueño de una sólida posición doctrinaria, ni siquiera en Historia Universal, razón por la cual esa cátedra no se mantiene. Claro que su siembra, unida a la que otros realizan, con el tiempo, ha de conquistar a una buena proporción de los hombres jóvenes posteriores a Caseros, aunque sin alcanzar la virulencia que demuestra Minelli. En el breve lapso en que se desenvuelve en la Universidad de Buenos Aires, no son muchos los que se manifiestan públicamente a favor de sus ideas, pero los que lo hacen son representativos de la corriente racionalista ya asentada en las riberas del Plata. De igual manera, los que cuestionan tales ideas, son representativos de la corriente que cuestiona al racionalismo que ha comenzado a erosionar la cultura tradicional.

En las páginas de *El Nacional* se manifiesta la disidencia de alguien que firma con las iniciales F.A. ¿Es por casualidad Federico Aneriros, hombre joven del clero porteño y quizás uno de sus miembros más preparados y a la vez futuro arzobispo? No lo podemos afirmar, pero F.A. envía una nota para que se publique en la que, en un tono respetuoso, plantea lo que considera "graves errores e injustas apreciaciones".¹³ El envío cuestiona, en térmi-

13. *El Nacional*, Buenos Aires, 11 de febrero de 1862.

nos generales, los errores de tipo histórico y los juicios que emite Minelli en descrédito de la Iglesia, pero sin entrar en el enjuiciamiento de la concepción filosófica que inspira al conferencista y que tan esencialmente ataca la concepción cristiana. Se trata de un comunicado extenso, redactado con altura, que el autor emite para señalar los errores al público que, como él, puede ser lector de la clase impresa que ha comenzado a circular.

El folleto que contiene la disertación de Minelli tiene circulación por el interior del país, lo que hace suponer que se amplía el radio de difusión del mismo. Así Gutiérrez se lo ha remitido a un ilustrado y medido hombre del clero de Entre Ríos, el presbítero Juan José Alvarez, hombre de mucha actuación pública. Este advierte de inmediato los desafortunados juicios sostenidos por el conferencista, pero no hace declaraciones públicas, no sale a polemizar en la prensa, contentándose con enviar una larga carta crítica del folleto a Gutiérrez, exponiendo lo que estima como errores históricos de aquel. Contrariamente a lo que puede pensarse, el presbítero Alvarez nada especifica sobre las ideas filosóficas y teológicas que consigna Minelli, mostrando que le han molestado las inexactitudes y el ánimo manifiesto por denigrar el papel de la Iglesia en la historia.¹⁴ Alvarez remite una copia de esa carta al adalid católico Félix Frías.¹⁵

No le deben haber faltado a Gustavo Minelli amigos o simpatizantes que difundieran su conferencia, ya que sabemos que llegó hasta la lejana provincia de Tucumán, dando lugar allí a un debate periodístico en que el autor no intervino, pero sí lo hicieron personas de su amistad. La polémica tiene origen en una advertencia escrita por el Vicario Foráneo de esa provincia, presbítero del Corro.¹⁶

En Buenos Aires el diario *La Tribuna*, que ha sido y continuará siendo el principal divulgador del pensamiento vinculado al racionalismo, es un defensor de las ideas expuestas por Minelli y en sus páginas se encuentra un eco tibio de sus disertaciones. Se trata de algunos envíos anónimos, como lo es la *Solicitada* que

14. *Archivo General de la Nación*. Fondo Documental Biblioteca Nacional. S. VII, Leg. 692, Doc. 12171.

15. *Ibidem*.

16. *La Nación Argentina*, Buenos Aires, 26 de septiembre de 1862.

lleva por firma “Los discípulos del Dr. Minelli” y que en largas columnas repite un conjunto de vulgaridades sin fundamento intentando refutar los juicios de José Manuel Estrada y defender al profesor visitante. Ese aporte, quizás el más extenso de los publicados, carece de rigor científico y profundidad filosófica, constituyendo una prueba de la vulgaridad de los conceptos y de la retórica del discurso racionalista corriente en aquellos años. Sin embargo, a pesar de carecer de todo razonamiento lógico y pruebas científicas, ese modo de presentar la crítica a las ideas tradicionales irá haciendo su camino en el saber difuso de la cultura porteña reflejada en sus periódicos.

La única cita en tono ditirámico que aportan “los discípulos” es la de Edgard Quinet, quizás el mentor racionalista más divulgado y que pronto tendrá en Buenos Aires su difusor en la persona de Francisco Bilbao.¹⁷ La posición racionalista que sustenta la retórica de la *Solicitada* es de corte naturalista y negadora de la revelación y la Biblia y como prueba basta esta cita: “a este punto deben dirigirse las miradas del señor Estrada y muy pronto quedará convencido de que son apócrifos la mayor parte de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y que los primeros pueden formar, sin duda alguna, el Evangelio de los bandidos, la historia sangrienta de un pueblo bárbaro, la fuente envenenada de la inquisición, la blasfemia más torpe contra la justicia divina”.¹⁸ Todo el resto está redactado en parecidos términos con lo que es suficiente para mostrar la endeblez de la respuesta y la calidad de los defensores de las ideas de Minelli, lo que prueba que con tal maestro no podían ser mejores los discípulos.

Hemos intentado verificar si el pensamiento de Minelli adquiere influencia en las figuras más prominentes de esa época y al respecto hemos revisado los papeles privados éditos de los mismos, comprobando que Minelli no alcanza a conmover ni a ocupar la atención de los mismos. Los restantes impresos periódicos de circulación en momentos que Minelli desarrolla sus conferencias no registran notas ni comunicados de adhesión ni mu-

17. AUZA, NÉSTOR TOMÁS, *Cristianismo y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX*, en *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Nro. 64, Buenos Aires, 1994.

18. *La Tribuna*, Buenos Aires, 12 de junio de 1862.

cho menos artículos que lo favorezcan. También es cierto que tampoco critican sus ideas y ese silencio es una manera de conceder aquiescencia. No obstante, ello no impide admitir que las ideas generales de Minelli, a pesar de los errores históricos y las interpretaciones sin fundamento que muestran, no hayan encontrado quien las acogiera como verdades indudables, ya que el clima cultural le era favorable.

