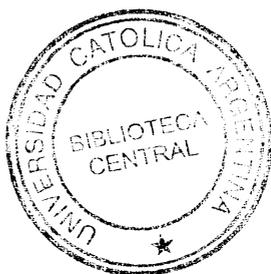


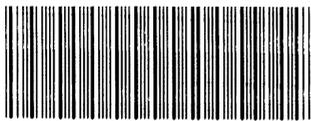
revista TEOLOGÍA



Tomo XL • N° 77 • Año 2001: 1° semestre / Tomo XLI • N° 78 • Año 2001: 2° semestre



UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000033851



Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

José Cubas 3543 - Buenos Aires - República Argentina

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo XLI • N° 78 • Año 2001: 2° semestre

SUMARIO

Carlos Galli:

- El servicio de la Iglesia al intercambio entre
Europa y América Latina. Una aproximación
teológico-pastoral latinoamericana 105

Víctor M. Fernández:

- La amistad con Dios y la materia:
dimensión corpórea y cósmica de la gracia 155

Oscar H. Beltrán:

- El principio antrópico y la interpretación
teleológica del universo 169

Ernesto R. Salvia:

- La primera división parroquial en la ciudad
de Buenos Aires, 1769 209

Crónica de la Facultad 2001 239

Notas bibliográficas 247

Libros recibidos 253

CARLOS M. GALLI

EL SERVICIO DE LA IGLESIA AL INTERCAMBIO ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA

NOTA PREVIA

Del 12 al 14 de mayo se realizó en El Escorial, España, una reunión entre representantes de iglesias de Europa y América Latina, convocada por la *Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE)*, el *Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)* y la *Conferencia Episcopal Española (CEE)*. Entre los 140 participantes se encontraban obispos de 17 episcopados europeos, los presidentes de las 22 conferencias latinoamericanas y presbíteros y laicos con importantes funciones en sus iglesias, en sus países y en instituciones internacionales. El tema de la reunión fue *América Latina y la Unión Europea. Juntos por el bien común universal. Contribución de la Iglesia*. Además de la reflexión compartida en exposiciones, diálogos y talleres, el encuentro dejó dos frutos.

Uno, de carácter circunstancial, fue el Mensaje titulado *Encuentro de dos mundos. Por una sociedad global humanizadora y solidaria*, que fue enviado a los jefes de Estado y de Gobierno que se encontrarían tres días después en Madrid para la *II Cumbre de la Unión Europea, América Latina y el Caribe*. Este Mensaje, precedido de una carta personal, no pretendió abarcar todos los temas de las relaciones bilaterales sino que se articuló en 32 puntos que cubrieron los cuatro temas de esa Cumbre: derechos humanos, democracia y seguridad; naciones, integración regional y globalización; equidad social y desarrollo sostenible; diversidad cultural en la sociedad de información.¹ Una propuesta, hecha al final de la reu-

1. El texto se puede leer en la página: http://www.celam.org/secre_general/AL_unioneuropea.htm.

nión por el presidente del CELAM, Mons. Jorge Jiménez Carvajal, ha dado otro fruto, en este caso de naturaleza estable: la creación de un *ámbito institucional de intercambio permanente* entre los organismos episcopales de ambas regiones.

El Congreso tuvo *seis ponencias generales* que abarcaron aspectos históricos, culturales, políticos, sociales, económicos, religiosos y pastorales relativos a ambas comunidades continentales en el marco de los actuales procesos de regionalización y mundialización. Cinco de las conferencias estuvieron a cargo, respectivamente, de P. Aylwin Azócar, ex-presidente de Chile; A. Guterres, ex-primer ministro de Portugal; G. Escobar Herrán, embajador de Colombia ante la Santa Sede y profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana; J. Raga Gil, miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales; Cardenal O. Rodríguez Maradiaga, arzobispo de Tegucigalpa, Honduras y ex-presidente del CELAM. A mí me fue encomendada la tarea de desarrollar la única exposición de contenido teológico, bajo el nombre: *El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina*. Expuse una extensa reflexión que articulé en cinco partes o capítulos y que resumí en treinta y tres enunciados o proposiciones, que constituyen las diferentes secciones y los distintos puntos del trabajo que se publica completo a continuación.

Vivimos momentos muy difíciles en nuestro país, en el MERCOSUR, en América Latina y en el mundo. *Los argentinos debemos asumir los desafíos de reconstruir nuestra nación y construir nuestra región en el cono sur de América teniendo un horizonte universal. En ese marco hay que fomentar la comunión entre los pueblos de los dos continentes. Este ensayo, que parte de ciertos fundamentos teológicos y concluye con algunas propuestas pastorales, desea contribuir a una reflexión abierta sobre procesos históricos en curso que llevan a repensar la misión del pueblo de Dios en el mundo.*

CARLOS MARÍA GALLI
SANTA ROSA DE LIMA
30/8/2002

Sumario. Títulos y proposiciones

A. Introducción: el horizonte del “admirable intercambio”

1. La relación entre la Iglesia y los pueblos es un “admirable intercambio”
2. La Iglesia realiza y anima “una inmensa corriente de intercambios”

B. Fundamento: la misión de la Iglesia como sacramento universal de comunión

3. La Iglesia es sacramento universal de salvación, o sea, sacramento universal de la comunión salvífica de los hombres con Dios, y de los hombres y los pueblos entre sí
4. La comunión católica del pueblo de Dios integra en una unidad universal las diversidades particulares tanto de las iglesias como de las culturas
5. Hay convergencia y reciprocidad entre catolicidad eclesial y universalidad secular
6. El “universal católico” puede ayudar a integrar universalidad y particularidad
7. La Iglesia debe ser “la casa y la escuela de comunión” para todos
8. El pueblo de Dios anima los intercambios para formar la familia universal
9. La Iglesia impulsa la globalización de la solidaridad y la solidaridad global
10. El Colegio episcopal, con su Cabeza, sirve a la unidad eclesial y la paz mundial

C. Apoyo: la comunicación de bienes entre nuestras iglesias particulares

11. La catolicidad de la Iglesia realiza la bipolaridad entre lo universal y lo particular
12. La Iglesia es el único pueblo de Dios presente en las naciones y los continentes
13. El pueblo de Dios tiene un rostro peculiar en los distintos pueblos y continentes
14. La comunión eclesial se realiza por la comunicación entre las iglesias particulares
15. Nuestras iglesias particulares están cultivando vínculos de comunión fraterna

1. Documentos americanos: MD *Medellín*; DP *Puebla*; SD *Santo Domingo*; EIA *Ec-
clesia in America*; SALin *Lineamenta* y SAILab *Instrumentum Laboris* (Sínodo para
América); OR *L'Osservatore Romano* en lengua española.

EL SERVICIO DE LA IGLESIA AL INTERCAMBIO ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA

Una aproximación teológico-pastoral latinoamericana

COMECE - CELAM - CEE
América Latina y la Unión Europea

* * *

En el programa del Congreso se me ha pedido una ponencia de *contenido teológico-pastoral sobre la contribución de la Iglesia a las relaciones entre ambos continentes*. La he aceptado “con temor y temblor” por la importancia del tema, la jerarquía de los participantes y el poco tiempo disponible para prepararla, siendo difícil lograr una reflexión específica y una formulación sintética. La asumo con alegría y la ofrezco sólo como una *aproximación* que ayude al diálogo para servir al pueblo de Dios en Europa y América Latina.

La Iglesia “*existe para evangelizar*” (EN 14).¹ En esta etapa (NMI 1) asume la nueva evangelización de los dos continentes (ChL 34; RMI 33) comunicando a Jesucristo (NMI 29) para llevar a los hombres a la comunión con el Padre y los hermanos en el Espíritu. Su “solicitud por el hombre” es un “elemento esencial de su misión” (RH 15), e incluye su *servicio* al desarrollo, la justicia y la unidad, procurando el “bien común universal” (GS 84). Por eso el título es: “El *servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina*”. Sólo una *Ecclesia forma servi* puede ser una *Ecclesia anima mundi*.

Planteo el *servicio eclesial al “intercambio” para la comunión entre*

los continentes, partiendo de vínculos existentes, considerando carencias actuales y buscando nuevas realizaciones, sin optimismo ni pesimismo, sino con el realismo de la esperanza cristiana. Este intercambio incumbe a los que vivimos en Europa y América Latina, a los responsables de sus instituciones, al cristianismo por su fuerte arraigo histórico y a la Iglesia Católica en especial, que es la más numerosa en América y Europa. De América Latina se puede decir lo dicho de Europa: “el cristianismo ha sido en nuestro continente *un factor primario de unidad entre los pueblos y las culturas, y de promoción integral del hombre y de sus derechos*”.² Y, si “el *mayor don que ha recibido América es su fe*” (EIA 14), la fe cristiana es “*el don más grande de América Latina*”. Esta fe –y parte de nuestra cultura– fue recibida de Europa desde 1492, fundando los vínculos espirituales entre los continentes. De Europa se puede decir lo dicho de América: “*el don más grande de Europa es su fe*”, o decir, ante su actual crisis de fe, que “*la herencia más grande de Europa es su fe*”. *Los hijos, hoy hermanos, pedimos a los padres que sigan viviendo con alegría la fe que nos dieron, para que juntos encontremos en nuestro “cristocentrismo trinitario” un potencial que promueva la dignidad humana y la comunión universal.*

Esta relación tiene cinco partes. En cada una enuncio proposiciones con fundamentos teológicos y proyecciones pastorales. La introducción sitúa en el horizonte del intercambio (A), para ir a uno de sus fundamentos: la Iglesia como sacramento universal de comunión (B), y explicitar uno de sus puntos de apoyo: la comunicación entre las iglesias particulares (C); desde allí se analiza el servicio eclesial a la unidad de y entre los continentes (D), y se perfila el desafío de mayores intercambios entre Europa y América Latina (E).

Fijaré algunos principios teológicos que puedan sustentar grandes líneas pastorales para que la Iglesia, como vínculo de comunión, sirva al intercambio intercontinental. La clave del “intercambio” puede interesar a pastores de la Iglesia y a dirigentes de la sociedad. Nos interesa a los presentes, cuando asumimos que un desafío que se intensifica en el nuevo mi-

2. JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa de clausura de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos*, 23/10/1999, n. 5, OR 29/10/1999, 9.

3. Se puede ver C. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio. Exploración inicial de un sugestivo lenguaje conciliar”, en M. ECKHOLT - J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el Intercambio Cultural latinoamericano-alemán en sus 30 años*, Talca, Universidad del Maule, 1999, 191-208.

4. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, Johannes, Einsiedeln, 1978, 218-225.

lenio es hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión para todos (NMI 43).

I. Introducción: el horizonte del “admirable intercambio”

1. La relación entre la Iglesia y los pueblos es un “admirable intercambio”

La categoría “intercambio” permite pensar a los sujetos históricos –la Iglesia y los pueblos– en un proceso de enriquecimiento mutuo.³ Designa un aspecto de la Encarnación del Hijo de Dios. Desde el Concilio Vaticano II se revela fecunda para pensar el misterio de la Iglesia y su relación con el mundo, que también es un “misterio” (GS 40c).

El maravilloso intercambio de Cristo es fuente del intercambio eclesial. La fórmula *admirabile commercium* expresa la comunicación de lo divino y lo humano en la Persona divina de Cristo.⁴ Las propiedades de sus naturalezas se “intercambian” en su única Persona. En la subsistencia personal del Verbo encarnado lo humano es asumido, purificado y elevado por lo divino; lo divino es transmitido, manifestado o reflejado por lo humano. En el Hombre-Dios lo humano es recibido por lo divino y lo divino es donado a lo humano.

La Iglesia, constituida a imagen del Verbo encarnado (LG 8a), guarda una doble analogía con ese intercambio singular: si lo divino y lo humano se unen en su constitución interior (SC 2), lo eclesial y lo secular se intercomunican en su relación al mundo (GS 44a). El pueblo de Dios puede entender y vivir esta doble dimensión de la analogía eclesiológica de la encarnación bajo la forma del intercambio. Así como la humanidad de Jesús se potencia al radicarse en la Persona del Verbo, así también, lo humano –el conjunto de bienes culturales que integra lo secular o temporal– es asumido, purificado y elevado, sin perder su autonomía, en el encuentro con el don salvífico de Cristo en la Iglesia.

El Vaticano II asume el lenguaje del intercambio desde la *catolicidad*

5. Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Paris, Cerf, 1951, 59.

6. Sobre la inculturación como intercambio en Juan Pablo II, cf. H. CARRIER, *Évangile et Cultures. De Léon XIII a Jean Paul II*, Paris, Librairie Editrice Vaticana - Médias-paul, 1987, 145-149 y 202-205.

7. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología IV 2*, Madrid, Cete, 1985, 26.

(LG 13a) para referirse a lo que el pueblo de Dios recibe de los pueblos (LG 13b) y a la comunicación de bienes entre las iglesias particulares (LG 13c, 23a). Lo retoma al tratar la misión, indicando que, a semejanza de la economía de la Encarnación, las iglesias particulares asumen en *admirable intercambio* (*admirabile commercium*) las riquezas de los pueblos (AG 22a) y las comparten en cada ámbito sociocultural (AG 22b). Lo aprovecha al enseñar que el diálogo Iglesia-Mundo es un *mutuo intercambio* y una *mutua ayuda* (GS 40d), y que la adaptación promueve un *vivo intercambio* (*vivum commercium*) entre Iglesia y culturas (GS 44b). Lo emplea al referirse a la cultura, tanto para indicar los intercambios culturales (GS 56b), como para pensar la relación *Iglesia-cultura(s)* (GS 57-58), precisándola como una comunión que comporta un enriquecimiento mutuo (GS 58c).

El lenguaje del intercambio se inserta en el marco teológico de la relación entre el pueblo de Dios y las culturas, que se concreta en las iglesias particulares. Hay varios niveles interconectados del *admirabile commercium* entre la Iglesia y los pueblos. Este se da:

- entre la Iglesia y la/s cultura/s (LG 13b, 17; GS 40d, 44b, 58c; AG 11b, 22a);
- entre los miembros de la Iglesia en sus estadios peregrino y celestial (LG 7c, 37d, 49);
- entre los dones de las iglesias particulares inculturadas- (LG 13c, 23a; AG 11b, 13b);
- entre los bienes de los pueblos seculares (GS 44b, 54, 56b; AG 9b, 22a).

2. La Iglesia realiza y anima “una inmensa corriente de intercambios”

La Iglesia realiza y anima “una inmensa corriente de intercambios espirituales”.⁵ Una eclesiología dinámica, centrada en la misión, considera el intercambio que se realiza entre el pueblo de Dios y el mundo. La inculturación incluye un intercambio recíproco porque es la “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (SA 21).⁶ “En la evangelización de la cultura y en la inculturación del Evangelio se produce un misterioso intercambio”.⁷ Este intercambio se realiza en los intercambios entre las iglesias y

8. P. CODA, “La vicenda della cultura europea: le tappe, le sfide, le promesse. Una chiave di lettura storico-teologica”, *Nuova Umanità* 73 (1991) 25.

anima el intercambio entre los pueblos.

Estos intercambios producen dinámicamente la unión dialéctica entre el pueblo de Dios y el mundo, salvando la unidad en la distinción y la distinción en la unidad. Una eclesiología marcada por la evangelización, la inculturación y el intercambio se resume así:

a semejanza de la economía de la Encarnación (ad instar oeconomiae Incarnationis), las iglesias nuevas [...] asumen en 'admirable intercambio' (in admirabile commercium assumunt) todas las riquezas de las naciones (omnes divitias nationum) (AG 22a).