La refutación de José Manuel Estrada

Sin embargo, en el escaso eco público que las formulaciones de Minelli producen, ninguno tan terminante, tan fundado y reflexivo como el cuestionamiento formulado por José Manuel Estrada, que es tan sólo a la sazón un joven que tiene diecinueve años cumplidos. Si Minelli es joven, no lo es sin duda tanto como Estrada, que debe ser diez o quince años menor. ¿Es posible que un joven que apenas lleva unos años escribiendo en el periodismo sueltos literarios y algunos trabajos de orientación más bien religiosos, pueda salirle al paso al profesor visitante y hacerlo guardar silencio para siempre? Lo es, como se verá, debido a que se trata de una figura muy singular dotada de una rara formación filosófica, de vastas lecturas, de una inteligencia superior, a la vez que animado por un celo religioso poco frecuente que lo impulsa a encontrar respuestas a los grandes interrogantes del hombre. Esa curiosidad, ordenada y disciplinada por un rigor metodológico de estudios, tiene el raro mérito de dar por resultado una mente privilegiada, adornada de un manejo ágil y rico del lenguaje.

Indudablemente, entre los escritos del joven Estrada, la respuesta ofrecida a Minelli, no obstante los méritos que posee por el buen dominio de los temas que expone, deja entrever que todavía se trata de un temperamento juvenil, con un aire romántico bien marcado que hace volar la imaginación y que por momentos le hace perder rigor a la exposición y entrar en el terreno de lo literario y aun de lo declamatorio. Sin embargo, Estrada pone en evidencia una solvencia en el tratamiento de los temas que no concuerda con su edad. No falta tampoco el afán por demostrar todo lo que ha leído, los autores que ha consultado, el saber que posee. No hay en ello orgullo, sino más bien la suma de factores que se conjugan en un escritor que se inicia, pero a la vez que se mueve con soltura y sin ofrecer flancos al contrincante.

Estrada sale a rebatir a Minelli por dos razones que no oculta; la primera es el conjunto de errores que contra la fe revelada ofrece Minelli y la segunda, el no menos evidente conjunto de falsedades y errores que demuestra sostener en el campo de las ciencias. Ello explica que Estrada salga al ruedo moviéndose en dos áreas del saber elegidas por Minelli y que, a su juicio, no se contradicen y por el contrario se confirman mutuamente, como lo son el de la teología y el aporte que le ofrecen los avances de las ciencias. Su método, entonces, es plantear el debate en el mismo terreno elegido por Minelli, desarrollando primeramente el tema según los términos de la revelación manifestada en las páginas de la Biblia y luego recurriendo al aporte de las ciencias para traer en apoyo de aquella los estudios realizados en el orden científico, con independencia de la teología.

Esto obliga a Estrada a elegir los temas que sale a rebatir pues no puede hacerlo con todos, para lo cual se ve obligado a olvidar momentáneamente los que pueden considerarse errores de interpretación histórica. Dado el fuerte interés que anima a Estrada en salir en defensa de las verdades reveladas que han sido desconocidas y atacadas, no duda en abandonar en un primer momento, los desaciertos de Minelli en el campo de la historia. En cierta manera, Estrada asume el papel de un apologista de su fe, aunque esa condición no es exclusiva ni dominante. Le preocupa que las ideas expuestas por Minelli tengan acogida en los hombres jóvenes de su generación, perviertan su inteligencia y debiliten su fe religiosa, pero también le disgusta la ligereza con que el autor enfoca cuestiones delicadas sin el apoyo de la ciencia. Su esfuerzo en la disputa consistirá, entonces, en demostrar que las máximas autoridades en diversos campos, se encuentran de su lado.

Para juzgar el valor de la respuesta de Estrada es preciso conocer algunos detalles que preceden a su escrito, además de la edad ya indicada. Minelli hace su exposición inicial el 27 de enero de 1862 y su primera y segunda clase en la primera quincena de febrero. Estrada asiste a la clase inaugural y luego tiene oportunidad de leerla en el folleto que se difunde y al cual ya hicimos referencia, pero las dos siguientes clases no se imprimen, de modo que debe rebatirlas apelando a su memoria. El mérito mayor de Estrada no se encuentra en esa circunstancia, sino en el hecho que lo hace con una rapidez que sorprende, así como por la

calidad del escrito y su extensión. Efectivamente, Estrada comienza a publicar la respuesta en las páginas del diario *La Tribuna* con el título *El génesis de nuestra raza. Al profesor de Historia Universal, Dr. Gustavo Minelli*, apareciendo la primera entrega el día 25 de mayo y se extiende en entregas sucesivas hasta el 8 de junio.

La exposición de Estrada obtiene así, una difusión mucho mayor que el propio texto de las conferencias de Gustavo Minelli y lo que llama más la atención, es que se publiquen en el mismo diario que ha demostrado cierta simpatía por las tesis de Minelli, lo cual ofrece una idea de la amplitud intelectual de la dirección del mismo. No obstante esa amplia difusión periodística, Estrada decide reunir aquellas páginas y las hace reimprimir en forma de libro, en los talleres de La Bolsa. Esa reedición se hace de inmediato alcanzando a formar un volumen de ochenta y dos páginas, con fecha de edición en ese mismo año.¹⁹

El conjunto de ideas expuestas por Minelli son consideradas perjudiciales por su posición escéptica y por su filosofía de base racionalista y materialista que, si no es atea, es difusamente deísta. “Por eso –dice– es perjudicial vuestra enseñanza y por eso quiero refutar vuestras teorías sobre el punto fundamental que va a ocuparnos” y agrega: “reduzco vuestro discurso a tres puntos esenciales: la creación en general, el hombre, el diluvio y me propongo demostrar hasta la evidencia con la historia, la filosofía y las creencias, lo absurdo de vuestras teorías”.²⁰ Después de escuchar dos o tres exposiciones de Minelli, la opinión que se forma Estrada es la siguiente: “opiné con vos, que no sois por cierto el más competente para tan delicado ministerio”.²¹

Cada uno de los tres puntos enunciados dan lugar a los tres capítulos de la refutación. Su exposición es directa: “habéis pasado por todos los grados del error filosófico y hoy estáis en el escepticismo”, le dice, para agregar “nada sabéis ni nada creéis; vos

19. ESTRADA, JOSÉ MANUEL, *El génesis de nuestra raza. Refutación de una lección del Dr. D. Gustavo Minelli sobre la misma materia*, Imprenta La Bolsa, Buenos Aires, 1862, 82 pp. En las *Obras Completas* de Estrada, se incluye en el vol. I, pp. 1-109, Librería del Colegio, Pedro Igón y Cía., Buenos Aires, 1899. Para este trabajo hemos utilizado la edición de 1862.

20. *Ibidem*, p. 5.

21. *Ibidem*, p. 4.

mismo lo confesáis así, cuando deducís en vuestro discurso consecuencias puramente negativas".²² Descubre que Minelli sólo se refiere a consecuencias y derivaciones, pero nada dice de las causas que las provocan y ello le permite entrar a demostrar la causa primera, Dios, de donde arranca lo creado y la vida del hombre y explorar que la revelación es confirmada por antiguas religiones o las explicaciones dadas por filósofos de la antigüedad así como por el aporte de las ciencias de su época. Para Estrada, lo fundamental es el hombre, obra de Dios.