Una novedad del Vaticano II ha sido enseñar no sólo lo que la Iglesia "da" a las culturas, sino también lo que ella "recibe" del mundo, gracias a una auténtica reciprocidad (GS 40-45). Las historias de Europa y de América muestran la interacción recíproca entre la Iglesia y el mundo. Este enfoque permite interpretar los vínculos entre la fe cristiana y las sociedades europeas y latinoamericanas como "una relación de reciprocidad".⁹ El pueblo de Dios, por ese mutuo dar y recibir, puede recapitular la herencia de las naciones, buscar una comunión de las diferencias y expresar la tradición en nuevas culturas. En este horizonte, puede y debe animar muchos intercambios en pro de la unidad humana. *El intercambio tiene uno de sus fundamentos en la eclesiología de comunión.*

II. Fundamento: misión de la Iglesia como sacramento universal de comunión

3. *La Iglesia es sacramento universal de salvación, o sea, sacramento universal de la comunión salvífica de los hombres con Dios, y de los hombres y los pueblos entre sí*

La misión salvífica del pueblo de Dios, conforme a su naturaleza católica, realiza sacramentalmente la unión de los hombres con Dios y en-

9. P. EYT, *Universel rationnel et universel catholique*, en G. GEFRE, *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, 161-176.

10. Y. CONGAR, "Romanité et Catholicité", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987) 189.

tre sí en el Espíritu de Cristo. El gran don que el pueblo mesiánico comunica a los hombres es la "plenitud" del Salvador y de la salvación. Con esa finalidad, la Iglesia orienta el conjunto de los intercambios que realiza y anima hacia su unidad universal. En tiempos de "mundialización", está llamada a ser *sacramento de la unidad escatológica entre los pueblos y culturas*. Sólo un pueblo verdaderamente universal puede inspirar los intercambios según el criterio de *totalidad* propio del "universal católico".⁹ *Un fundamento del servicio que la Iglesia presta al intercambio entre las naciones de los continentes está en que ella es "como un sacramento... de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1).*

4. *La comunión católica del pueblo de Dios integra en una unidad universal las diversidades particulares tanto de las iglesias como de las culturas*

La comunión católica del pueblo de Dios (LG 13a) integra en una unidad universal las diversidades de iglesias (LG 13c) y culturas (LG 13b). La catolicidad es una propiedad esencial que mueve a la Iglesia a *alcanzar a todo el hombre y a todos los hombres*. La universalidad se despliega para llegar "hasta los confines del mundo" (Hech 1, 8) y "hasta el fin de los tiempos" (Mt 28, 20). Esto funda el desarrollo histórico de la catolicidad, motiva la comunicación entre iglesias, exige el arraigo geocultural del pueblo de Dios y busca incorporar las riquezas de los pueblos. Al asumir las culturas, la Iglesia se hace *efectivamente* más universal. Siendo "católica desde siempre, en el sentido dogmático de la palabra, ella deviene más plenamente Iglesia mundial, Iglesia de los pueblos".¹⁰

El pueblo de Dios, al asumir las riquezas de las culturas en las igle-

11. JUAN PABLO II, *Alocución a los cardenales y prebostes de la curia romana*, 21/12/1984, OR 30/12/1984, 3. En esta línea ver el autorizado comentario de G. PHILIPS en *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder, 1968, t. I, 164-165: "La Catholica está dirigida a todos los pueblos y a todos los tiempos, respetando con todas las diversas maneras de ser y asegurando así un intercambio enriquecedor".

12. JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general del 27/9/1989*, OR 1/10/1989, 3: "La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida *unidad*, y de otra, una '*pluralidad*' y una '*diversificación*', que no obstaculizan la unidad sino que le confieren en cambio el carácter de *comunión*".

13. J. M. LUSTIGER, "La Iglesia, experta en mundialización", *Communio* (Argentina) 7/2 (2000) 5-9.

sias particulares, se vuelve factor “indirecto” de comunicación entre las naciones. *El intercambio de dones entre iglesias inculturadas fomenta la comunicación entre los pueblos.* Al comentar la doctrina sobre la catolicidad del pueblo de Dios de LG 13, un número muy bello de la última redacción de la Constitución y fruto de la misma experiencia conciliar, el Papa dijo que

*propone una tesis fundamental de la eclesiología católica [...] se presenta a la Iglesia universal como una comunión de iglesias particulares e indirectamente como una comunión de naciones, lenguas y culturas. Cada una de ellas aporta sus dones al conjunto.*¹¹

El *universal católico* –forma “católica” de lo universal– incluye un entramado de dialécticas que conjuga de modo superador principios contrarios: lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo universal y lo particular. La *plenitud católica*, que realiza la unidad idéntica y universal en la multiplicidad diversa y particular, procede tanto de Dios, que en su unidad alberga la pluralidad, como del hombre, que en su pluralidad tiende a la unidad. En la catolicidad, la identidad de la verdadera fe, que identifica a la Iglesia universal, se conjuga con la lógica humana de la particularización, diferenciación y multiplicación, porque cada uno es un sujeto original, que con su diferencia desea integrar la totalidad.¹²

5. *Convergencia y reciprocidad entre catolicidad eclesial y universalidad secular*

El mundo se encuentra en camino hacia la integración universal desde el inicio de la Modernidad y la irrupción de América en la historia. La *globalización* es un proceso multidimensional que acelera la *unificación del mundo en el espacio y el tiempo.* La Iglesia, *experta en humanidad y*

14. C. GALLI, “Catolicidad y mundialización. A propósito del Sínodo para América”, *Criterio* 2205/6 (1997) 608-614.

15. P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las culturas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1976, 315.

16. Tomo la expresión de J. LABARRIERE, *L'unité plurielle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 64 y 72.

17. P. HÜNERMANN, “¿Globalización en la Iglesia?”, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 1 (1999) 92.

mundialidad,¹³ es teológicamente católica y sociológicamente más universal, por estar implantada en todos los continentes. Siendo desde hace siglos una “comunidad religiosa mundializada”, tiene delante, por primera vez, *al mundo entero en la totalidad de su devenir.* Si a nivel secular hay que conciliar la unidad del mundo y la diversidad de culturas; a nivel eclesial toca discernir la relación entre la catolicidad íntegra y universal de la fe (CEC 830) y la unificación mundial. Un discernimiento lúcido incluye la valoración *positiva* de esta *convergencia* entre catolicidad y mundialización y la *distancia crítica* que mantiene unidad en la distinción y distinción en la unidad.¹⁴

*Esta correspondencia analógica exige descubrir el vínculo recíproco por el cual la mundialidad puede ayudar a realizar la catolicidad, y la catolicidad ayuda a realizar la mundialidad.*¹⁵ Un mayor sentido de la universalidad humana favorece la catolicidad de la Iglesia, y el “*sentido católico*” ayuda a promover la comunidad universal de los pueblos. El aporte “católico” puede servir al equilibrio entre la unidad universal y las diversidades particulares. Un país, una región, un continente y el mundo son, cada uno a su modo, una *unidad plural*.¹⁶ La Iglesia, unidad plural original por su constitución teológica, su dimensión universal –a diferencia de otras religiones, determinadas por sus culturas particulares– y su experiencia histórica, puede iluminar esta transición hacia una sociedad global. Puede hacerlo la Iglesia Católica, que en el Concilio “ha reinterpretado la universalidad originaria de su misión en vistas de la situación global de la humanidad”.¹⁷

6. *El “universal católico” puede ayudar a integrar universalidad y particularidad*

El pueblo de Dios afirma *su original lógica del intercambio universal inspirada en el universal católico, ante pretensiones contrarias del universalismo abstracto moderno y del particularismo fragmentario postmo-*

18. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 9-20.

19. J. J. SEBRELI, *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991, 333-349.

20. P. RICOEUR, “Civilización universal y culturas nacionales”, *Ética y Cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 43-56; “El cristianismo y el sentido de la historia”, *Política, sociedad e historicidad*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 99-114.

dero. Por un lado, ante la crítica ilustrada que impugna su particularidad histórica y le niega la universalidad de la razón; por el otro, ante la coexistencia lúdica de particularidades autónomas que rechazan lo universal como totalitario. Ambas posturas alimentan el debate acerca de *la unidad y la pluralidad* en la cultura y la historia. Mientras hay procesos opuestos de *globalización y fragmentación*, disputan cierta postmodernidad desencantada, que liquida la posibilidad de “una” cultura humana y “una” historia universal, sumando “muchas” historias particulares, privadas y cotidianas,¹⁸ y cierta modernidad obstinada que todavía postula “una” historia guiada por la ilustración de la razón y el progreso de la libertad.¹⁹ La universalidad debe incorporar las particularidades cuando “la colectividad humana corre en bloque una misma suerte, y ya no se diversifica en varias historias separadas” (GS 5c). La globalización revela la *interdependencia* entre todos los ámbitos, de lo local a lo mundial.

La Iglesia debe aportar una visión *teológica* de la historia que conjugue tres niveles. El de *la civilización universal* con los instrumentos científicos y tecnológicos del desarrollo, cada vez más global; y el de *las culturas particulares* con su acervo de creencias, símbolos, costumbres, ritos y lenguajes. Si el progreso lineal abarca lo instrumental con logros acumulativos y difusión mundial, como la televisión y la informática, formando “una” historia de la civilización, el plano de las culturas, unidades de memoria y de proyecto, de fines y valores, tiene la marca de lo “plural”. *La historia es una en su progreso racional y múltiple en su dramática cultural*. La fe discierne además el plano del “misterio” de la historia, centrada en Cristo, unificada por su fin escatológico, que le da su último sentido y que funda la esperanza del pueblo de Dios peregrino y universal.²⁰

7. *La Iglesia debe ser “la casa y la escuela de comunión” para todos*

21. G. ALBERIGO, “L’Europe et les autres continents”, en ASSOCIATION EUROPÉENNE DES THÉOLOGUEUX CATHOLIQUES, *La Nouvelle Europe. Défi à l’Église et à la théologie*, Paris, Cerf, 1994, 69-87, especialmente 85-87.

22. JUAN PABLO II, “Discurso a los obispos argentinos”, 12/6/1982, n. 5: “El pueblo de Dios, precisamente porque es ‘unidad en la variedad’, ‘comunidad’ de hombres y pueblos diversos, que no pierden su ‘diversidad’, aparece como presagio y figura; más aún, como germen y principio vital de la paz universal [...] lo que acontece en el pueblo de Dios sirve de base para que se cree lo mismo entre los hombres” (cf. EQUIPO PAULINO, *Juan Pablo II en la Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1982, 63).

Como *sacramento de unidad universal* la Iglesia debe ser casa y escuela de comunión, para infundir un estilo “católico” de vivir y convivir. Este estilo comunional conjuga la dialéctica entre la parte y el todo, sea como presencia del todo en la parte (*totum in parte*), sea como referencia de la parte al todo (*pars pro toto*). *El todo está en la parte* si cada comunidad manifiesta originalmente la riqueza común de la humanidad. *La parte es para el todo* si cada uno actúa en función del bien común universal. Esta dialéctica, para ser fecunda, exige excluir la falsa universalidad –nivela-ción y uniformidad (DP 427)– que hay cuando un particular se impone de modo imperial, debilitando a otros y sin respetar las diferencias.²¹ Ninguna nación ni continente debe pretender ese “destino manifiesto”.

La Iglesia, en cuanto *comunión católica*, debe favorecer intercambios entre los pueblos, sobre todo si tienen vínculos de origen, tradición, vecindad o cooperación. Como sacramento universal de comunión tiene la misión de *fomentar el intercambio a nivel universal*. La sacramentalidad histórica del pueblo de Dios debe promover el diálogo entre las culturas y la justicia entre los estados, buscando la unidad internacional y la paz mundial. La catolicidad cualifica el intercambio de la Iglesia con el mundo a todo nivel.

El pueblo de Dios debe ser modelo para el mundo. Siendo comunión de hombres y pueblos diversos, unidos en la misma fe universal, pero mediada por vínculos interculturales, debe ser sacramento, signo e instrumento de la unión de toda la familia humana.²²

8. *El pueblo de Dios anima los intercambios para formar la familia universal*

El pueblo de Dios presta un servicio al *intercambio de los pueblos entre sí*. Si estos se comunican desde su propia subjetividad histórica, la Iglesia, desde su naturaleza trinitaria, cristológica y salvífica, ha de impulsar toda comunicación hacia la unidad. El mundo debe ser una “familia de pueblos” (GS 46a) o “familia de naciones” (CA 52). Las comunidades nacionales e internacionales forman la “universal familia humana” (GS 77a).

23. H. CARRIER, *Lexique de la Culture*, Tournai, Desclée, 1992, 9-13 y 135-136.

24. V. A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, 115.

25. C. MARTINI, “Globalización en solidaridad”, *Criterio* (Argentina) 2232 (1999) 19.

Los crecientes intercambios culturales (*GS 56b: frequentiora culturarum commercia*) hacen que las sociedades se comuniquen sus riquezas (*GS 54: inter varias gentes societatisque coetus commercia thesauros diversarum culturae*). El pluralismo cultural debe incentivar la *aculturación*, enriquecimiento mutuo por contacto y asimilación.²³ El universalismo pide comunicar las riquezas culturales, porque la humanidad no se enriquece con este cúmulo de valores si no se produce un *intercambio* entre los sujetos, que son los portadores de esos valores. Un sano intercambio puede “celebrar simultáneamente la comunicación universal y la diferencia en lo que ella tiene de intransferible”.²⁴

La *lógica del intercambio* requiere respetar los principios de alteridad, reconocimiento, interacción, solidaridad, cooperación. Estos valores son imperiosos no sólo para el diálogo entre culturas sino también para la convivencia justa y pacífica entre estados. Como no hay una *autoridad mundial* capaz de fijar reglas para encauzar la globalización vg. financiera, asistimos al dominio de los más fuertes y a la dependencia de los más débiles en formas asimétricas de interdependencia. En una historia bajo el poder del pecado, las relaciones internacionales quedan sujetas al dominio imperial, donde todos son iguales, pero algunos más que otros, y donde se producen desigualdades muy injustas. Ante eso la Iglesia procura “la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos” (*GS 89*).

9. *La Iglesia impulsa la globalización de la solidaridad y la solidaridad global*

La Iglesia reconoce luces y sombras en esta *interdependencia global* (*SRS 12-26*) y, al discernirla ética y teológicamente desde una visión integral y solidaria del desarrollo humano (*SRS 27-34*), quiere contribuir a que aquella no se convierta en *imperialismo*, producido por las estructuras de pecado, sino que favorezca la *solidaridad*, que es fuente de liberación e integración (*SRS 35-40*). La globalización económica, desde el punto de vista ético, “puede tener una valoración positiva o negativa” (*EIA 20*). La Iglesia propone una *cultura de la solidaridad* (*EIA 52*) porque la solidaridad “es una exigencia que brota de la misma red de inter-

26. W. KASPER, “L'Église comme communion”, *Communio* (francesa) XXI/1 (1987) 22.

conexiones que se desarrollan con la globalización”.²⁵

La comunión católica del pueblo de Dios debe ser un *modelo del intercambio universal* que impulse la *globalización de la solidaridad*. Por eso fomenta la integración entre el norte y el sur de América, entre el este y el oeste de Europa y entre todos los continentes, frente al individualismo, la disgregación y la violencia. Dando testimonio de que somos “uno en Cristo Jesús” (*Gal 3, 28*), “que es todo y está en todos” (*Col 3, 11*), la Iglesia, “bajo la forma de anticipación escatológica”,²⁶ anuncia que las divisiones mortales entre sexos, clases, etnias y pueblos han sido de algún modo “superadas”, porque han perdido su carácter definitivo, aunque persistan en una historia de opresión y muerte.

El pueblo de Dios sufre no sólo tensiones dentro y entre las iglesias particulares, sino también divisiones entre las iglesias cristianas, que le impiden ser una *transparente profecía de la unidad*. El *ecumenismo* urge para realizar la vocación de la única Iglesia de Cristo a la unidad plena, de modo visible ya en esta historia, y también por la necesidad de animar ejemplarmente la unión universal en el mundo. En la reconciliación entre iglesias y el diálogo entre religiones (*NMI 55*), debe verse que las *oposiciones estériles* se vuelven *relaciones fructíferas*. Este *principio de armonía* busca construir la *unidad* conservando y fomentando la *variedad*, y ayuda a edificar la paz sobre *los pilares de la verdad, la libertad, la justicia y el amor*, valores que deben unir a Europa y América.

10. *El Colegio episcopal, con su Cabeza, sirve a la unidad eclesial y la paz mundial*

El Colegio episcopal expresa la variedad de la Iglesia, por estar com-

27. El Papa y cada obispo son testigos de la universalidad y la particularidad, aunque cada uno de forma distinta. Si el Papa –Obispo de Roma y Pastor universal– es una *particularidad universalizada* en relación a la Iglesia universal, el obispo –miembro del Colegio universal– es una *universalidad particularizada* en relación a su iglesia local.

puesto de muchos miembros; y su unidad, al estar agrupado bajo una cabeza (LG 23b). La *colegialidad* se manifiesta en las relaciones con las iglesias particulares y la Iglesia universal. El obispo es pastor de su iglesia, porción del pueblo de Dios y miembro del indivisible Colegio universal, con una solicitud por todas las iglesias. La universalidad de su servicio eclesial puede expresarse de dos formas: en cuanto *totalidad* (universal = *kath'olon*) implica instituciones que atañen a toda la Iglesia, como el ministerio petrino o la colegialidad del Episcopado con su Cabeza, en el Concilio Ecuménico o en otras instancias, como el Sínodo de Obispos; en cuanto *alteridad* (universal = *unum versus 'alia'*) implica instituciones que desbordan su iglesia particular: provincias eclesíásticas, conferencias episcopales, concilios particulares, organismos regionales o continentales... Siempre debe regir el “principio de comunión” de la colegialidad episcopal con y bajo Pedro (NMI 44).

La *solicitud universal* de obispos y conferencias episcopales –en cuanto “instrumentos de colegialidad”, como las llamó el Sínodo 2001– los mueve a “prestar con agrado una fraternal ayuda a las otras iglesias, sobre todo a las iglesias vecinas y más pobres, dentro de esta universal sociedad de la caridad” (LG 23c). Por el afecto colegial, los pastores pueden entablar muchas acciones en favor del intercambio entre iglesias y sociedades de nuestros continentes. Esto requiere conocer y aceptar semejanzas y diferencias, para trazar puentes. Como es probable que la imagen que tenemos unos de otros no esté suficientemente actualizada, los vínculos entre obispos, conferencias y Consejos pueden ayudar a superar el *desconocimiento* por el *reconocimiento*. Todos y cada uno de los obispos, en uno y otro continente, prestan un servicio inestimable a la unidad y la paz.

El sucesor de Pedro tiene *el ministerio de la unidad universal*, porque él es, en la Iglesia y el Episcopado, “principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de fe y de comunión” (LG 18b). El obispo de Roma, como centro de unidad, “protege las diferencias legítimas y simul-

28. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, OR 1916/1992, n. 9: “La fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis: LG 23a)* es inseparable de esta otra: *las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*”. No es este el lugar para analizar el debate sobre este importante punto.

29. H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, Sígueme, 1974, 54.

táneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla” (LG 13c). El ministerio petrino sirve a la *unidad y la diversidad en la Iglesia universal*.²⁷ La diócesis primada de Roma, iglesia particular de dimensión universal, debe ser *cabeza* de las iglesias particulares, *presidiendo los intercambios en la caridad*. Con su ministerio universal, el Papa contribuye a la unidad y a la paz del mundo.

III. Apoyo: la comunicación de bienes entre nuestras iglesias particulares

11. La catolicidad de la Iglesia realiza la bipolaridad entre lo universal y lo particular

La catolicidad de la Iglesia reúne *lo universal y lo particular*: la particularidad se realiza en el interior de la Iglesia universal y la universalidad se realiza en el interior de la Iglesia particular. Ambos polos nos permiten percibir la riqueza original de la Iglesia (EN 62c). Esta *unidad bipolar* es como una mutua inmanencia entre lo universal y lo particular. Es el misterio de la Iglesia “en” las iglesias y de las iglesias “en” la Iglesia.²⁸

Cada iglesia particular es una porción del pueblo de Dios (LG 23a; CD 11a) en una porción de humanidad (EN 62a). Una iglesia particular manifiesta y realiza a la única Iglesia de Cristo en un espacio particular; es la Iglesia universal que se realiza en un “determinado grupo humano” (AG 19a) y en un peculiar “territorio sociocultural” (AG 22c). Una iglesia se distingue “por una serie de rasgos originales... que la individualizan, la diferencian de otras, le dan su relieve”.²⁹ La relación de las iglesias locales a su espacio humano se integra en su catolicidad. Tal particularidad humana es parte de la definición teológica de la iglesia local. Con una analogía, Pablo VI dice: la Iglesia se “encarna” en las iglesias particulares, constituidas por un peculiar sustrato cultural (EN 62a).

En las iglesias locales se unen el pueblo de Dios universal y las culturas particulares. El *componente sociocultural* de nuestras iglesias enriquece el intercambio entre europeos y latinoamericanos. Dios se vincula a hombres configurados por las “culturas propias de los pueblos” (AG 9b) y el pueblo de Dios se realiza en medios culturales concretos. Esto nos permite precisar

30. JUAN PABLO II, “Discurso a los obispos argentinos”, 12/6/1982, n. 7, ob. cit., 64.

el admirable intercambio entre la Iglesia y las culturas en la configuración peculiar de las iglesias particulares de un país o de una región.

12. *La Iglesia es el único pueblo de Dios presente en las naciones y los continentes*

Una iglesia particular se distingue, entre otros rasgos, por ser fruto de un proceso de encarnación sociocultural o inculturación. Una Iglesia inserta en el ámbito de una comunidad nacional es *la Iglesia 'en' una nación*. En los discursos de sus viajes misioneros o de las visitas *ad limina*, Juan Pablo II se dirige a un grupo de iglesias o de obispos de una misma nación con la expresión “a la Iglesia de Dios que está en ...”. En el caso de mi país, se ha referido “al pueblo de Dios que está 'en' la Argentina”, reconociendo al “pueblo de Dios concreto, encarnado en un determinado sector de la humanidad”.³⁰

Lo mismo sucede con *la Iglesia 'en' un continente*. Las asambleas sinodales continentales (TMA 38, EIA 6), ordenadas, como los sínodos universales (TMA 21), a buscar caminos de nueva evangelización, ayudan a precisar la *figura* propia de la Iglesia “en” Europa, Asia, África, Oceanía o América. En el futuro se recogerán, seguramente, muchos de sus aportes. En nuestro caso, los *Lineamenta* del Sínodo para América usaron la frase “el pueblo de Dios que está en América” (SALin 3, 47). Y la exhortación posterior mira a “la Iglesia que peregrina en todas las regiones del continente” (EIA 4; 37, 74).

El misterio de la Iglesia adquiere un *rostro peculiar* en cada país, región y continente. En cada nación se agrupan iglesias cuyos obispos se reúnen en una *conferencia episcopal nacional*. En América Latina, las conferencias, como instituciones estables, se han estructurado desde los años 50, debido al impulso dado por Pío XII y Juan XXIII a la organización nacional y continental de nuestra Iglesia. En los dos continentes las características particulares de las naciones identifican y diferencian a episcopados e iglesias.

13. *El pueblo de Dios tiene un rostro peculiar en los distintos pueblos y continentes*

Los distintos *rostros* de las iglesias expresan la diversidad cultural de la Iglesia. La radicación del pueblo de Dios en las culturas genera “la variedad de las iglesias locales” (LG 23d) con peculiaridades teológicas, litúrgicas, espirituales, pastorales y canónicas (UR 4g, AG 19b). Su dinamismo, “lejos de ir contra la unidad, la manifiesta mejor” (OE 2). Así, los jubileos de las iglesias particulares “celebran etapas significativas de la historia de la salvación de los diversos pueblos” (TMA 25). Al asumir esas riquezas, la Iglesia “responde a una sensibilidad especial del hombre contemporáneo” (EN 62a). *Siendo la “Catholica”, ella puede ser más europea en Europa y más americana en América*, encontrando, con la ayuda del Espíritu, equilibrios entre lo propio y lo común. En la catolicidad se alimentan recíprocamente la identidad particular y la apertura universal.

Las diversidades de iglesias diocesanas y de agrupaciones de diócesis a nivel nacional, regional o continental deben estar proporcionalmente representadas en la Iglesia universal, evitando que *norte y sur* sean categorías que invadan y desequilibren las relaciones eclesiales. Las diversas iglesias son “*representantes*, en cierto modo, dentro de la Iglesia, de la diversidad de los pueblos y las culturas”.³¹ Y son testigos de lo universal porque “la iglesia particular tiene que *representar* del modo más perfecto posible a la Iglesia universal” (AG 20a). Los obispos, miembros del único colegio universal, representan a su iglesia particular en la universalidad y a la Iglesia universal en su particularidad.

Pero, al afianzar las riquezas particulares, hay que evitar el *particularismo* (AG 22b), que confunde al pueblo de Dios con un pueblo civil, ligado a una cultura o un Estado. El desmesurado peso de una particularidad, sin el suficiente contrapeso universal, genera el neogalicismo de una *iglesia nacional* o un *nacionalismo eclesial*. El apego a un fuerte sentimiento nacional, cuando reviven los nacionalismos, merecería el reproche que Hegel hacía al subjetivismo romántico que disgregaba la gran comunión (*Gemeinschaft*) en muchos átomos de pequeñas comunidades particularistas (*Gemeindchen*).³²

Una iglesia particular que se desgajara voluntariamente de la Iglesia universal perdería su referencia al designio de Dios y se empobrecería en su dimensión eclesial. El peligro de excesiva particularización acecha a cada iglesia local situada “en” un Estado concreto o al grupo de iglesias lo-

31. Y. CONGAR, “La Iglesia como pueblo de Dios”, *Concilium* 1 (1965) 22.

32. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión. III La religión consumada*, edición y traducción de R. FERRARA, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 166.

cales encarnadas “en” una región o continente. El correctivo es la *apertura universal* que inserta a las particularidades en “la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia” (LG 23d). Guardar el *principio de comunión* con la Iglesia universal es, junto al *principio de compatibilidad* con el Evangelio, garantía de genuina *inculturación* (FC 10; SD 230). Las iglesias europeas y latinoamericanas dependen de ese doble movimiento de apertura a lo universal y de asunción de lo particular.

14. *La comunión eclesial se realiza por la comunicación entre las iglesias particulares*

La comunión de la Iglesia universal se realiza por la comunicación de bienes entre personas y comunidades. La eclesiología de comunión incluye *communio personarum* y *communio ecclesiarum*. La catolicidad es fundamento y marco del *intercambio de dones* entre las iglesias de tal modo que “el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad” (LG 13c).

De aquí se derivan, finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia, los vínculos de íntima comunicación en lo que respecta a riquezas espirituales, obreros apostólicos y ayudas temporales... Los miembros del pueblo de Dios están llamados a la comunicación de bienes, y a cada una de las iglesias pueden aplicarse estas palabras del Apóstol: ‘El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios’ (1 Ped 4, 10) (LG 13c).

La comunicación entre las iglesias incluye muchos “*dona et bona*” que se intercambian –transmiten y reciben– sujetos individuales o comunitarios. Son dones divinos, como las gracias teologales, salvíficas, sacramentales (*divitias espirituales*); dones humanos, como el don de las personas y de sus dones –carismas, ministerios– al servicio del Evangelio (*operarios apostólicos*); dones temporales, como los bienes materiales, fi-

33. E. LANNE ha recuperado el tema de las *iglesias hermanas*; cf. “L’Église locale et l’Église universelle”, *Irenikon* 43 (1970) 481-511; “Églises-soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis”, *Istina* 20 (1975) 47-74.

34. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre la expresión “Iglesias hermanas”* n. 10, OR 3/11/2000, 8.

nancieros, organizativos (*temporalia subsidia*). Los intercambios se producen a nivel de los *sujetos eclesiales* –personas y comunidades– a través de los *bienes u objetos* espirituales, pastorales y temporales. En esto se ponen en juego las actitudes propias de una *lógica de la donación y la comunión*: apertura, solicitud, generosidad, receptividad, reciprocidad.

Si compartimos los bienes salvíficos –la Palabra, el Cuerpo y el Espíritu de Cristo (Hech 2,42)– y los bienes personales más íntimos, incluyendo talentos y carismas al servicio del Evangelio, cuánto más debemos compartir los bienes materiales, exteriores a nosotros.

“Porque si los paganos participaron de sus bienes espirituales, deben a su vez retribuirles con bienes materiales” (Rom 15, 27).

La Iglesia latinoamericana, que ha recibido y recibe muchos bienes espirituales, apostólicos y financieros de las iglesias del norte de Europa y de América, está compartiendo con ellas algunos de sus bienes más preciados, como son los misioneros *ad gentes* o algunas riquezas de su piedad popular, su reflexión teológica y su creatividad pastoral.

15. *Nuestras iglesias particulares están cultivando vínculos de comunión fraterna*

Mucho se hace y se debe hacer para que surjan *iglesias hermanas* entre comunidades del norte y del sur. Empleamos la expresión “*iglesias hermanas*” para remarcar la comunión fraterna entre las iglesias particulares,³³ reconociendo que a veces se dan usos equívocos en el campo ecuménico. Se ha clarificado oportunamente que, en sentido propio, iglesias hermanas son exclusivamente las iglesias particulares o las agrupaciones de iglesias particulares, como los Patriarcados.³⁴ En sentido análogo, pero propio, se pueden incluir las iglesias particulares singulares o agrupadas en una nación, región o continente.

El Sínodo de 2001 ha propuesto fomentar los vínculos fraternos entre las iglesias, como los que se dan en una familia, porque la Iglesia es *Familia y Casa de Dios* (LG 6d). Ha exhortado a la “*unión gemelar*” entre

35. A. MUGIONE, “La cooperación misionera de Europa a la evangelización de América Latina”, en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio Histórico*, Ciudad del Vaticano, L. Editrice Vaticana, 2000, 1066.

diócesis, para que las más fuertes sostengan a las más débiles, frecuentemente más jóvenes, y así la Iglesia sea más plenamente familia.