Es entonces cuando recurre Estrada al auxilio de los aportes científicos, citando en su apoyo a Cuvier, Brogniart, Marcelo de Serres, Humbolt, Champollión, entre otros, para afirmar que todos, en forma diversa, no han hecho más que confirmar lo expresado por la Biblia en cuanto a la creación. "He querido exponer —concluye Estrada— íntegro el dogma de la creación, antes de entrar a discutir los groseros errores en que incurris, al tratar del origen de la humanidad."²³

Respecto al génesis de nuestra raza, Estrada describe lo que denomina dos errores de Minelli, que son la negación de la unidad de la raza y la negación de la creación directa. El punto de partida que asienta es que la raza humana, con todas sus variaciones accidentales, es esencialmente una y para ello recurre a las explicaciones dadas por las ciencias de la lingüística y la etnografía. Estrada trae a su favor los nombres de diecinueve autores y a partir de la autoridad que ellos representan, sostiene que existe una alianza entre la ciencia y la teología, demostrando que las grandes familias de idiomas más los dialectos, tienen entre sí puntos de afinidad que demuestran no ser sino derivaciones de un tronco común extendido. "La palabra del hombre ha probado la palabra de Dios".²⁴

Deja la lingüística y la etnografía y entra en el análisis de la historia natural del universo, para concluir en lo mismo: "Ved ahí, doctor Minelli, la unidad del género humano demostrada por la historia natural del modo más evidente y confirmando las palabras de Moisés hasta donde puede alcanzarse".²⁵ Este tema

22. *Ibidem*, p. 9.

23. *Ibidem*, p. 23.

24. *Ibidem*, p. 28.

25. *Ibidem*, p. 32.

despierta en el joven Estrada páginas líricas llenas de inspiración para contar que sólo existe una familia humana única que ha sido redimida por Jesucristo. “Sí, doctor Minelli –afirma– el paganismo se había limitado a la exposición de fábulas groseras como la de Saturno con sus fiestas escandalosas; era necesario que la teología cristiana restaurara la verdad, enseñando la Biblia y mostrando a la humanidad como una sola familia engendrada en Adán y reengendada en Jesucristo”.²⁶

El manejo de tantas fuentes, la soltura en el tratamiento de las cuestiones, el cotejo constante entre las expresiones de la Biblia y los aportes de las ciencias hacen suponer, a quien no supiera la edad del autor, que se encuentra ante una personalidad madura, no obstante el tono juvenil de la redacción. Ello prueba que, si bien tenía pocos años, los había aprovechado muy bien y que poseía una mente organizada y un pensamiento coherente y bien estructurado. Después de leer a Minelli se comprueba que Estrada le lleva una distancia considerable, sin punto de comparación. No hay retórica, como en Minelli, ni tampoco balbuceos, por más que siguiera a autores consagrados y lo suyo fuera sólo una buena cosecha de lecturas bien realizadas. Si eso pudo ser, es indudable que esa maestría se asienta en una mente reflexiva, ordenada, capaz de abarcar un amplio horizonte temático.

Con lógica rigurosa encierra en silogismos de hierro las expresiones de Minelli, demostrando las falacias de los mismos, las contradicciones en que incurre, la ambivalencia en que se mueve. Pero en ningún momento, una palabra de ofensa, una expresión hiriente, un tono de sorna. Hay respeto y consideración por el contrincante. Su pensamiento transita por regiones en que sólo se debaten ideas, quedando a salvo la persona a quien se dirige.

El doctor Gustavo Minelli ha afirmado con soltura que el diluvio universal no sucedió por ser imposible que ocurriera y Estrada le dedica un capítulo a refutarlo, siendo esa la parte de su texto en que el autor demuestra encontrarse más cómodo y con un esmerado ordenamiento de las pruebas. “No me empeñaré en demostrar lo contrario –dice Estrada–; ni lo necesito, ni puedo. Cuando se trata no de un suceso natural y constantemente posi-

26. *Ibidem*, p. 35.

ble, sino de un hecho que tiene lugar, a merced de la suspensión o de la derogación de las leyes naturales, cuando se trata de un milagro, no es racional doctor Minelli, buscar su posibilidad en esas mismas leyes alteradas o derogadas". Luego de otras consideraciones agrega: "Os demostraré que nuestro globo ha sufrido, en una época reciente, una grande y súbita evolución que cambió en gran parte su naturaleza y extinguió toda la vida animal, excepto los gérmenes salvados por Noé de orden de Dios, en el arca que descansó sobre la cumbre del Monte Ararat".²⁷

Para hacer las verificaciones necesarias, Estrada abandona la Biblia y recurre a las investigaciones realizadas por la ciencia, comprobando que los aportes de las mismas no hacen más que confirmar la alteración sufrida por la tierra a causa del diluvio. Empieza por demostrar la existencia en todas las culturas de una tradición heredada que recuerda esa evolución terrible que cambia la faz de la tierra. Los chinos, los asirios, los fenicios, los persas, los mexicanos, los araucanos, entre otros, confirman esa tradición, pero como le parece insuficiente recurre a las pruebas que le ofrece la arqueología, concluyendo que todos los restos por esta trabajados prueban que pueblos diversos dan testimonio de la presencia del diluvio. La geología no es olvidada por Estrada, quien advierte sobre las señales inequívocas que esta ciencia aporta, en especial en la explicación de las huellas dejadas, en los grandes depósitos, en los terrenos de aluvión, en las extensiones de arena, en las enormes moles errantes en espacios sin montaña. Su conclusión es: "He ahí doctor Minelli, los testimonios del mundo entero apoyando las verdades sostenidas por la Biblia, desde Moisés hasta nuestros días".²⁸ Negar el diluvio no es propio de una mente ilustrada, según Estrada, y constituye "un desafuero histórico y un error filosófico", ya que su acción en el mundo es de tal magnitud que debía dejar, como lo hizo, inequívocas señales en la tierra. "Concretando, doctor, tenemos la verdad del diluvio universal sostenido por la Historia, conservada por la tradición, enseñada por los dogmas de todas las Teogonías y demostrada finalmente por las ciencias modernas".²⁹

27. *Ibidem*, p. 51.

28. *Ibidem*, p. 56.

29. *Ibidem*, p. 66.