En América, “las iglesias particulares del Continente, como iglesias hermanas y cercanas entre sí”, han de acrecentar “los vínculos de cooperación y solidaridad” (EIA 7) y fomentar “relaciones de hermandad entre las diócesis y las parroquias” (EIA 33). En el mismo sentido hablamos de la fraternidad entre iglesias de *Europa y América Latina*. Se ha dicho que, “en los años 60-80, las diócesis se comprometen a esta colaboración, encargándose de una o de más parroquias de América Latina (*hermanamiento*), poniendo personal misionero al servicio del obispo local. Esta colaboración se realiza en el espíritu de la *comunión* en un contexto de *intercambio*. Alrededor de los años 90 comienza el envío de sacerdotes latinoamericanos a Europa y a las misiones de África y Asia”.³⁵ Puedo dar testimonio de ex alumnos de mi Facultad de Buenos Aires que son misioneros en estos continentes.

16. *Entre iglesias de Europa y América Latina se dan muchas formas de intercambio*

Se han desarrollado muchas formas de intercambio entre iglesias de Europa y América Latina. Sin olvidar a otras, destaco los casos de *las iglesias de España y Alemania*.

• *La Iglesia de Dios en España* tiene, entre las estructuras de su Episcopado, varias instituciones para la cooperación: la *Comisión Episcopal de Misiones y Cooperación entre las Iglesias*, la *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* y el *Fondo Nueva Evangelización*, además de *Caritas española* y *Manos unidas*. En 1999, España continuaba siendo el país más misionero del catolicismo con 25.000 misioneros en el exterior.

La vinculación con las iglesias de América Latina comenzó en la primera evangelización y se intensificó desde el s. XIX con la llegada de muchas familias religiosas masculinas y femeninas. La *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* ha brindado una enorme ayuda desde 1949, enviando más de 2.000 sacerdotes a América Latina.

36. F. GRAVE, “La ayuda económica a las iglesias locales de América Latina”, en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Iglesia en América. Al encuentro de Jesucristo vivo*, Ciudad del Vaticano, L. Editrice Vaticana, 2001, 302.

• *La Iglesia de Dios en Alemania* nos ayuda a través de la *Acción Episcopal ADVENIAT*, que cumplió 40 años. Es un instrumento providencial para impulsar la infraestructura, actividad y formación de la Iglesia en América Latina. La colecta de *ADVENIAT* es una obra de caridad en la que los católicos alemanes asumen una responsabilidad universal. Ha subvencionado 200.000 proyectos para 22 conferencias episcopales y 760 diócesis, a un promedio de 5.000 proyectos anuales y US\$ 9.000 por proyecto. Como dijo Mons. Jiménez Carvajal en Fulda, ella cumple el principio “ayuda para la autoayuda”. Seguramente “seguirá siendo el socio fiable de la Iglesia de América Latina”.³⁶

En 1998 fui invitado a participar en el grupo de trabajo sobre la *Identidad teológica de ADVENIAT*. Mi aporte escrito enmarcó su obra en el doble horizonte de la eclesiología del *intercambio* y el proceso de *globalización*. En las últimas décadas se dan muchos *intercambios fraternos* entre parroquias, diócesis e instituciones alemanas y latinoamericanas. En Alemania hay parroquias que han asimilado nuestras formas de catequesis familiar y cátedras de teología pastoral que estudian el *Documento de Puebla...*

IV. Tarea: el servicio de la Iglesia a la integración intra e inter-continental

17. *El intercambio intraeclesial debe inspirar el intercambio intercultural e internacional, sirviendo a la comunicación de bienes del norte al sur y del sur al norte*

El *intercambio entre iglesias* enraizadas en sociedades distintas enriquece la catolicidad y es factor de *comunicación entre los pueblos*. Nuestras iglesias, arraigadas en los países de la *Unión Europea* y América Latina, si acrecientan el *intercambio de bienes salvíficos, humanos y materiales*, se tornan signos e instrumentos de la comunicación de valores y bienes del norte al sur y del sur al norte. El pueblo de Dios, desde su mi-

37. C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996, 242-362, en especial 354-362.

38. COMECE, *Global governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all*, Brussels, 2001, 30.

sión específica, quiere inspirar evangélicamente los vínculos que unen a los pueblos de los continentes para que ellos hallen, desde su legítima autonomía, vías de *integración secular*. El *universal católico* ilumina el intercambio internacional para lograr formas de unidad interpolítica, intercultural e intrahistórica entre los pueblos, y así preparar la comunión suprapolítica, supracultural y suprahistórica del Reino universal y escatológico. La Iglesia anima, desde su unidad católica, formas de integración a nivel temporal (DP 426).

Ante procesos de globalización y fragmentación, nos corresponde profundizar el aporte de la *comunión católica* para confirmar la “*unidad plural*” de cada continente, e iluminar, en lo posible, procesos simultáneos, concéntricos y cruzados de *mundialización*, *continentalización* y *regionalización*. Por lo que a los latinoamericanos nos concierne, se trata de la “*unidad plural*” a todos los niveles, desde los más pequeños a los más grandes. Por eso la Iglesia debe promover *una cultura de comunión, integración e intercambio*.³⁷

18. *El servicio de la Iglesia a la integración y cooperación de y entre los continentes debe ayudar a la formación y al intercambio de “nuevas comunidades de naciones”*

El *pueblo de Dios* presente “en” los pueblos de la tierra (LG 13b) se encarna en todas las comunidades, a partir de la familia, e integra configuraciones sociales, históricas, culturales y políticas de distinta amplitud: local, regional, nacional, continental y mundial. En estados federales ella tiene una inserción interconectada en los distintos niveles del Estado: municipal, provincial, federal. A nivel continental y mundial ha intensificado su presencia, vg. en la *Unión Europea* o en la *Organización de las Naciones Unidas*.

39. JUAN PABLO II, *Mensaje a la XXX Asamblea del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa*, 6/10/2000 n. 4, OR 27/10/2000, 2.

40. SALin 47: “La paz y la unidad de la familia humana, que responde al misterioso designio de Dios en Cristo [...] implica diversas etapas orientadas a la formación de *comunidades intermedias, a nivel regional, nacional e internacional. La tendencia histórica a formar comunidades de pueblos a nivel nacional, y comunidades de naciones a nivel internacional y continental, es señal de esa aspiración de la humanidad a reconocerse como una grande y única familia... son signos de una marcha lenta pero grandiosa [...] que contribuye a la unidad de la familia humana*”.

Crece la conciencia de *nuevos horizontes*, como los regionales y los continentales. En el inmediato postconcilio, nuestras iglesias asumieron perspectivas nacionales, latinoamericanas y universales, pero no aparecían todavía, como en los 90’, los desafíos de la región, vg. MERCOSUR y el continente, vg. América. Para poner un ejemplo limitado al nivel comercial: en el año 2000 existían 200 grupos regionales, un número mucho mayor que las 50 regiones que había en 1990.³⁸ Los procesos interconectados hacia los extremos de lo local y lo global permiten variadas *realizaciones comunitarias intermedias*. Entre estas formaciones contingentes están las *nuevas comunidades de naciones*.

Un signo del tiempo es la *tendencia a formar comunidades intermedias a nivel regional y continental*. En este proceso se puede discernir el llamado de Dios y la aspiración de los hombres a una unidad universal. Por eso la Iglesia, desde los años 50, acompaña la suerte de la *comunidad latinoamericana* y la constitución de la *comunidad europea*.

La *Unión Europea* es querida por la Iglesia no sólo como mercado de intercambios económicos o espacio de libre circulación de ideas, sino, sobre todo, como “*una verdadera comunidad de naciones que quieren unir sus destinos para vivir como hermanos*”.³⁹ Con términos similares, aunque más amplios, se dice que la Iglesia en América está llamada a “*promover una mayor integración entre las naciones*” (EIA 55). Es una lástima que *Ecclesia in America* no recogió un texto de los *Lineamenta* para la asamblea del Sínodo de América, en el que se discernía el proceso histórico que tiende a “*formar comunidades de pueblos a nivel nacional, y comunidades de naciones a nivel internacional y continental*” a la luz del plan que Dios tiene sobre la unidad y la paz de la familia humana.⁴⁰

19. *La Iglesia quiere ayudar a formar una comunidad latinoamericana integrada*

41. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, 54. La *primera* institución que llevó el nombre es el *Colegio Pío Latino-Americano*, fundado en Roma en 1858 y llamado así desde 1863.

42. Dijo H. Kissinger a G. Valdés: “*Usted nos habla de América Latina. No es importante. Nada importante puede venir del Sur. No es el Sur el que hace la historia. El eje de la historia va de Moscú a Washington pasando por Bonn. El Sur no tiene importancia*” (A. Rouquié, *Extremo Occidente*, Buenos Aires, Emecé, 1990, 353).

América Latina es una unidad plural: su unidad subcontinental integra la diversidad de pueblos y estados. Con sus diferencias regionales, nacionales o locales, conforma una “originalidad histórico-cultural” (DP 446), a partir de factores históricos pasados y presentes, lingüísticos, culturales, religiosos, que le dan la “unidad espiritual” (DP 412) que subsiste pese a ulteriores divisiones nacionales y desgarramientos sociales. La clave de su unidad en la pluralidad –raíz de proyectos integradores– es básicamente cultural.

América Latina es una comunidad de pueblos (MD, Mensaje), una misma morada espiritual, con un plexo de valores comunes, un carácter afín, una tradición compartida, un estilo expresivo. El nombre ‘América Latina’, desde mediados del s. XIX, expresa lo que nos une y distingue. Nos une a todos los americanos, pero nos distingue de la América anglosajona; nos integra en la tradición occidental y latina, pero nos distingue de Europa. El nombre afirma la vocación a ser un *pueblo-continente* o una *nacionalidad continental*.⁴³ Si esta unidad es frágil, a nivel cultural parece más fuerte que la de otros continentes. Hay más afinidad entre puntos extremos de América Latina que entre países distantes de Europa, África o Asia, con sus heterogeneidades lingüísticas, raciales, históricas y religiosas. En general, los latinoamericanos nos entendemos a nivel idiomático.

Pero no se ha logrado que estos vínculos forjen una *efectiva integración*. Cuesta formar comunidades a nivel regional y avanzar en la integración de América Latina. La comparación con Europa es útil cuando se considera la distinta formación de las naciones en el s. XIX. Allí los estados nacionales se constituyeron desde realidades culturales preexistentes; aquí, la unidad cultural de la América Hispana fue dividida en una veintena de estados. Desde aquellas bases el proceso de integración europeo, a partir del *Tratado de Roma* (1957), avanzó desde el *Mercado Común* hasta la *Comunidad Europea*, y hoy enfrenta el reto de fortalecer los vínculos culturales recreando las bases espirituales comunes y respetando

43. A. GONZÁLEZ ZUMÁRRAGA, “El Episcopado latinoamericano y las iglesias locales”, en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio Histórico. Actas (21-25/6/1999)*, Vaticano, L. Editrice Vaticana, 2000, 355.

tantas microculturas, cuando se afirman regionalismos y autonomías.

Necesitamos una mayor *integración económica, política y cultural*, que haga posible tener un *destino digno bajo el sol*, habida cuenta de la posición de *prescindencia* y de *exclusión* que nos asignan los poderes mundiales.⁴² Si el sentido de *patria grande* pertenece a nuestro pasado y nos configura desde la memoria histórica, la integración debe buscar una unidad futura como vocación y proyecto, para ser *Nación de naciones*.

*En este proceso la Iglesia latinoamericana tiene una responsabilidad especial. Ella tuvo, desde sus orígenes, una conciencia de dimensión continental, siendo sacramento de comunión de nuestros pueblos con Dios y entre sí (DP 270). Abarca a la mayoría de varones y mujeres latinoamericanos y caribeños, desde el sur del Río Grande a Tierra del Fuego. De sus 500 millones de habitantes en 1998, se calculaba que 450 millones eran católicos. “Por eso se deduce que América Latina tiene cerca de la mitad de los fieles de toda la Iglesia Católica”.*⁴³ Nuestra Iglesia tiene una *fisonomía* que surge, mediatamente, de los rasgos culturales de este pueblo creyente, mestizo y pobre, y de su inserción en este subcontinente, que es uno y múltiple, tradicional y moderno, occidental y sureño. Su *figura* original se ha delineado, inmediatamente, por el proceso de *latinoamericanización* llevado a cabo en la segunda mitad del s. XX, tanto por sus iglesias particulares agrupadas a nivel nacional como por el servicio de la Santa Sede y del CELAM: *Consejo Episcopal Latinoamericano*. Puebla expresó la *fisonomía* cultural y la autoconciencia histórica de *nuestra Iglesia en los pueblos latinoamericanos (DP 4-14, 232-237, 408-415)*.

Esa identidad se expresa en una reflexión teológica que destaca temas como *pueblo, cultura y liberación* y se concreta en valores propios,

44. A. CADAVID, “Historia del Magisterio episcopal latinoamericano”, *Medellín* 74 (1993) 173-196; M. A. KELLER, “El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina”, *Medellín* 81 (1995) 5-43.

45. *La Iglesia puede cooperar a la fraternidad entre pueblos vecinos*. Un signo ha sido la *peregrinación misionera a pie* de Guadalupe a Luján, que comenzó el 12/12/1992, visitó a las naciones con las imágenes de Cristo y de la Virgen, y culminó el 12/12/2000 en pleno Jubileo. Esta experiencia muestra la espiritualidad de los más pobres y la hermandad entre los pueblos, manifestada sobre todo en los *cruces de las fronteras*. Urge fortalecer la cooperación entre *comunidades de zonas limítrofes*: diócesis y parroquias a nivel eclesial, provincias y municipios a nivel estatal.

46. Citado por J. L. DE IMAZ en *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, 7.

como el sentido de liberación integral, la riqueza de su piedad popular, la vitalidad de sus comunidades, el florecimiento de vocaciones y ministerios, la fuerza de su opción por los pobres, su incipiente dinámica misionera. El pueblo de Dios que transita por América Latina evangeliza para que la fe, la esperanza y el amor sean *fuentes de unidad* “en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal” (DP 428).

Animar la comunión nacional, regional y continental, con destino universal, es un signo de fidelidad de la Iglesia a sí misma, porque ella, en la segunda mitad del s. XX, ha promovido la unidad de América Latina y ha generado una dinámica pastoral continental, como lo atestiguan las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Río (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), pioneras en reuniones continentales y antecedentes de la asamblea sinodal para América (EIA 4).⁴⁴ La Iglesia, *experta en latinoamericanidad*, ha cultivado esta pertenencia histórica y cultural en varias generaciones, sobre todo desde Medellín, con sus documentos, santuarios y símbolos. Por eso alienta *una cultura de la comunión fraterna y el intercambio solidario*.⁴⁵

20. *La Iglesia quiere ayudar a formar una comunidad americana justa*

América es una unidad plural. En el continente las iglesias están llamadas a ser sacramento de unidad entre naciones del norte y del sur para impulsar *una comunidad americana más justa*, y para que no se cumpla, como un destino fatal, lo dicho por G. Papini: “desde el punto de vista de la cultura universal... América Latina es prescindible”.⁴⁶

Nuestras naciones deben *redefinir su pertenencia americana y su espacio continental*. Y deben hacerlo los Estados Unidos, después de la cri-

47. “Los *elementos comunes* a todos los pueblos de América, entre los que sobresale una misma *identidad cristiana* así como también una auténtica búsqueda del fortalecimiento de los *lazos de solidaridad y comunión* entre las diversas expresiones del rico patrimonio cultural del Continente, son el motivo decisivo por el que quise que la Asamblea especial del Sínodo de los obispos dedicara sus reflexiones a América como una *realidad única*. La opción de usar la palabra en *singular* quería expresar no sólo la *unidad* ya existente bajo ciertos aspectos, sino también aquel *vínculo* más estrecho al que aspiran los pueblos del Continente y que la Iglesia desea favorecer, dentro del campo de su propia misión dirigida a promover la *comunión* de todos en el Señor” (EIA 5).

sis de los modelos impuestos en el siglo XX: el *panamericanismo* (1889-1945) según la declaración Monroe “América para los americanos”; y el *sistema interamericano* montado sobre el TIAR (1947) y la OEA (1948) en el marco de Yalta y bajo la sentencia de Truman “un hemisferio cerrado en un mundo abierto”. Luego nos ha regido la interdependencia asimétrica que ha acentuado la injusticia internacional dentro de “la persistencia y el alargamiento del abismo entre las áreas del Norte desarrollado y del Sur en vías de desarrollo” (SRS 14).