La refutación de los errores cometidos por Minelli parece concluyente, al menos en los tres puntos principales que Estrada se ha propuesto, pero avanza, sin embargo, en el último capítulo, en otro terreno que el expositor italiano ha mencionado: la teocracia como forma de gobierno. En este caso no es para defenderla, sino por el contrario, negarla. "Huyo de la sociedad atea de Maquiavello y de Rousseaux, pero tampoco quiero teocracia que confunde la misión del sacerdote con las funciones del magistrado".³⁰ Pasa revista a los errores de todas las teocracias que se han dado en la historia, así como demuestra los desaciertos de Minelli en llamar teocracias a las que no han sido.

El tema de la teocracia le permite a Estrada desenvolver lo que podríamos llamar su credo filosófico en torno a la relación Iglesia - mundo, Iglesia - poder. Su tono se eleva y más que una exposición tiene algo de cántico visionario sobre su perspectiva del mundo. No quiere una Iglesia que ejerza el gobierno ni quiere gobiernos que se desliguen de sus deberes espirituales, a la vez que su visión de la historia universal se asemeja a la que expusiera Bossuet en el *Discurso sobre la historia universal*.

Estrada concluye su exposición confesando que se ha extendido más de lo que deseaba y lo hace repitiendo lo ya expresado: "no quiero una política atea, ni quiero una política mística; quiero una política moral y moral por la verdad religiosa".³¹ Si Minelli ha negado la Biblia, Estrada le presta adhesión: "nos inspiramos -dirá- en la Biblia, único código verdadero que nos guiará a través de las revoluciones; única clave que nos hará descifrar todos los enigmas de los siglos".

Conclusiones

La extensión del curso de Gustavo Minelli es de cinco o seis clases y no sabemos si la clausura del mismo es fruto del agotamiento del temario o del reducido interés despertado. Los avisos que se publican en el periodismo invitando a sus exposiciones dejan en claro que después de la clase inaugural, el público ilustrado que lo acompaña en aquella noche, parece no hacerlo en lo su-

30. *Ibidem*, p. 70.

31. *Ibidem*, p. 80.

cesivo, permaneciendo sólo los alumnos de la Universidad pero, a juzgar por las crónicas, en número no muy elevado.

La respuesta pública de José Manuel Estrada, que comienza a publicarse a partir del mes de mayo, tiene indudable repercusión en ese reducido círculo de interesados en la cultura y debe haber producido un efecto considerable en el conferencista. Ello es deducible desde que no muestra energías para salirle al paso a sostener las ideas expuestas y ofrecer un saber superior al demostrado en las clases. Ese silencio es revelador de la debilidad doctrinaria de Minelli, evidenciando que nada más puede agregar a lo que tiene expresado. Tampoco encuentra quién salga en su defensa con autoridad y saber, quedando irremediadamente solo y vencido. El golpe es tan fuerte que Minelli no sólo guarda silencio respecto de Estrada, sino que tampoco hace uso de otra tribuna ni contribuye con posterioridad en el periodismo, con temas que abarquen los asuntos del curso. No es indudable que la escasa repercusión de su curso por un lado y la pública refutación planteada por Estrada por otro, haya contribuido a que Minelli no retornara a la docencia y, más aún, se llamara a silencio y no volviera a asumir el papel de defensor del progreso indefinido, cuestionador del papel histórico de la Iglesia y divulgador del pensamiento racionalista, asuntos estos en los que con tan mala fortuna intenta ensayar.

Por su parte, José Manuel Estrada, en esta refutación a Minelli se ensaya como escritor, siendo ese escrito el primer trabajo de más cuerpo y aliento que edita antes de cumplir los veinte años. Ello le otorga una consideración especial entre los hombres públicos de su época, pues pocos, aun entre los de mayor edad y mejores títulos, se hallan en condiciones, en pocas semanas, de escribir un trabajo semejante.

Las exposiciones de Minelli y el ensayo de refutación de Estrada constituyen dos episodios que reflejan el entrecruzamiento de corrientes intelectuales en la Argentina de aquellos años y que alcanza su primera y más resonante expresión en la ciudad de Buenos Aires, puerta de entrada mayor de todas ellas. Minelli representa sólo una muestra del modo en que, en forma gradual, las primeras expresiones del naturalismo, el racionalismo, el materialismo y el evolucionismo se manifiestan. No se trata de sedudos aportes que alcancen la hegemonía de las inteligencias por la robustez de su contenido, pero sí de avances que tienen el mé-

rito de abrir las primeras brechas y romper el modo de pensar heredado.

Estrada, por su parte, representa dos cosas que se dan generalmente juntas, si bien podían no estarlo. La primera es la defensa de los principios filosóficos y teológicos católicos, a los que se adscribe con sinceridad de corazón y pleno conocimiento de sus verdades. En este terreno demuestra no ser sólo un creyente para presentarse como un defensor, si se quiere un apologista ilustrado y reflexivo, sin que los sentimientos obnubilen su inteligencia. En segundo término, su cultura, su formación filosófica corresponden al pensamiento tradicional derivado del antiguo to-mismo, que es, por otra parte, la filosofía dentro de la cual se desenvuelve la explicación y demostración de las verdades reveladas. Sin embargo, Estrada no tiene una pertenencia exclusiva y cerrada a esa filosofía, ya que su curiosidad lo ha llevado a lecturas de autores modernos, entre los cuales se destacan los españoles y los franceses. Conoce muy bien a quien rinde tributo de homenaje en las páginas finales del *Génesis de nuestra raza*, Jaime Balmes, pero tiene la particularidad de no haberse quedado sólo en él. Sus lecturas se han ampliado a los campos de los últimos aportes derivados de las ciencias, todo lo cual hace que sea un representante lúcido y bien formado de una cultura que no quiere quedarse en el pasado, pero tampoco admitir sin discriminar, todo lo nuevo que se viene generando en el mundo europeo.

Mientras las ideas de Minelli representan, en pequeña escala es cierto, una ruptura con el pasado y un modo distinto de pensar y entender el hombre y el mundo, Estrada le sale al paso para mostrar lo endeble e infundado de esa posición intelectual y lo perturbador de tales ideas y, por lo mismo, afirmando lo valioso de la herencia recibida y lo conciliable de la misma con la modernidad. El suyo es un esfuerzo de conciliador, pero lo es también de afirmación para demostrar que es posible adscribirse a la fe religiosa, aceptar la revelación, admitir a Cristo como Salvador y Redentor y, a la vez, lograr la felicidad terrena, hacer del hombre un ser libre, vivir una democracia, practicar la fraternidad.

El tema político, los hombres viviendo en sociedad, es el que preocupa a este joven escritor, pero con la comprensión de que lo político envuelve, en el fondo inevitablemente siempre, una cuestión teológica. Por ello repite: "Eduquemos los pueblos en la fe, doctor Minelli, dejémosles la conciencia de su altísimo origen, de

su fraternidad originaria, de la naturaleza de su espíritu y la inmortalidad de su alma; dejémosle temer la justicia de un Dios que produce diluvios y a la luz de esas verdades, los veremos levantarse gigantes y habremos comprendido la teoría del mundo político, que se encierra en los secretos y en los misterios del mundo moral". Para él hay un solo punto vital, la revelación, la Biblia, única clave que nos hará descifrar todos los enigmas de los siglos.³²

Minelli y Estrada simbolizan las dos líneas en pugna por formar la conciencia nacional en la etapa de grandes cambios que se inician en la segunda mitad del siglo XIX. Entender ambas corrientes opuestas es comprender el debate en la formación de la Argentina moderna que se plasma en esos cincuenta años.

Néstor Tomás Auza

32. *Ibidem*, p. 80.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Fernández Lois, Abel H. A., *La cristología en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro*, Pontificia Universitas Lateranensis–Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1998. 429 páginas.

La obra cuya recensión nos ocupa corresponde a la tesis doctoral en Teología y Ciencias Patristicas presentada por el P. Abel Fernández Lois en el Instituto Patristico Augustinianum de Roma.

El trabajo elegido es sumamente interesante; se trata de un estudio comparativo de dos cristologías que tuvieron gran trascendencia en la teología cristiana del siglo V: La cristología subyacente en los Comentarios al profeta Isaías del patriarca Cirilo de Alejandría y del obispo Teodoreto de Ciro.

Los autores elegidos, y que constituyen el objeto del trabajo, fueron sumamente importantes para la teología y particularmente para la cristología pre-nicena y pos-nicena.

Cirilo, nacido en Alejandría entre el 370 y el 380 ha sido considerado el representante máximo de la teología del logos-sarx. En esta teología, si bien se preserva la integridad de cada naturaleza en Cristo (la humana y la divina), se

tiende a resaltar la preeminencia de la naturaleza divina, de la cual la humana es como un simple instrumento pasivo (frecuentemente se recurre a la comparación del cuerpo y el alma: “así como el cuerpo es instrumento del alma, así la humanidad es, en Cristo, instrumento de su divinidad”); la teología ciriliana, por tanto, insiste en el aspecto de la “unión”; es en un solo sujeto que subsisten las características de la humanidad y la divinidad de Jesús. Extremando esta postura, en sí misma correcta, se correría el peligro de desvirtuar la integridad de la naturaleza humana de Cristo. De más está decir que Cirilo es el corifeo de la oposición a la teología antioquena y que la condena en Éfeso (431) del patriarca Nestorio de Constantinopla, mucho tuvo que ver con la propaganda anti-antioquena de Cirilo.

Teodoreto, nombrado obispo de Ciro (pequeña ciudad cercana a Antioquía), nació en Antioquía de Siria hacia el año 393 y tal vez fue discípulo de Nestorio y de Juan de Antioquía; en todo caso, se identifica plenamente con la teología antioquena que tiende a subrayar en Cristo la “distinción” (teología del logos-anthropos) y fue un decidido defensor de Nestorio, avinién-

dose sólo tardíamente a firmar las condenas contra este.

Ambos autores, entre otras obras, se han dedicado desde ópticas un tanto diversas, a la exégesis. Sus comentarios al profeta Isaías ofrecen suficiente material de estudio como para descubrir no sólo el método exegético empleado en los mismos, sino también para estudiar la cristología que subyace en ambas obras y esto es, precisamente, lo que ha hecho Fernández Lois.

En la presentación (pp. 1-5) el autor nos ubica en el status quaestionis sobre la investigación de la exégesis y la cristología de Cirilo y de Teodoreto, además nos anuncia cuál es el aporte original que pretende hacer con su estudio: una confrontación puntual e integral entre ambos comentarios, cosa que hasta el presente no se había hecho. Para ello el autor formula varias preguntas que guían su trabajo de investigación: "¿Las conclusiones de los estudiosos acerca de nuestros autores enfrentados en Éfeso pueden aplicarse también a las obras que fueron escritas fuera del marco de la controversia? ¿Cómo interpretar la evolución cristológica de Cirilo y Teodoreto: se trata de una evolución terminológica, de una concesión doctrinal o de un cambio de enfoque? ¿En qué medida las líneas cristológicas de los comentarios delimitan posiciones diversas, opuestas o complementarias? ¿Cuál es la actitud de nuestros autores, conciliatoria o polémica? ¿La intencionalidad teológica condiciona y define los resultados exegéticos? ¿Cómo se reelabora el patrimonio exegético tradicional frente a los marcados intereses cristoló-

gicos" (pp. 2-3). A lo largo de cinco extensos capítulos (pp. 39-389), el autor va respondiendo estas inquietudes poniendo de relieve una serie de aspectos importantísimos para la recta comprensión del pensamiento de Cirilo y de Teodoreto; entre los más importantes, mencionamos el estudio de la terminología, las técnicas y las opciones exegéticas de ambos autores, los fundamentos trinitarios de la cuestión y los símbolos cristológicos y soteriológicos empleados; particular importancia reviste el estudio de los títulos cristológicos preferidos por Cirilo y Teodoreto "Emmanuel" y "siervo", respectivamente; estos títulos son decisivos porque nos meten de lleno en el misterio y en el "acontecimiento" de Cristo; finalmente, en el capítulo quinto el P. Fernández Lois aborda el tema del dinamismo soteriológico de la controversia: en el siglo V la reflexión sobre las consecuencias salvíficas de una u otra opción cristológica son decisivas y nuestros autores no escapan a la regla.

En las Conclusiones (pp. 391-404), y una vez terminado el minucioso examen llevado a cabo en los cinco capítulos anteriores, el autor nos muestra que las posiciones de Cirilo y Teodoreto no son tan contrapuestas como podría suponerse a priori, una catalogación rígida de ambos autores en las posturas del *logos-sarx* y del *logos-anthropos* no resiste un análisis profundo y sereno. El estudio nos permite también ubicar la cristología de ambos escritores en su ambiente vital: pre-efesino en el caso de Cirilo, pos-controversial en el caso de Teodoreto; asimismo nos permite diferenciar la postura

de estos autores de la de los escritores posteriores, quienes, frecuentemente, tomando pie en uno y otro, han radicalizado las posturas. Por último, el P. Fernández Lois ubica la temática cristológica dentro del contexto soteriológico; para todo ello ha debido analizar las dimensiones metodológicas y teológicas del problema abordado, cuyos resultados nos brinda.

La oportuna inclusión de completos índices de textos isaianos, de comentarios a la obra del profeta, de nombres antiguos y de autores modernos, de términos griegos, temático y general (pp. 405-429) enriquecen grandemente la obra facilitando su consulta.