Hoy, algunos piensan que debemos ir hacia la unificación de América bajo los Estados Unidos en el marco excluyente del *Acuerdo de Libre Comercio de las Américas* (ALCA) previsto para 2005, mientras Europa y Norteamérica puján para ganar nuestros mercados. Otros creen que el MERCOSUR, más allá de su fragilidad actual, debe ser la base de la integración de Sudamérica como un espacio de poder continental. Otros sostienen que hay que privilegiar las relaciones con la Unión Europea. Me animo a pensar que *nuestros pueblos tendrán que jugar su destino en diversos procesos abiertos, conflictivos y entrelazados*. A partir del ideal histórico de *construir una comunidad regional en el Cono Sur*, hay que asumir la integración sudamericana, la sociedad americana, la asociación con Europa y los lazos con otros bloques y países, como Rusia, Japón y China.

La Iglesia habla de la *unidad de América* según parámetros peculiares que no se reducen al economicismo del capitalismo globalizado. En su *Discurso inaugural en Santo Domingo* Juan Pablo II sugirió hacer un *Sínodo para América* en el marco de la “solicitud pastoral por las categorías

48. “... se encuentran los Pastores del pueblo de Dios provenientes de *Iglesias que pertenecen a dos partes del Continente ciertamente significativas: el norte y el sur*. En efecto, en estas *dos grandes áreas* –no sólo geográficas sino también *socioculturales*– se manifiesta la *gran división* que caracteriza la situación del mundo en el final del segundo milenio, es decir, *la tensión entre los hemisferios norte y sur*. A la luz de una eclesiología de la comunión... la Asamblea sinodal puede ser *un eficaz signo e instrumento de la unión* de todos los miembros del pueblo de Dios y de las iglesias locales del Continente en comunión con el Pastor Universal y, al mismo tiempo, *un válido testimonio de unidad y solidaridad* para la sociedad civil en América y para el mundo entero” (SAILab 36).

49. E. MORIN, “Il problema dell'identità europea”, en AA. VV., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Milano, J. Book, 1987, 38. Otra perspectiva en P. HÜNERMANN, “Wurzeln europäischer Identität”, en AA. VV., *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier, Paulinus, 1995, 5-29. No he podido acceder a la reciente obra CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE - KONRAD ADENAUER STIFTUNG, *L'Europe. Vers l'union politique et économique dans la pluralité des cultures. Actes du Colloque du Bucarest*, Città del Vaticano, 2001.

sociales más desprotegidas” (n. 17), o amor preferencial por los pobres a nivel internacional. Al iniciar el ciclo jubilar lo propuso, para tratar “la problemática de la nueva evangelización en las dos partes del mismo continente ... y la cuestión de la justicia y de las relaciones económicas internacionales, considerando la enorme desigualdad entre el Norte y el Sur” (TMA 38a). El contexto continental y mundial, atravesado por el conflicto norte-sur, marca al Sínodo que reunió en 1997 a Iglesia que peregrina en América, la que en 2000 constituía el 62,8% del catolicismo mundial.

Ecclesia in America desarrolla el tema *El encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América* (EIA 3). Cristo, Camino al Padre y a los hermanos, es la vía a la conversión personal y social, a la comunión trinitaria y eclesial, a la solidaridad social e internacional. En esta perspectiva religiosa y evangelizadora se acentúa la *unidad* del Continente, en virtud de la misma identidad cristiana, como fuente de comunión entre las iglesias y de solidaridad entre las naciones.⁴⁷

La Iglesia en América es decisiva para el futuro del cristianismo en el cuadro actual de las religiones y los continentes. La unidad en la fe cristiana (EIA 14) revela su valor al considerar la diversidad religiosa de otros continentes. Pero esa unidad debe hacerse cargo no sólo de las diferencias culturales, sino también de las desigualdades sociales (EIA 55), fruto de “pecados sociales que claman al cielo” (EIA 56). El *Instrumentum Laboris* del Sínodo planteó el desafío a la comunión de iglesias que están en áreas culturales distintas y sufren la división norte-sur. Según una eclesio-logía de comunión, el pueblo de Dios debe ser signo e instrumento de unidad y solidaridad para la sociedad civil en América y para el mundo entero.⁴⁸ Como nunca antes, hoy tenemos que afrontar el desafío de *pensar los problemas de la fe y de la justicia en perspectiva americana.*

50. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea: 1680-1715*, Madrid, Pegaso, 409 y 414.

51. H. GADAMER, “Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft”, en *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, 30.

21. *La Iglesia quiere ayudar a “ahondar” y “ampliar” la comunidad europea*

Europa es una unidad plural, como todos los continentes. También ella combina a su modo identidad y diferencia, unidad y pluralidad. No me compete decirlo a mí ante tantos europeos. Pero conviene resaltarlo a partir de voces más autorizadas que la mía, para pensar los vínculos continentales. Europa une a muchas alteridades. Para Morin ella es

*esta alteridad introducida en el seno de esta identidad y, propiamente, a través de esta alteridad se ha constituido la identidad; no es la identidad que se ha diferenciado, sino que es la alteridad que ha producido la identidad cultural.*⁴⁹

*Europa ha oscilado desde el encuentro hasta la hostilidad entre las diferencias. Ha sido el espacio de encuentro entre alteridades culturales, que forjaron identidades comunes, como por ejemplo, las que corresponden a Oriente y Occidente; y en lo oriental, los polos bizantino y eslavo; en lo occidental, los polos latino y germánico. Y ha sufrido la exacerbación de las diferencias hasta la fragmentación, como muestra la historia de sus guerras, incluso las que se mundializaron. Hazard pudo decir “¿Qué es Europa? Un encarnizamiento de vecinos que luchan entre sí... Un pensamiento que no se contenta nunca”.*⁵⁰

En marzo falleció Gadamer. En su telegrama al cardenal Lehmann, el Papa destacó su referencia a la *tradición* “como el reconocimiento de un patrimonio cultural perteneciente a toda la humanidad”. Reflexionando sobre la tradición europea, el filósofo considera su *plurilingüismo* como un signo de su multiplicidad, un valor que permite aproximarse al otro en su alteridad, una ayuda para descubrir la propia identidad –el otro es otro de uno y los otros son otros de nosotros– y una escuela de convivencia intercultural. Y afirma

52. ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Declaración final* n. 2, OR 27/12/1991, 6.

53. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología española ante la nueva Europa*, Salamanca, Kadmos, 1994, 7-54.

54. II ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Mensaje final* n. 6, OR 29/10/1999, 11.

55. JUAN PABLO II, *Discurso al Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa*, 11/10/1985, n. 12, OR 20/10/1985, 10; *Discurso al Consejo de Conferencias Episcopales de Europa*, 16/4/1993, n. 6, OR 23/4/1993, 7.

*lo otro del vecino no es alteridad que sólo debe evitarse sino alteridad contributiva que invita al propio reencuentro. Todos somos otros y todos somos nosotros mismos (Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst). Tal me parece ser la aplicación que debemos hacer a nuestra situación.*⁵¹

Las raíces comunes han permitido el encuentro de muchos otros formando ese *nosotros histórico-cultural* llamado Europa. Entre ellas están el espíritu de Grecia y de Roma –el “logos” griego y el “ius” romano–; las culturas de los pueblos latinos, celtas, germánicos, eslavos, húngaros; la herencia hebrea de la alteridad y la proximidad de Dios y entre los hombres; la novedad cristiana de la revelación del Dios-Amor en Cristo y la nueva ley del Espíritu; los dos pulmones del cristianismo en el oriente bizantino y el occidente latino; los influjos islámicos de los pueblos árabes; los valores humanos y civiles forjados en la historia moderna y contemporánea. En esta compleja totalidad histórica, “la fe cristiana pertenece de forma decisiva al fundamento permanente y radical de Europa”.⁵²

Ustedes son testigos del esfuerzo hecho para constituir la *Unión Europea* como una comunidad que respete las diferencias, evite las hostilidades y asegure la paz. Después de la caída del muro de Berlín (1989) y los tratados de Maastricht (1992), Amsterdam (1997) y Niza (2000), se presenta la compleja *novedad* de una Europa no tan dividida pero aún no plenamente unida, que vive procesos de ampliación e institucionalización, y que se debate culturalmente entre la fe y la increencia, mientras se

56. K. HEMMERLE, “La famiglia e il rinnovamento dell’Europa”, *Il nuovo Areopago* III/3 (1983) 33.

57. “En el aspecto humano, la llegada de los descubridores a Guanahani significaba una fantástica ampliación de las fronteras de la humanidad, el mutuo hallazgo de dos mundos, la aparición de la *Ecumene* entera ante los ojos del hombre, el principio de la historia universal en su proceso de interacción, con todos sus beneficios y contradicciones, sus luces y sombras. En el aspecto evangelizador, marcaba la puesta en marcha de un despliegue misionero sin precedentes que, partiendo de la Península Ibérica, daría pronto una nueva configuración al mapa eclesial. Era el *prorrumpir vigoroso de la universalidad querida por Cristo*” (JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos del CELAM en el Estadio Olímpico*, 12/10/1984, II, 2; OR 21/10/1984, 12).

58. V. MASSUH, *El llamado de la Patria Grande*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, 140.

59. A. ROUQUIÉ, *Extremo Occidente*, ob. cit., 354.

extienden el secularismo y el fundamentalismo.⁵³ Por lo que he visto, la Iglesia –del Papa a los obispos–⁵⁴ afirma el valor histórico de la *Unión Europea* como “*casa común*” (G. La Pira) e insiste sobre el deber de *ampliar* la comunidad a todas las naciones del Atlántico a los Urales; la necesidad de *ahondar* la unión fundando la convivencia en los valores espirituales y éticos de la *tradición humanista y cristiana* –en especial la fe en Jesucristo y la dignidad infinita de cada persona– simbolizados en los *copatronos* de Europa: Benito, Cirilo y Metodio, Brígida, Catalina y Edith; la fidelidad a la inspiración de sus *padres fundadores*: Schumann, Adenauer, De Gasperi; la presencia específica de la Iglesia Católica, las iglesias cristianas y las comunidades religiosas en las instituciones comunitarias; la apertura universal para que la *Unión* no se repliegue, porque la Iglesia y la humanidad son formas de vida más amplias que la nación y el continente. El Papa ha propuesto infundir un *suplemento de alma*, como un “espíritu común” que anime la construcción de la nueva Europa.⁵⁵

22. *La Iglesia realiza y promueve la apertura mutua de Europa y América Latina*

Un valor de Europa es haber forjado “*aquel espacio histórico, partiendo del cual todos los otros espacios históricos se han hecho recíprocamente visibles, han sido vinculados entre sí, han venido a estar en contacto unos con otros*”.⁵⁶ Esto se verifica desde 1492, cuando Europa descubre a un otro de sí y se descubre más a sí misma, incluso en la “historia de sus efectos” en América –tanto positivos como negativos–, porque para conocerse mejor a sí mismo hay que conocer también los efectos de lo que uno ha hecho.

*A partir del mutuo hallazgo entre los continentes se descubre el mundo en su totalidad. La irrupción de América es un paso hacia una mayor universalidad del mundo y una más efectiva catolicidad de la Iglesia.*⁵⁷ Significa, en lo secular, el inicio de la *ecumene planetaria*, la historia universal y la edad moderna. En lo eclesial, nuestra primera evangelización

60. P. CODA, “La vicenda della cultura europe...”, ob. cit., 79-80.

61. II ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Mensaje final* n. 6, OR 29/10/1999, 11. Ya antes: I ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Declaración final* n. 11, OR 27/12/1991, 10.

62. JUAN PABLO II, *Mensaje a la XXX Asamblea del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa*, 16/10/2000, n. 7, OR 27/10/2000, 2.

amplía las fronteras de la catolicidad e incultura la fe en nuevos pueblos.

El *Nuevo Mundo* trae la novedad de una geografía dividida en viejo y nuevo mundo, y de un evo moderno que se distingue del antiguo por el medio evo. América Latina –con Norteamérica– es uno de los *pueblos nuevos* surgidos al comenzar *la unificación del mundo en el espacio y el tiempo*. En el alba de la modernidad, integró una primera universalidad, en el horizonte del catolicismo español –como lo simboliza *El Escorial*– antes que la Ilustración. Pero su inserción en la historia occidental no fue plena, por jugar un rol secundario. Es *occidental* de forma *marginal*,⁵⁸ se la llama “*extremo*” *Occidente*.⁵⁹

Humanizar el ambiguo proceso de globalización, hacia una mayor comunión, exige que Europa y América asuman el horizonte planetario en el cual sus identidades y diferencias deben ser reconocidas y realizadas. Si la *Unión Europea* y América Latina son, a su modo, una *unidad plural*, deben conjugar la multiplicidad y la identidad de los singulares con la unidad comunal de todos, para reflejar mejor el misterio del *Dios uno y trino* revelado en Cristo. “Europa afirmará su identidad y su unidad solamente en la relación de reciprocidad con las otras culturas y sus otras experiencias humanas”.⁶⁰

La Iglesia insiste en la *apertura universal* de Europa, más allá de sus fronteras. El *Mensaje final* de la II Asamblea del Sínodo para Europa dice: “Mantened *abierta a Europa a todos los países del mundo*, realizando, en el contexto actual de la globalización, formas de cooperación no sólo económica, sino también social y cultural”.⁶¹ Para Juan Pablo II:

La historia del continente europeo va unida, desde hace siglos, a la historia de la evangelización. En realidad, Europa no es un territorio cerrado o aislado; se ha construido yendo, más allá de los mares, al encuentro de otros pueblos, otras culturas y otras civilizaciones. Esta historia indica una exigencia: Europa no puede encerrarse en sí misma. No puede ni debe desinteresarse del resto del mundo; por el contrario, debe ser plenamente consciente de que otros países y otros

63. GADAMER, ob. cit., id. Si hubiera tenido tiempo habría reflexionado un poco más este punto, tratando de incorporar el aporte que hace P. RICOEUR –en diálogo con Husserl y Lévinas– sobre la megacategoría de *alteridad*, cuando es referida al otro de sí mismo: cf. *Sí mismo como otro*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996, 365-379.

*continentes esperan de ella iniciativas audaces, para ofrecer a los pueblos más pobres los medios para su desarrollo y su organización social, y para construir un mundo más fraterno y más justo.*⁶²

La experiencia evocada por Gadamer: “experimentar siempre de nuevo la alteridad del otro” y “aprender a convivir entre todos”, debe ser un legado para un mundo más unido.