La bibliografía presentada es completa, pertinente y sumamente enriquecedora (pp. 11-37), facilitando ulteriores clarificaciones y estudios.

La metodología empleada por el autor es correcta y rigurosa, razón por la cual su obra reviste gran valor científico y, seguramente, en el futuro será considerada como un hito en la investigación sobre la cristología de dos de los más grandes exponentes de las cristologías alejandrina y antioquena: Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro.

Ricardo Walter Corleto

Segundo, Juan Luis, *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*. Ediciones Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998. 186 páginas.

Obra inédita al momento de la muerte del autor, es su libro número dieciocho. Se inicia con un prólogo de Elvio Medina Ylla es-

crito para la primera edición uruguayana.

En la intención del autor, esta obra continuaría un derrotero iniciado por dos libros anteriores: *El dogma que libera y ¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?* En la primera defendía, a su modo, el valor y la necesidad de los dogmas y en la segunda planteaba la necesidad de liberarlos de un uso equivocado. Restaba aplicar esos principios a diferentes temas teológicos y el primer tema elegido fue el infierno, objeto de esta obra póstuma.

Pero en el desarrollo de su propia perspectiva, ha querido escribir polemizando con Karl Rahner, quien también se había atrevido a enfrentar este tema olvidado y sepultado en las últimas décadas.

Como menciona Elbio Medina Illa en el prólogo, "la idea del infierno, en la lógica de Segundo, muestra lo que hubiera sido de la vida humana si Dios no hubiera regalado a la humanidad una creación donde el amor está en el origen y le permite al ser humano ser co-constructor de una obra buena. Así el infierno, ayudando a valorar el precioso regalo de Dios, puede convertirse en un elemento interesantísimo de la buena noticia" (12).

En la reflexión, Segundo se expresa a partir de la novela histórica *How far can I go?* del escrito inglés David Lodge, en la que se constata la desaparición del tema del infierno, lo cual, al mismo tiempo que provocó un alivio, "trajo también nuevos problemas" (15), porque, según Juan Luis, "la peor manera de descartar un dogma, si es que ya no se lo tiene por tal o por ser necesario formularlo

de otra manera, es crear el silencio en torno a él sin explicar el por qué" (p. 18). Es precisamente esta frase del autor la que explica la finalidad última de la obra ya que, si bien aparentemente parece defender la necesidad del tema del infierno, lo que en el fondo busca es darle un sentido que permita eficazmente su desaparición.

En un recorrido por la imaginación del Antiguo Testamento, deteniéndose particularmente en la figura del sheol-hades, Segundo se interesa por el libro de la Sabiduría, cautivado por su sobriedad "casi metafísica" con respecto a la vida ultraterrena, aunque constata que el influjo del lenguaje apocalíptico haga que esa sobriedad desaparezca en Mateo.

Sin embargo, destaca que los tormentos que el Nuevo Testamento relaciona con el destino definitivo de los hombres ya no se relacionan con el sheol-hades. La gehena es más bien un lugar terrestre cercano a Jerusalén, porque la apocalíptica judía pensaba que ese valle se convertiría en un estanque de fuego después del juicio final. La expresión "fuego que no se apaga" sería simplemente un simbolismo temporal que resalta la intensidad, como en el simbolismo de los 1000 años de Apocalipsis 20.

Por otra parte, señala el autor que en ningún texto Jesús responde a una pregunta directa sobre la posibilidad del infierno. En los textos donde aparecería el tema, en realidad, se quiere responder a la pregunta: ¿qué es lo que Dios ama y odia en la conducta humana? En ese contexto, afirma Segundo, las "figuras literarias" sobre el infierno cumplen su función significati-

va, indicando la radicalidad del rechazo divino a determinadas conductas, particularmente, como lo muestra Mateo 25, la indiferencia ante el hermano. La aparición del simbolismo del demonio hace notar entonces que se está hablando de "dimensiones absolutas de la existencia humana" (31).

Por eso, comparando Lucas 13 con Mateo 8, destaca cómo Lucas prefiere hablar de una "expulsión", evitando alusiones a los tormentos.

Luego indica que en Pablo y Juan, "los dos grandes teólogos del Nuevo Testamento", el mensaje ya no depende del imaginario infernal típico de Mateo. Pablo reconstruye el mensaje moral y escatológico de Jesús con conceptos y figuras de lenguaje más universales. Particularmente en Romanos 5, lo que se destaca es la victoria universal de la vida sobre la muerte. En referencia a Juan, menciona que la referencia al sarmiento echado al fuego (15, 6) no tiene sentido alegórico y sería un prejuicio teológico aplicarlo al infierno.

Después propone tres criterios hermenéutico-teológicos: en primer lugar, discernir lo que directamente (in recto) se quiere comunicar en los textos, distinguiéndolo de los elementos accesorios. En segundo lugar, advertir que el tratamiento del tema por el Magisterio indica que el infierno "no debe ser considerado como castigo, como algo añadido por Dios a lo que el hombre mismo decidió ser en sus dimensiones finitas. Y, en tercer lugar, en continuidad con el anterior, reconocer que sería una desproporción aplicar una pena de daño infinito a decisiones humanas históricas que nunca pueden tener

esa característica, ya que "ninguna historia humana se construye con una infinita negación de Dios... Y toda historia ocurre en lo finito" (79).

A continuación, partiendo del soneto "No me mueve mi Dios para quererte", se pregunta sobre el lugar del temor en las motivaciones para evitar el pecado. En realidad, responderá esta pregunta en la conclusión del libro, porque aquí más bien retoma los principios hermenéuticos expuestos antes, presenta los llamados "argumentos negativos", contrarios a la posibilidad de la condenación eterna. Básicamente, sintetiza los planteos de Rahner sobre los límites que impone la concupiscencia al ejercicio de la libertad humana, la teología paulina sobre la universalidad real de la Redención, la dificultad de pensar que en el cielo haya una indiferencia total ante la condenación de otros, etcétera.

Luego ofrece los llamados "argumentos positivos", que rondan en torno a mostrar cómo la idea cristiana de infierno en realidad es un simbolismo de profundísimo valor para expresar la seriedad de las opciones del hombre en la historia presente. Y Segundo reconoce la dificultad para encontrar otro simbolismo con tanta fuerza significativa.

La pregunta, ante los textos donde aparece este simbolismo, pasa a ser entonces la siguiente: ¿Cuándo el hombre hace opciones que responden a lo que llamamos infierno? Para Segundo esto muestra la extrema gravedad de los pecados contra el prójimo, de crueldad o de indiferencia, en los cuales se desnaturaliza el ser cristiano.