*Vivir con el otro, vivir como el otro del otro, esta tarea humana fundamental, vale tanto a pequeña como a gran escala... en las grandes asociaciones humanas, pueblos y estados. Aquí reside la especial ventaja de Europa, en el hecho de que, más que otros países, ha podido y debido aprender a vivir con otros, aun cuando los otros fueran diversos (anders).*⁶³

Así como en la *identidad europea* juegan las alteridades de las culturas latinas, bizantinas, celtas, germánicas, eslavas, húngaras, así en la *fisonomía latinoamericana* tienen su propio y dispar peso componentes hispanos y lusitanos, aborígenes y africanos, mestizos y criollos, inmigrantes y europeo-modernos. Se habla de tres áreas: *Indolatinoamérica*, *Euro-latinoamérica*, *Afrolatinoamérica*. América Latina tiene una *doble pertenencia*: pertenece culturalmente al mundo *occidental*, tanto tradicional como moderno, y es parte del *sur* del mundo, signado por el subdesarrollo y la pobreza. Integrando el continente americano, es la única región cristiana del sur pobre y, todavía, el subcontinente más homogéneamente católico de Occidente. Para nuestra Iglesia, una *nueva síntesis cultural* debe aunar, entre otras cosas, lo que otros nos dieron –incluidos los migrantes europeos de estos cinco siglos– y nuestra propia originalidad. Medellín y Puebla asumieron un magnífico texto de Pablo VI dirigido al CELAM acerca de nuestra vocación a

auñar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra pro-

64. C. GALLI, “La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora”, en R. FERRARA - C. GALLI, *Navegar mar adentro. Comentario a Novo millennio ineunte*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 16-46.

pia originalidad (MD Intr. 1; DP 4).

España y Portugal, insertas en la Comunidad Europea en 1986, tienen un rol mediador único con América Latina. Nuestros lazos espirituales e históricos debieran exteriorizarse en relaciones culturales, políticas y económicas acordes. Para que la integración ibérica a Europa no sea vida como una valla de separación sino como una nueva plataforma de comunicación con nosotros es necesario que España, ante todo, y en su propia medida Portugal, sean un puente para que nuestra América sea más comprendida por Europa, y para que esa comprensión se traduzca en una solidaridad para el desarrollo integral.

IV. Desafío: un mayor intercambio de dones entre Europa y América Latina

Presento el desafío de *acrecentar el intercambio de dones enunciando grandes líneas pastorales*. El servicio a una mayor unión entre los continentes se hará realizando más intercambios eclesiales (23-26) y promoviendo más intercambios seculares (27-32).

23. *Trazar estrategias pastorales a escala continental para la nueva evangelización*

En el escenario –cambiante, incierto y amenazante– del nuevo milenio, se ubica la acción del pueblo de Dios. Si Pío XII, a partir de una percepción de la dinámica universalista y de la comprensión de la naturaleza

65. JUAN PABLO II, *Discurso en la reunión consultiva de la asamblea especial para Europa del Sínodo de los obispos*, OR 17/6/1990, 12: “¿Qué dones característicos se otorgan mutuamente las iglesias del oeste, del centro y del este europeo en este momento en que la situación en nuestro continente sufre visibles transformaciones?... ¿Cómo hay que desarrollar este recíproco don desde el punto de vista de la misión de la Iglesia en Europa y en el mundo?”.

66. JUAN PABLO II, *Mensaje a la XXX Asamblea del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa n. 2*, 16/10/2000, OR 27/10/2000, 2.

67. CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE, *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Paris, Cerf, 1991; H. LEGRAND, “L'évangélisation de l'Europe. Une décennie d'études au sein du CCEE”, *NRT* 114 (1992) 500-518.

68. CELAM, *Plan global 1999-2003: Encuentro con Jesucristo vivo en el horizonte del tercer milenio*, Bogotá, CELAM, 1999.

católica de la Iglesia, diseñó una *estrategia pastoral* en el mundo de la postguerra que promovió la organización internacional de la Iglesia, la reconstrucción espiritual y material de Europa, la implantación eclesial en Asia y África y la consolidación continental de la Iglesia latinoamericana, ¿hacia dónde hay que dirigir hoy los esfuerzos en cada región? ¿Cuáles son las grandes líneas pastorales para la nueva evangelización que nos ha dejado el proceso sinodal jubilar y las exhortaciones postsinodales para cada continente? ¿Cómo hacer para que iglesias locales vinculadas en países y continentes puedan, en grandes rasgos, “establecer aquellas indicaciones programáticas concretas... que señalen las etapas del camino futuro” (NMI 29)?⁶⁴

Es difícil imaginar los caminos del futuro. Aquí, a partir del servicio de la Iglesia a la comunión, se indican *algunas líneas* que puedan ayudar a la nueva evangelización, vistas desde el horizonte trazado acerca del intercambio entre nuestros dos continentes.

24. *Afianzar y multiplicar los vínculos entre iglesias particulares de los dos continentes*

La dinámica del intercambio expresa y realiza la comunicación de bienes entre iglesias y naciones. Esta línea pastoral, “transversal” a las siguientes, tiende a *afianzar y multiplicar los vínculos e intercambios entre iglesias de ambos continentes, constituyendo iglesias hermanas entre comunidades cristianas, diócesis y agrupaciones de iglesias*.

La propuesta de un mayor “intercambio de dones” ha sido asumida en Europa por el Papa y las dos asambleas sinodales. En 1990, ante el primer Sínodo para Europa, Juan Pablo II establece la clave del intercambio entre iglesias del oeste, del centro y del este europeo tanto para reconocer lo compartido en el pasado y el presente como para imaginar la nueva evangelización de Europa y del mundo en el futuro.⁶⁵ Hace poco, ha vuelto a plantear “el intercambio de dones entre las iglesias locales del oeste y del este, del norte y del sur de Europa, para reforzarse localmente e iluminarse recíprocamente”.⁶⁶

Hay que intensificar los intercambios eclesiales entre Europa y Amé-

69. PABLO VI, *Motu proprio Apostolica sollicitudo*, 15/9/1965; cf. AAS 57 (1965) 775-780, *pars* expositiva.

rica Latina. Algunos se dan desde hace siglos y otros se han intensificado en las últimas décadas. Pero todavía son insuficientes, si queremos estar a la altura de los desafíos de los procesos históricos regionales y mundiales. Por lo pronto, hay que *avanzar en el conocimiento del camino pastoral realizado en cada continente*. Para limitarnos a la década pasada, cabe interrogarse: ¿Son conocidas en Europa las *Conclusiones de Santo Domingo de 1992* y las líneas de *Ecclesia in America*? ¿Se conocen en América Latina las orientaciones del primer Sínodo para Europa de 1991 y lo sucedido en el segundo? ¿Se aprovechan los aportes para la *nueva evangelización* planteados por la CCEE⁶⁷ y el CELAM?⁶⁸

Como la Iglesia no se reduce a su dimensión visible ni a su acción pastoral, sino que es el misterio de la *communio sanctorum*, hay que afianzar los lazos entre las iglesias a partir de los *mártires* que nacieron en un continente y murieron en otro. Muchos misioneros europeos murieron en la primera evangelización de América. A la vez, algunos latinoamericanos han dado testimonio de Cristo con su vida y su muerte en Europa. Como san Héctor Valdivieso, lasallano argentino muerto en Asturias en 1934 y canonizado en 1999.

25. *Coordinar mejor los organismos eclesiales de nivel regional, continental y mundial*

La acción organizada de la Iglesia requiere de estructuras adecuadas a un mundo interconectado. Este es uno de los fundamentos que Pablo VI tuvo en cuenta al instituir el *Sínodo de los Obispos* para la Iglesia universal.⁶⁹ A nivel latinoamericano, se conoce el servicio del CELAM desde 1955 a las 22 conferencias episcopales de México, América Central, el Caribe y América del Sur, y el aporte del SEPAC a América Central. A nivel americano, se fortaleció la reunión interamericana (EIA 37), que data de 1959, organizándose mejor con el nombre de “*Reunión de los Obispos de la Iglesia en América*”.

En Europa, se conoce el *Consejo de Conferencias Episcopales Euro-*

70. M. MC GRATH, en *Cómo vi y viví el Concilio y el Postconcilio. El testimonio de los Padres Conciliares de América Latina*, Bogotá, CELAM-Paulinas, 2000, relata su testimonio y el de otros obispos latinoamericanos.

71. C. GALLI, “Pablo VI y la evangelización de América Latina. Hacia la nueva evangelización”, en ISTITUTO PAOLO VI, *Pablo VI y América Latina*, Brescia, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 2002, 161-197.

peas (CCEE), que abarca a 34 conferencias, y el servicio que desde 1980 da la *Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea* (COMECE) a 14 conferencias socias y 6 asociadas. A nivel ecuménico, es significativa la colaboración con la *Conferencia de las iglesias europeas* (KEK) para restablecer la plena unidad cristiana en Europa. Estos y otros ejemplos estimulan a coordinar más el servicio de los obispos y las iglesias a escala regional.

La asamblea sinodal de 2001 propuso fortalecer los *organismos de comunión regional y continental* para una mejor colaboración entre las conferencias episcopales, atendiendo al movimiento de globalización y a los desafíos de las nuevas pobrezas. Eso será posible por la acción coordinada de obispos, conferencias y organismos regionales. Propongo, más allá de esta reunión, *estructuras estables de conexión eclesial intercontinental*.

Como “cada obispo representa a su Iglesia” (LG 23a), *el intercambio personal entre los obispos* es irremplazable. Sería útil reseñar lo compartido por pastores de América y Europa en el Concilio, en los Sínodos universales y en organismos de la Santa Sede. Obispos de América Latina han confesado que la *experiencia conciliar* los ayudó a fortalecer la autoconciencia eclesial latinoamericana y la dimensión universal de la Iglesia y el Episcopado.⁷⁰ Los sínodos y las exhortaciones posteriores permiten admirar *un vivo intercambio entre la Iglesia latinoamericana y el magisterio universal*, como el que se realizó de Medellín a Puebla gracias a figuras como Pablo VI y el cardenal E. Pironio.⁷¹

26. *Intensificar el intercambio misionero entre las iglesias de los dos continentes*

El *intercambio misionero vincula a iglesias madres con iglesias hijas*. Pero, como cada iglesia local es, en su particularidad, la única Iglesia de Cristo, católica y misionera, no puede contentarse con recibir (AG 19d; EN 15b) sino que también debe dar el Evangelio (AG 20a; EN 15d), pasando de *hija a madre y de evangelizada a evangelizadora*, verificando la “*piedra de toque*” de la evangelización (EN 24). Las iglesias más jóvenes

72. MUGIONE, “La cooperación misionera de Europa a la evangelización de América Latina”, ob. cit., 1071.

73. PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Iglesia en América. Al encuentro de Jesucristo vivo. Reunión Plenaria 20- 23 marzo 2001, Actas*, Conclusión n. 15, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, 312.

deben ser sujetos activos de la misión, dentro y más allá de sus fronteras (AG 20h), afianzando la cooperación para generar al pueblo de Dios en nuevos pueblos. *Todas las iglesias están llamadas a ser “hermanas” en la intercomunicación misionera.*

Al ingresar “en una nueva etapa de su dinamismo misionero” (ChL 35), que requiere un “renovado compromiso misionero” (RMI 2), hay que evangelizar donde apremie anunciar la Buena Nueva o fortalecer la fe en crisis. Nuestra Iglesia ha comenzado a cumplir la consigna de Puebla para “proyectarse más allá de sus propias fronteras, ‘ad gentes’. Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero, debemos dar desde nuestra pobreza” (DP 368). *El mismo continente que recibió de Europa la primera gran oleada evangelizadora moderna es, al fin de la modernidad, un testimonio generoso en el envío de evangelizadores a Europa y a otros continentes, incluyendo la atención a los latinos en Estados Unidos. El flujo creciente de misioneros hacia Europa es un hecho positivo que hay que orientar sabia y conjuntamente.*⁷² Propongo establecer formas orgánicas de intercambio de agentes pastorales entre las iglesias de los continentes.

Todo el pueblo de Dios que peregrina en América debe impulsar iniciativas misioneras (EIA 74). De un modo especial, se pide que “los Pastores de las Iglesias locales envíen misioneros a otros continentes de manera que América Latina, ya evangelizada durante 500 años, tarea en la que la Iglesia sigue comprometida, se convierta en continente evangelizador”.⁷³ Así, nuestras iglesias latinoamericanas “pueden ofrecer algo original e importante: su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las comunidades eclesiales de base, la floración de sus ministerios, la esperanza y la alegría de su fe” (DP 368). En la Iglesia de América Latina hay una gran vitalidad espiritual y vocacional que puede ayudar a revitalizar la fe en Europa.

27. Promover una cultura de la acogida y el intercambio con los inmigrantes

La Iglesia ha contribuido a gestar el espacio cultural de una comunidad de naciones iberoamericanas antes de que se constituyeran los estados

74. C. AMIGO VALLEJO, “La cooperación eclesial con América Latina”, en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Iglesia en América. Al encuentro de Jesucristo vivo*, Ciudad del Vaticano, L. Editrice Vaticana, 2001, 228-229.

nacionales. En el futuro esta comunión puede ayudar a gestar nuevas formas de proximidad. Hoy los latinoamericanos no son extranjeros en Madrid y Lisboa, los españoles y portugueses no lo son en México, San Pablo o Buenos Aires, y todos se encuentran en Estados Unidos como “hispanos” o “latinos”. Si durante siglos ha habido migraciones europeas hacia América, incluyendo aquellas tan numerosas a fines del s. XIX y en la primera mitad del s. XX, antes y después de las guerras mundiales, hoy se advierte un flujo migratorio inverso del norte hacia el sur, tanto en América como en Europa. Muchos latinoamericanos –incluyendo argentinos– suben al norte más rico buscando oportunidades de trabajo y bienestar.

La Iglesia acompaña estos procesos con una pastoral de la movilidad humana. Cuando resurgen prejuicios racistas y nacionalistas con actitudes restrictivas y discriminatorias, debe ser abogada vigilante que proteja el derecho natural de personas y familias a moverse libremente en las naciones de Europa y América. “Con respecto a los inmigrantes es necesaria una actitud hospitalaria y acogedora, que los aliente a integrarse en la vida eclesial, salvaguardando siempre su libertad y su peculiar identidad cultural” (EIA 65).

Mi país, hoy tan empobrecido y humillado, se abrió a “todos los hombres del mundo que quieran habitar en suelo argentino”, especialmente a los que escaparon de la miseria o de la guerra en Europa. Muchos argentinos descendemos de europeos y, a diferencia de otros americanos, “venimos de los barcos”, como lo testimonian mis apellidos y pasaportes. Es natural esperar una actitud comprensiva y receptiva de toda nación a la que uno siente como “madre patria”, actitud que nosotros tuvimos en otros momentos.

España tiene un rol mediador único entre la América hispánica y la Unión Europea. Nuestros vínculos espirituales y afectivos se enriquecen con la obra de misioneros españoles y la presencia de inmigrantes hispanoamericanos. Hoy, muchos emigran a España atraídos por esos vínculos, desde la fe hasta la lengua. La presencia de muchos latinoamericanos en diócesis españolas es “un nuevo estímulo para esta ayuda recíproca”.⁷⁴

En el *Día de Hispanoamérica en España (3/3/2002)*, la Pontificia

75. M. GONZÁLEZ, “La globalización y la teología. Un enfoque desde Argentina”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *La Iglesia de cara al siglo XXI*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 122.