Pero se detiene especialmente a criticar las teorías de Rahner y Boros sobre la opción fundamental en la muerte, que darían lugar a la posibilidad de "un no total e ilimitado a Dios", con lo que se abriría la posibilidad de un infierno eterno después de la muerte. En esta crítica, Segundo parece no distinguir suficientemente la posición de Rahner de la de Boros y así no hace justicia a la peculiaridad de la visión rahneriana de la muerte.

El desarrollo del pensamiento de Segundo a lo largo de toda la obra no es suficientemente ordenado y a veces da la impresión de que no termina de expresar lo que quiere decir en realidad. El estilo oscila entre una claridad meridiana para ciertas afirmaciones y otras expresiones herméticas, dúbidas o confusas.

Por otra parte, cualquier exégeta actual vería en algunas afirmaciones serios indicios de cierta desactualización.

Por último, digamos que la argumentación de Segundo, que no explota suficientemente la hondura del desarrollo balthasariano sobre el tema, no alcanza para negar la posibilidad de la condenación de alguno, negación que llevaría a sostener la plena certeza de la propia salvación. Pero no se puede negar que la obra es de gran ayuda para situar el tema del infierno en un contexto adecuado, evitando aislarlo del conjunto de las verdades cristianas sobre la vida humana y su relación con Dios.

Victor M. Fernández

Pincherle, Alberto, *Introduzione al cristianesimo antico*. Laterza, Bari, 1998. 255 páginas.

La editorial Laterza pone nuevamente al alcance de los lectores de lengua italiana un clásico manual de divulgación sobre los comienzos del cristianismo, nacido en la década del veinte. Su conocido autor, Alberto Pincherle —docente en Roma y en el Perú—, ha investigado y publicado durante varias décadas temas del llamado cristianismo antiguo, dando lugar a un conocido texto sobre Cristianesimo antico e moderno (1953) y, especialmente, varias obras sobre San Agustín [Sant'Agostino di Ippona (1930), La formazione teologica di S. Agostino (1947) y más recientemente la Vita di Sant'Agostino (1988)].

Estos antecedentes le valorizan como un historiador adecuado para emprender una síntesis o introducción sobre los orígenes históricos del cristianismo.

En cuanto a su contenido, el libro comienza por un análisis sintético del Antiguo Testamento como base para estudiar el ambiente palestinese, el judaísmo de la diáspora y las diversas sectas del siglo I.

El autor omite el estudio de Jesús y su prédica, para ocuparse de la primitiva comunidad en Jerusalén y el papel misional de san Pablo, previo a un cuidadoso —y algo superado— análisis de la formación del Nuevo Testamento.

De acuerdo con la estructura tradicional —marcada por Fliche-Martin y otros clásicos— Pincherle estudia luego la vida de las primeras comunidades y el desarrollo teológico, a través del gnosti-

cismo y los apologistas. Capítulos aparte merecen los problemas cristológicos y trinitarios, como también las persecuciones, en un esquema muy superado.

El arrianismo, concorde con su importancia, es tema de otro capítulo, previo a los padres capadocios y a los movimientos ascéticos en Oriente y en Occidente.

Sin lugar a dudas, los capítulos dedicados a san Ambrosio, Dámaso, san Jerónimo y especialmente a san Agustín conforman el meollo de esta breve obra, que concluye —tras analizar los Concilios de Éfeso y Calcedonia en sus contextos— con un panorama de la Iglesia en Oriente y Occidente a mitad del siglo quinto.

Una bibliografía actualizada en 1978 completa este texto, en el que realmente los lectores encontrarán una útil —y breve, pero didáctica— introducción al cristianismo antiguo.

Florencio Hubeñak

Viera Urrea, Juan Carlos, *El fenómeno de las sectas. Análisis a partir del Magisterio latinoamericano*, CELAM, Bogotá, 1998. 666 páginas.

La publicación de la tesis de doctorado del P. Urrea, chileno, bajo la dirección de monseñor Dr. Lucio Gera, viene a colmar una laguna de veinte años, desde que en 1978, por iniciativa del difunto cardenal Antonio Quarracino, algunos estudiosos de América Latina fuimos convocados para estudiar el problema del notable aumento de "evangélicos". Fruto de aquellas jornadas fue un volumen,

publicado luego en distintos países y en Argentina en 1989.

Esta tesis trae una esmerada recopilación de documentos de conjunto de las conferencias episcopales y algunos textos de las asambleas del CELAM. El Magisterio de A.L. sobre el tema abarcado no podrá buscarse en la enseñanza de cada obispo (salvo una excepción), sino en textos de conjunto. Tal es la complejidad del asunto y la difícil demarcación conceptual de los términos empleados.

Quien asuma la tarea de leer este enjundioso estudio del P. Urrea llegará a esas conclusiones: resulta prácticamente imposible poder establecer una definición de secta. Los cuarenta años de análisis de los textos de conjunto en A.L. demuestran también que los obispos se han guiado por aquellos que escribieron sobre el tema, muchas veces teólogos o pastores sin objetividad ni conocimiento exacto, y que la temática les ha preocupado relativamente, tanto que en 1994 el obispo Alvaro Ramazzini, de Guatemala, planteó el tema de discontinuar la Sección de Ecumenismo del CELAM por falta de interés de los episcopados.

La realidad que se descubre al leer estos textos de origen tan diverso, aunque de proveniencia episcopal (declaraciones, guías, cartas, etcétera), es que todos los grupos son estudiados de "segunda mano" y los documentos hacen "generalizaciones". El asunto es delicado pues ¿qué diríamos nosotros si nos juzgaran por lo que afirman de la Iglesia Católica nuestros detractores o se quedarán con generalizaciones sobre nuestra fe?

Posiblemente lo más interesante de esta tesis imponente es la

afirmación de la p. 489. "Si bien es cierto que se ha ido dando una evolución, a mi juicio no poseemos una sistematización integral del tema, como lo demostraremos en la parte quinta...". Con humildad, reconoce el autor que no hay propiamente un magisterio episcopal sobre el tema. El autor contribuye a paliar esta deficiencia presentando diversos desafíos pastorales que ayudan a la Iglesia Católica a pensar nuevamente su protagonismo en América Latina. La lectura de una obra como esta provoca el interés teológico por la cuestión ecuménica que el papa Juan Pablo II ha vuelto a poner de relieve en su pontificado y como tema candente al iniciar el tercer milenio cristiano.

Oswaldo D. Santagada.

AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana.* Einaudi, Torino, 1997. 436 páginas.