76. V. MASSUH, *Cara y contracara. ¿Una civilización a la deriva?*, Buenos Aires, Emeccé, 1999, 81.

Commissio pro America Latina dijo que esta creciente inmigración requiere una respuesta que sepa acoger al inmigrante como a Cristo: “estaba de paso y me alojaron” (Mt 25, 35). Por otra parte, muchos inmigrantes pueden convertirse en misioneros, porque los católicos hispanoamericanos traen no sólo sus pobreza, necesidades y pecados, sino también sus riquezas, valores y virtudes, sobre todo la fe manifestada en su piedad popular (EIA 16). Entonces la Iglesia de América Latina, providencialmente, se vuelve misionera y puede ayudar a recrear la fe en ambientes en los que se ha cortado su transmisión generacional y el clima cultural del nihilismo atenta contra las mismas raíces espirituales de Europa. En nuevas circunstancias se puede dar otra forma del mutuo intercambio de dones.

28. *Acompañar procesos iniciales de integración comunitaria regional y continental*

Puebla orienta a evangelizar nuevos procesos culturales: dado que en la historia caen viejas formas y surgen nuevas síntesis, “es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas” (DP 393). La unidad europea, la integración latinoamericana, el intercambio intra e intercontinental, están en distintas etapas fundacionales, en las que se van delineando cauces políticos, económicos y culturales. Para evangelizar las nuevas formas culturales en su nacimiento, la Iglesia debe hacerse presente en este momento, como en otras etapas, colaborando con los pueblos y sus instituciones para formar comunidades de naciones.

La acción evangelizadora a nivel capilar y estructural puede contribuir a formar la conciencia regional, continental y mundial, como en otras épocas colaboró con la formación de la conciencia nacional. Esto requiere reconocer la subjetividad de las comunidades más pequeñas y la atención a las necesidades del pueblo, ya que “los movimientos hacia lo global y lo macro han provocado una renovada concentración sobre lo local y lo micro”.⁷⁵ Cuando el estado-nación debe reformularse sobre nuevas bases, hay que dar “espíritu y cuerpo” a la “patria grande” continental y a las “patrias chicas” locales.

77. B. FORTE, *Dove va il Cristianesimo?*, Brescia, Queriniana, 105-132.

78. PONTIFICIUM CONSILIUM DE CULTURA, *Culturas y Fe X/1* (2002) 49-50; *Criterio* (Argentina) 2268 (2001) 732-733.

*La Iglesia, con su impulso espiritual, su fuerza profética y su lenguaje simbólico, puede ayudar a consolidar el ideal histórico de construir comunidades regionales. Para esto debe contribuir a formar un nuevo imaginario colectivo acorde al proceso integrador, como se está haciendo en Europa. La tarea pastoral, catequística y educativa de la Iglesia puede cooperar en la formación y asimilación de ideales y símbolos, para crear espacios en los que se dé “la posibilidad de que la propia identidad –individual, regional o nacional– integre una identidad plural mucho más vasta, una verdadera mundialización”.*⁷⁶

El llamado a la casa común invita a repensar Europa; la vocación a la patria grande lleva a repensar América Latina y también a América. El cruce entre ambos continentes de tradición cristiana, ¿no nos invita, además, a repensar el mundo entero para construir un hogar familiar –no un campo de batalla– para toda la familia humana?

29. *Incentivar diversos intercambios culturales en favor de un nuevo humanismo*

El diálogo entre la Iglesia y la cultura tiene como tema al hombre. La “modernidad postmoderna” muestra la crisis de modelos antropológicos unidimensionales que no satisfacen los deseos profundos del corazón. El espacio cultural es el marco para que la Iglesia proponga su visión global del ser humano a partir de su fe en Jesucristo porque, “sólo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre” (GS 22; FR 12; EIA 67). Hoy se ha acentuado la necesidad, planteada por el Concilio, de forjar “un nuevo humanismo” (GS 55). En un tiempo de desencanto, incertidumbre y miedo, cuando compiten la incredulidad y la irracionalidad, la Iglesia debe proponer, con la audacia de una fe pensante y una razón creyente, por el testimonio, el diálogo y el anuncio, un humanismo integral y solidario, que “sepa dar a las generaciones futuras razones para vivir y para esperar” (GS 31).⁷⁷ ¿Qué rol tienen las iglesias de Europa y América en el diálogo sobre el destino del hombre? Pueden compartir proyectos culturales de inspiración cristiana, vg. hoy se difunde el “Progetto Culturale” de la Conferencia Episcopal

79. E. KARLIC, “La Universidad por un nuevo humanismo”, en la obra *La Universidad por un nuevo humanismo. II Encuentro nacional de docentes universitarios católicos*, Buenos Aires, EDUCA-EUDEBA, 2001, 51-64.

Italiana, cuyo IV Foro trató sobre *el futuro del hombre*.⁷⁸

La sabiduría del pueblo de Dios inculturado en América Latina, con su “*humanismo cristiano*” (DP 448), tiene valores que pueden aportar a una *antropología integral y universal*, para superar la uniformidad racionalista moderna y la fragmentación nihilista postmoderna. ¿Es posible que nuestra Iglesia brinde un aporte genuino a la base antropológica que debe tener el diálogo entre las culturas? ¿Podemos, desde nuestra fe católica, nuestra tradición latina, nuestro mestizaje americano, nuestra pertenencia al sur y al oeste y nuestra pobreza, colaborar a un nuevo humanismo? Nuestros pueblos más pobres, que tienen fe en Dios y lo celebran aún entre privaciones, sufrimientos, virtudes y vicios, pueden compartir con aquellos que caen en la idolatría del consumo, la tristeza del egoísmo, el vacío de la trascendencia y la falta de esperanza –situaciones que se manifiestan en la baja tasa de natalidad de muchos países europeos– *su sentido religioso de la existencia y la alegría de una vida digna y austera*. Como ya dijo GS 15c:

nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría. Debe advertirse, en este aspecto que muchas naciones económicamente pobres pero ricas en esta sabiduría pueden ofrecer a los demás una extraordinaria aportación.

Aquí se insertan los intercambios que realizan instituciones educativas. La universidad, como “gran taller del hombre”, debe gestar, con su investigación, enseñanza y servicio, *un nuevo humanismo centrado en Cristo, el Hombre Nuevo*.⁷⁹ Hoy podemos y debemos hacerlo mancomunadamente. Aquí, por las normas comunitarias, estudiantes europeos cursan en otras universidades, incluyendo algunas latinoamericanas. También nuestras universidades suscriben acuerdos de cooperación con instituciones europeas. La *Pontificia Universidad Católica Argentina*, en la que trabajo, tiene intercambios de alumnos y profesores con universidades de Europa, especialmente de Francia, España e Italia.

Aquí se ubica *el ministerio sapiencial y científico del teólogo* en la Iglesia y la sociedad. Reconozco con gratitud que, estudiando en facultades latinoamericanas o europeas, nuestra formación ha recibido el influ-

jo de los grandes teólogos europeos del s. XX. Sirva sólo como un ejemplo decir que en la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT) hemos estudiado la recepción de von Balthasar y Rahner en nuestro país, porque varias tesis doctorales se han dedicado a ellos; hemos invitado a nuestras tres últimas semanas anuales a teólogos europeos como Legrand, Forte y Pié-Ninot; hemos abierto un seminario sobre la teología reciente, estudiando primero a González de Cardedal... Al mismo tiempo, se va haciendo más conocida la teología pensada y escrita en América Latina.

El “*intercambio cultural alemán - latinoamericano*” contribuye mucho al *intercambio teológico, filosófico y científico* entre Alemania y América Latina. Inspirado en 1969 por B. Welte y financiado por *ADVENIAT*, tiene como director a P. Hünemann, quien lo presenta como signo de una *Iglesia fraterna* que asume responsabilidades mundiales.

30. *Apostar al amor urgiendo la opción preferencial por los pobres a nivel mundial*

En las iglesias de América Latina se vive la fe en la pobreza y la pobreza en la fe. Nuestra Iglesia está llamada a ser la Iglesia de los pobres, verificando que es Iglesia de todos cuando abraza a los últimos. La opción preferencial por los pobres, lejos de ser un particularismo, “manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia” (LC 68). La catolicidad se concreta en la predilección por los más pequeños. Hoy, cuando se requiere “una nueva imaginación de la caridad” (NMI 50) ante el creciente abismo entre el norte y el sur, hay que urgir tal opción a nivel internacional, en favor de los pobres de los pueblos y los pueblos pobres, dando testimonio de que el Sur también existe.

La Iglesia latinoamericana tiene una responsabilidad singular por ser *occidental y sureña*. Debe vivir de un modo coherente con la fe, para que esta se traduzca en una *convivencia más justa* entre tanta corrupción y exclusión. Como subcontinente cristiano y pobre, con muchas miserias morales en la sociedad y en su dirigencia, debemos convertirnos al Señor para compartir solidariamente la suerte de los pueblos del sur, donde vivirán la mayoría de los católicos. Como “Iglesia de los pobres” debe tener una solicitud evangélica por los “*olvidados que Dios nunca olvida*”, y

80. I ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Declaración final* n. 11, OR 27/12/1991, 10.

procurar una universalidad concreta en la encrucijada de “*los distintos mundos dentro del único mundo*” (SRS 14).

Pueblos, iglesias, estados e instituciones de Europa brindan mucha ayuda hacia los países más necesitados de América Latina. En mi país, que sufre una gravísima crisis, resultado de muchos errores propios y algunos ajenos, recibimos signos de solidaridad de España e Italia bajo el lema “*Argentina nos duele*”. Agradecemos estas “obras de misericordia”, pero insistimos en *crear instituciones más justas a nivel global*. Pongo como ejemplo la necesidad de establecer un *comercio realmente libre*, que es un fuerte desafío para los pueblos ricos. Este ya fue señalado por el primer sínodo europeo, cuando decía que

*el clamor de Cristo llega a nosotros hoy con fuerza singular desde la parte sur del mundo, donde los pueblos sumamente pobres solicitan una solidaridad audaz y eficaz [...] Hay que responder a ese clamor con opciones concretas que atañen [...] a la apertura de nuestros mercados...*⁸⁰

Agradecemos que esta voz profética se levante en la sociedad europea, para que no ceda a “*la tentación de cerrarse en sí misma, olvidando la responsabilidad que le confiere una clara superioridad en el concierto de las naciones, faltando gravemente a un preciso deber ético*” (SRS 23). *Necesitamos instituciones que ayuden a un libre intercambio comercial*. Sufrimos viejas y nuevas formas del *proteccionismo* agroalimentario por parte de los más ricos, que es expresión de una globalización desigual y del doble discurso acerca de la economía de mercado que hay en los países desarrollados. Conciente de los problemas de producción y empleo que sufren países del norte, debo decir, sin embargo, que mientras se invierten miles de millones de dólares y euros en subsidiar la producción agrícola, se establecen nuevas barreras al ingreso de nuestros productos. Esto agudiza el desempleo y la pobreza de cientos de millones de nuestros campesinos, agricultores, obreros e industriales. Esta *inequidad global institucionalizada* impide a los pueblos desarrollarse y plantea nuevos retos al *bien común universal*. Levantar esas medidas proteccionistas sería un ejemplo de justicia en favor del libre comercio mundial, del equilibrio en los términos de intercambio, de la opción preferencial por las naciones pobres y de la ayuda contra el megadesempleo. *Abrir las fronteras incluye abrir los mercados*.

En las relaciones entre la *Unión Europea* y el MERCOSUR, la pri-

mera exporta productos industriales de alto valor agregado mientras que el segundo vende materias primas no elaboradas (*commodities*). La liberalización del comercio agrícola es un nudo que revela cuestiones complejas. La *Política Agrícola Común* (PAC) está en el centro de la construcción de la *Unión Europea* y la agricultura es cuestión recurrente en sus negociaciones bilaterales y multilaterales en la *Organización Mundial del Comercio*. Los mecanismos de compensación de las diferencias entre los precios internos de un mercado comunitario protegido y los precios mundiales, han hecho de Europa uno de los primeros exportadores agrícolas, aunque compite con Estados Unidos, que hoy plantea *más subsidios para adentro y más barreras para afuera*. Sin duda nosotros, en el sur, debemos mejorar muchas cosas, ser más competitivos en la producción y el comercio, y fijar normas e instituciones que nos ayuden ante las restricciones globales. Pero esperamos que la *Unión* no haga pesar tanto sobre los más pobres los costos sociales de sus políticas, porque una cosa es apoyar al pequeño agricultor y otra es subsidiar las exportaciones.

31. *Fomentar intercambios justos entre la Unión Europea y América Latina*

La *Unión Europea* ha incrementado formas de intercambio a nivel político, económico y cultural con América Latina y el Caribe en su conjunto, con instituciones regionales como el Mercado de América Central (MCCA), el Pacto Andino y, sobre todo, el MERCOSUR, y con países particulares, como son los casos de México y Chile. La *II Cumbre* que se hará en pocos días en *Madrid*, siguiendo a la de *Río de Janeiro* de 1999, ofrece la oportunidad de *fijar bases comunes para una nueva asociación en el nuevo siglo*.

Como no conozco a las otras regiones, me limito a citar como un signo la relación entre la *Unión Europea* y el MERCOSUR, región que se ha desarrollado con muchas dificultades desde el *Tratado de Asunción*

81. N. PADILLA, “Tendencias integradoras de los pueblos y nueva evangelización”, en AA. VV. *Nueva evangelización y ecumenismo. Congreso Iberoamericano de Guadalupe*, Madrid, Gráficas Lormo, 1992, 119-159, espec. 130-133.

82. He reflexionado sobre el tema en C. GALLI, “El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR”, en AA. VV., *Argentina: alternativas ante la globalización*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 167-208.

83. A. METHOL FERRÉ, “Una bipolaridad cultural: MERCOSUR - NAFTA”, en G. RECONDO (comp.), *MERCOSUR: La dimensión cultural de la integración*, Buenos Aires, Ciccus, 1997, 36.

(26/3/1991). MERCOSUR es el principal socio comercial de Europa en América Latina y la *Unión Europea* es el principal cliente del MERCOSUR. Los intercambios se han más que duplicado en la última década. Ambos grupos firmaron en 1995 un *Acuerdo marco de cooperación inter-regional*. Es la primera vez que dos mercados comunes negocian un acuerdo de asociación, ratificado en enero de 2002.

Ambas regiones se distinguen de otros procesos porque no quieren ser sólo una zona de libre comercio, sino que contemplan una *integración apoyada sobre valores comunes*. Entre estos están: sostener el Estado de Derecho y las instituciones democráticas; respetar los derechos humanos y el pluralismo sociocultural; reconocer las culturas locales con sus valores, costumbres e idiomas; promover la ciudadanía regional, como lo atestiguan documentos y pasaportes; buscar un desarrollo sustentable en una economía abierta; redistribuir con más justicia el ingreso dentro de las nuevas fronteras integradas; aplicar el principio de subsidiariedad en formas de soberanía compartida; garantizar el acceso a “la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber” (CA 32).⁸¹ Desde estas bases, los dirigentes, especialmente de los países desarrollados y los organismos bilaterales, tienen la “*obligación moral*” (SRS 9) de trabajar por una *mayor equidad internacional*.