La bibliografía historiográfica especializada de los últimos años señala un crecimiento notable de los estudios sobre san Francisco de Asís y la orden franciscana. Este detalle no debiera sorprendernos en la medida que parecería obvio que en estos tiempos capitalistas se rescatara al poverello d'Assisi y reapareciera la cuestión de la pobreza franciscana y todos sus complejos matices. Los franciscanos —una vez más— parecerían —por su regla— predestinados a cumplir un papel destacado en el renacimiento de la religiosidad posmoderna.

En este proceso revitalizador debemos ubicar el libro que nos

ocupa, destinado a estudiar, no la vida del santo, sino el curioso —y complejo— desarrollo hagiográfico que tuvo por parte de los cronistas la narración de su vida y actividad durante el primer siglo de formación del fenómeno franciscano.

Este trabajo —nacido en el ambiente franciscano— es una obra colectiva debida a doce historiadores que han asumido la tarea de investigar algún aspecto significativo de los orígenes del franciscanismo.

Una mención de autores y temas nos permitirá una visión bastante exacta del contenido y características de la obra. Grado Giovanni Merlo (*Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*), Giovanni Miccoli (*Gli scritti di Francesco*), Emmanuela Prinziavalli (*Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*), Enrico Menestó (*La questione francescana come problema filologico*), Kraus Krüger (*Un santo da guardare; l'immagine di san Francesco nelle tavole del Duecento*), Luigi Pellegrini (*I quadri e i tempi dell'espansione francescanesimo femminile*), Giovanna Casagrande (*Un ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*), Antonio Rigon (*Frati Minori e società locali*), Attilio Bartoli Langeri (*I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*), Gian Luca Potestá (*Maestri e dottrine nel XI-II secolo*) y Roberto Rusconi (*Dalla questione francescana alla storia*).

Como bien puede observarse la obra permite una completa puesta al día de toda la problemática franciscana, en sus múltiples aspectos, convirtiéndose en una herramienta de trabajo fundamental para todo aquel que desee actuali-

zarse en estos temas enriquecedores de la historia de la Iglesia en el siglo XIII. El libro se completa con una detallada tabla cronológica de todo el siglo XIII y la primera mitad del XIV, como también de una útil bibliografía que agrupa los libros usados en los diferentes trabajos.

Florencio Hubeñak

Páginas sobre Hispanoamérica colonial. Sociedad y cultura, directora Dra. Daisy Rípodas Ardanaz, III, PRHISCO, Buenos Aires, 1996. 160 páginas.

El Programa de Investigaciones sobre Hispanoamérica colonial (PRHISCO), ambicioso proyecto de investigación y publicación patrocinado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), ha publicado ya varias obras dignas de elogio por su alto nivel de investigación.

Entre los principales títulos de esta colección, algunos tienen carácter de estudio; tales son, por ejemplo, los volúmenes titulados *Un ilustrado cristiano bajo la magistratura indiana: Antonio Porlier, Marqués de Bajamar. Viaje de Cádiz a Potosí (1758-1759)*, Buenos Aires, 1992 y *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, 1993, publicados por las doctoras Daisy Rípodas de Ardanaz (directora del programa) y Mónica Patricia Martini, respectivamente. A estos estudios se suman exhaustivos trabajos de relevamiento, entre los que destacamos los de Nelly R. Porro Girardi y Es-

tela R. Barbero, *Lo suntuario en la vida cotidiana del Buenos Aires virreinal: de lo material a lo espiritual*, Buenos Aires, 1994; Ana María Martínez de Sánchez, Luis María Calvo, Luisa A. Miller Astrada / María Esther del Rey Y del Moral y Noemí del Carmen Bistué, *Imaginería y piedad privada en el Interior del Virreinato rioplatense, con estudio preliminar de Daisy Rípodas de Ardanaz sobre Las imágenes y su culto*, Buenos Aires, 1996. La doctora Rípodas de Ardanaz ha encarado también la edición crítica de otras obras tales como *La biblioteca porteña del obispo Azamor y Ramírez (1788-1796)*, Buenos Aires, 1994.

A los títulos antes mencionados se ha sumado, desde 1994, la publicación de una colección denominada "Páginas sobre Hispanoamérica colonial". Sociedad y cultura, que cuenta ya con tres pequeños volúmenes. Como ya se ha hecho habitual en esta serie, cada número cuenta con tres secciones que se titulan: "Investigaciones", "Métodos y Balances" y "Documentos".

En el volumen que ahora presentamos, el tercero, la sección "Investigaciones" cuenta con tres interesantes estudios; el primero, salido de la pluma de Ana María Martínez de Sánchez lleva por título *La Orden de la Merced de Redención de Cautivos en Córdoba del Tucumán: sus cofradías y la Tercera*; la doctora Mónica Martini nos ofrece un trabajo titulado *Los suscriptores del Telégrafo Mercantil, primer periódico impreso en Buenos Aires*; finalmente, la doctora Rípodas de Ardanaz ha estudiado el tema de La alego-

ría del Perú: de la portada de un libro a un arco triunfal madrileño (1630-1649). Como se desprende de los mismos títulos de los trabajos publicados, no existe entre ellos un hilo conductor; los mismos difieren tanto por la temática abordada, cuanto por la ubicación espacio-temporal de los aspectos estudiados. De intento renunciamos a dar cuenta detallada de estudios a la vez tan específicos e interesantes como dispares. Tan sólo queríamos destacar el aporte que significa para el conocimiento de la religiosidad popular y, más específicamente, de la religiosidad popular cordobesa, el trabajo de Ana María Martínez Sánchez: *En el período y el lugar estudiados, la orden mercedaria se encontraba en un momento de apogeo; testimonio de ello es la vitalidad de las formas de asociación laical, tanto masculinas como femeninas, que, por esas fechas promovía el convento cordobés: la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced, la Cofradía de San Pedro Nolasco y la Tercera Orden de Penitencia. Con sus fiestas, su configuración institucional y sus prácticas devocionales tuvieron un fuerte impacto social y –dentro del espíritu mercedario– contribuyeron grandemente a propagar la fe, fomentar las virtudes, moderar las costumbres y promover las obras de caridad en el ambiente cordobés.*

En la sección "Métodos y Balances", María Ximena Senatore y Andrés Zarankin nos ofrecen un trabajo de reflexión sobre: *Perspectivas metodológicas en Arqueología Histórica: reflexiones sobre la utilización de la evidencia docu-*

mental y una Reseña crítica sobre Arqueología Histórica colonial en Argentina.

La sección "Documentos" se cierra con la edición, acompañada de una Noticia preliminar a cargo de

Daisy Rípodas de Ardanaz, de los Textos satíricos en torno al "Romance heroico de la reconquista de Buenos Aires" de Pantaleón Rivarola.

Ricardo Walter Corleto