Si queremos que los intercambios tengan fundamentos profundos y origen instituciones estables, deberán asumir *los vínculos históricos y culturales*. Como la *Unión Europea*, también el MERCOSUR debe ser entendido y vivido no sólo a nivel económico como “mercado”, ni sólo a nivel político como “región”, sino a nivel histórico-cultural como *comunidad de naciones*. Además de una sociedad de necesidades, intereses y actividades, debe ser una comunidad de valores, aspiraciones e instituciones. En este proceso, las iglesias de nuestros países, a partir de su arraigo histórico y de su misión específica, pueden hacer un importante aporte a la construcción de la región.⁸² *Construir una comunidad regional y una asociación interregional debe ser un ideal histórico común*.

Consolidar una comunidad de naciones en el Cono Sur y entre otras

84. J. FRESNO LARRAÍN, “Retos de América Latina a Europa. Hacia un vínculo solidario”, *Corintios XIII - Revista de Teología y Pastoral de la Caridad* 59/60 (1991) 79-96.

85. JUAN PABLO II, *Decálogo de Asís para la paz*, del 24/1/2002 n. 3 y 9, OR 8/3/2002, 2.

naciones, formando *bloques subregionales*, abre una esperanza al subcontinente y permite superar conflictos geopolíticos inútiles que aislaron a varios de nuestros pueblos. Espero –contra toda esperanza– que el MERCOSUR marque el destino de Latinoamérica durante el siglo XXI.⁸³ Nuestra región y la comunidad europea, envueltas en *distintos procesos dinámicos de integración*, pueden vincularse más mediante *múltiples intercambios de cooperación*.

32. Apoyar iniciativas de la sociedad civil internacional por el bien común universal

La *Doctrina Social de la Iglesia* puede iluminar procesos de intercambio e integración. La primacía de la persona humana (GS 29), el destino universal de los bienes (GS 69), la dimensión mundial de la cuestión social (SRS 10), el rol del desarrollo (PP 87) y de la solidaridad (SRS 39) como pilares de la paz y otros principios, deben ayudar a discernir situaciones y a orientar acciones. Con estos principios, criterios y orientaciones hay que imaginar nuevas formas de *vinculación justa y solidaria* entre los continentes.⁸⁴

Destaco sólo que el magisterio social reconoce “*la subjetividad de la sociedad*” (CA 49) ante el peligro de absolutizar el Estado o el mercado, instituciones políticas y económicas que deben estar al servicio de la persona y la sociedad. En la última década han proliferado asociaciones intermedias que refuerzan el tejido social y generan iniciativas de solidaridad. La *emergencia de la sociedad civil a nivel nacional e internacional* forma un nuevo espacio de actuación, en el que movimientos multisectoriales y policlasistas se organizan en redes flexibles que llegan a alcanzar

86. C. FLORIA, “Por amor a la Patria. Sobre nacionalismo y patriotismo”, *Criterio* 2233 (1999) 44.

87. “... (el pueblo de Dios) no se limita a los confines forzosamente estrechos de una nación, raza o cultura, sino que se extiende por todo el universo... (pero) no ignora ni desprecia las naciones, razas o culturas. Su grandeza y originalidad está precisamente en *amalgamar en una unidad viva, orgánica y dinámica a las más diversas gentes; de tal modo que ni la unidad padece rupturas, ni la diversidad pierde sus riquezas esenciales*” (JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos argentinos*, 12/6/1982, n. 3, ob. cit., 62).

88. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Compartir la multiforme gracia de Dios. Carta Pastoral sobre el sostenimiento de la obra evangelizadora de la Iglesia*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1998, n. 9.

el nivel global. No puedo entrar en esta cuestión, pero creo que hay que apoyar iniciativas de la sociedad civil internacional cuando tiendan a “*intereses universalizables*” y apunten al *bien común universal*.

*La causa de la paz pertenece al bien común internacional. La Iglesia colabora con todos los hombres de buena voluntad en pro de una cultura del diálogo y la amistad. En el “espíritu de Asís” se ha hecho la jornada de oración del 25/1/2002. El 24/2/2002 Juan Pablo II envió el Decálogo de Asís para la paz a jefes de Estado o gobierno. Los invita a “promover la cultura del diálogo, para que aumenten la comprensión y la confianza recíprocas entre las personas y entre los pueblos, pues estas son las condiciones de una paz auténtica” y “apoyar cualquier iniciativa que promueva la amistad entre los pueblos”.*⁸⁵

Los argentinos recibimos del Papa dos ejemplos de este *éthos* católico e integrador, y de esta *praxis* reconciliadora y pacificadora. Son símbolos de *la cultura de la integración y de la paz* que queremos para la convivencia entre las naciones en todos los continentes. La mediación entre *Chile y Argentina* en el conflicto del Beagle, gracias al servicio del cardenal Samoré, nos salvó de una guerra fratricida y nos guió al *Tratado de Paz y Amistad* firmado el 29/11/1984. En este congreso está presente monseñor. F. Sainz Muñoz, que fue colaborador en aquella mediación y hoy es el nuncio apostólico de la Santa Sede ante la Comunidad Europea. La visita a nuestro país en plena guerra entre *Argentina y Gran Bretaña* por las Islas Malvinas (1982), ayudó a fieles e iglesias a encontrar cierto equilibrio entre el patriotismo –no el nacionalismo–⁸⁶ y la catolicidad, entre la ciudadanía temporal particular y la pertenencia eclesial universal. En un discurso que tiene vigencia en el nuevo escenario internacional, el Pontífice enseñó que el pueblo de Dios debe amalgamar en una unidad universal las diversidades nacionales en favor de la paz mundial.⁸⁷

33. *Conclusión: la alegría de compartir con amor*

El desafío del intercambio de personas, valores y bienes a nivel regional, continental y mundial invita a actualizar la mejor tradición espiritual, intelectual y pastoral de la Iglesia para servir a nuestros dos continentes y contribuir a la fraternidad universal.

Creemos que “*Dios es Amor*” (1 Jn 4, 8), y que “*lo más grande es el amor*” (1 Cor 13, 13). El amor inspira las actitudes que sostienen la co-

monseñor. F. Sainz Muñoz, que fue colaborador en aquella mediación y hoy es el nuncio apostólico de la Santa Sede ante la Comunidad Europea. La visita a nuestro país en plena guerra entre *Argentina y Gran Bretaña* por las Islas Malvinas (1982), ayudó a fieles e iglesias a encontrar cierto equilibrio entre el patriotismo —no el nacionalismo—⁸⁶ y la catolicidad, entre la ciudadanía temporal particular y la pertenencia eclesial universal. En un discurso que tiene vigencia en el nuevo escenario internacional, el Pontífice enseñó que el pueblo de Dios debe amalgamar en una unidad universal las diversidades nacionales en favor de la paz mundial.⁸⁷

33. *Conclusión: la alegría de compartir con amor*

El desafío del intercambio de personas, valores y bienes a nivel regional, continental y mundial invita a actualizar la mejor tradición espiritual, intelectual y pastoral de la Iglesia para servir a nuestros dos continentes y contribuir a la fraternidad universal.

Creemos que “*Dios es Amor*” (1 Jn 4, 8), y que “*lo más grande es el amor*” (1 Cor 13, 13). El amor inspira las actitudes que sostienen la comunión de las personas, las iglesias y los pueblos mediante la comunicación de sus dones. El pueblo de Dios en Europa, en América Latina y en el mundo necesita una nueva cultura del amor que anime la justicia y la solidaridad. Hay que redescubrir la belleza de la donación gratuita y del intercambio recíproco: “*han recibido gratuitamente, den también gratuitamente*” (Mt 10, 8).

Los obispos argentinos, en su Carta *Compartir la multiforme gracia de Dios*, dicen: “*Así, poniendo en común los dones, todos podemos dar y recibir, y experimentar la alegría de compartir*”.⁸⁸ El amor generoso que

86. C. FLORIA, “Por amor a la Patria. Sobre nacionalismo y patriotismo”, *Criterio* 2233 (1999) 44.

87. “... (el pueblo de Dios) no se limita a los confines forzosamente estrechos de una nación, raza o cultura, sino que se extiende por todo el universo... (pero) no ignora ni desprecia las naciones, razas o culturas. Su grandeza y originalidad está precisamente en *amalgamar en una unidad viva, orgánica y dinámica a las más diversas gentes; de tal modo que ni la unidad padece rupturas, ni la diversidad pierde sus riquezas esenciales*” (JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos argentinos*, 12/6/1982, n. 3, ob. cit., 62).

88. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Compartir la multiforme gracia de Dios. Carta Pastoral sobre el sostenimiento de la obra evangelizadora de la Iglesia*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1998, n. 9.

se da y el gozo espontáneo que se recibe cuando las personas se unen al comunicarse sus bienes mueven a *compartir la multiforme gracia de Dios*. Los desafíos de la nueva evangelización, la unión de la familia humana y las necesidades de los pobres reclaman que toda la Iglesia y todos en la Iglesia conjugemos el verbo *compartir* con más amor, responsabilidad y alegría.

CARLOS MARÍA GALLI,
MADRID, 13/05/2002

LA AMISTAD CON DIOS Y LA MATERIA: DIMENSIÓN CORPÓREA Y CÓSMICA DE LA GRACIA

Todavía se escucha decir que la gracia (creada) es un “hábito entitativo *del alma*”. Pero la creciente conciencia sobre la unidad del ser humano y sobre la dignidad de su dimensión corpórea exige un replanteo. Hoy decimos que “el cuerpo del hombre participa de la dignidad de la imagen de Dios” (CCE 364), y entonces ha de sostenerse que el hombre entero es transformado por la gracia.

I. La gracia en mi cuerpo

Evidentemente, esto no se refiere a lo periférico de la corporeidad. Un ser humano justificado no se vuelve más musculoso, rubicundo o más sano físicamente: bastaría tener presente la debilidad física de Francisco de Asís. Estamos hablando de la corporeidad en su sentido más completo, el sentido bíblico, que implica todo el mundo de relaciones de la persona, todas sus posibilidades de encuentro con los demás y con el cosmos.

Podría objetarse justamente que existe el peligro de confundir el ideal cristiano con el ideal griego de auto perfección, simbolizada en un desarrollo corporal que hoy se traduce en el culto del cuerpo joven y sano, como si eso fuera la mayor nobleza que da valor a una persona. Pero ese riesgo no se evita volviendo a un dualismo que coloca lo positivo en el alma y lo negativo en el cuerpo, sino acudiendo a una comprensión amplia de lo que llamamos “cuerpo”, donde la materia está al servicio del encuentro, de la donación de sí, y se convierte en la manifestación externa y sensible del núcleo invisible y secreto de la persona. Así lo vemos en la Escritura: la expresión hebrea *basar* indica la “carne” de cualquier ser vivo,

hombre o animal (Is 22, 13; Lev 26, 29), aunque cabe destacar que en griego se distingue *kreas* (animal) de *sarx*. Cuando se refiere sólo al ser humano en realidad expresa la *manifestación exterior* de la vitalidad orgánica (Núm 8, 7; Job 4, 15; 1 Rey 21, 27), por lo cual suele designar a todo el hombre (cf Sal 56, 5. 12: la carne del v. 5 es el hombre del v.12; cf. Job 34, 15) en *comunidad* con el mundo externo, con el cual se relaciona de múltiples maneras.

Por indicar “comunidad” con lo externo, *basar* hace referencia también a los lazos que unen a los seres humanos, como el parentesco (Lev 18, 16; Gen 37, 27; Is 58, 7). “Toda carne” indica la comunidad de todos los seres humanos, en cuyo sentido se mantiene la idea de “principio de solidaridad y comunidad”. También sugiere la debilidad y caducidad de la condición humana (Gen 6, 12; Is 40, 6; Sal 78, 39), estableciendo una dialéctica Creador-criatura, y no espíritu-materia. Aunque es sumamente importante advertir que también en la relación con Dios la palabra tiene una connotación positiva de “estar abierto a la relación”. Precisamente por eso, advertamos que Dios no promete al hombre un corazón “espiritual”, sino más bien un “corazón (intimidad) *de carne*” (Ez. 11, 19; 36, 26), es decir, la intimidad secreta (*leb*) que sale de su inmanencia *abriéndose* (*basar*) a una relación de amor con Dios.

Este sentido se continúa en el Nuevo Testamento. Si bien aparece una acepción negativa de “carne” (*sarx*) o “carnal”, indicando lo caduco (Rom 6, 19) y débil (Gal 2, 20; Flp 1, 22), esto no hace pensar en una visión negativa de la materia, sino en el hombre entero cerrado en su inmanencia. Es digno de atención este desarrollo lingüístico por el cual un término adquiere un sentido negativo (cerrado en sí mismo) que contradice precisamente su sentido positivo original (apertura y comunidad). Por eso, la expresión “carnal” suele indicar también lo contrario de la fraternidad y la apertura al prójimo, como se percibe claramente en 1 Cor 3, 3.

“Soma” (otra traducción griega de *basar*) no es sólo el cuerpo, sino la persona. Pero en esta expresión se acentúa el sentido positivo de comunidad, comunicación y solidaridad (casi lo opuesto a “corazón”). Sería entonces el yo *en cuanto unido* (Rom 6, 6; 1 Cor 6, 13.15-20: cuerpo de pecado, de prostituta, de Cristo). Por eso es apto para describir a la Iglesia como un mundo de relaciones donde los miembros, recibiendo de Cristo, se enriquecen unos a otros (1 Cor 12).

Asumiendo este sentido amplio de lo corpóreo, es evidente que la gracia actúa en el cuerpo, posibilitando un nuevo modo de relacionarnos con el mundo externo, con los demás y con el cosmos.

II. El pecado y la carne

La noción bíblica de “carne” nos permite evitar el equívoco de los que confunden, al modo griego, lo espiritual con lo inmaterial, y por lo tanto identifican la espiritualidad o la vida en gracia con la renuncia a los placeres que tienen relación con la materia. El hombre “espiritual” en la Escritura es el que está abierto a la acción del Espíritu, dejándose movilizar por su impulso que mueve a la comunidad. Cuando la Escritura habla despectivamente del hombre “carnal” no se está refiriendo en primer lugar a pecados que tengan relación con la sexualidad, la materia, las cosas, los cuerpos. Hombre “carnal” es ante todo el que está cerrado en su inmanencia, el que se cierra al impulso del Espíritu, y por eso también está cerrado a los demás (1 Cor 3, 3; Gal 5, 13-15).

La primacía absoluta de la caridad fue a menudo olvidada en el discernimiento moral de los actos humanos. Así, la insistencia tradicional en que no hay parvedad de materia en lo que respecta al sexto mandamiento, pudo llevar a colocar los pecados contra el sexto mandamiento en la cumbre de la gravedad de materia. Sin embargo, para S. Tomás, los peores pecados son los que atentan directamente contra los actos propios de la caridad, y no los que tienen relación directa con el cuerpo o los placeres sensibles. Los pecados carnales no son los que encierran mayor culpa, sino los espirituales. La razón es que los espirituales (la soberbia, el odio, etc.) tienen más de aversión a Dios, “de la cual procede la razón de culpa”, mientras los pecados de la carne brotan de un impulso más vehemente, “que es la misma concupiscencia de la carne, con la cual nacemos (*no-bis innatam*)” (ST I-II, 73, 5). Aunque delicadamente S. Tomás se preocupa por hacer una salvedad en lo que se refiere al adulterio, ya que allí se añade una causa de mayor gravedad: la injusticia contra el cónyuge engañado (*ibid.*, ad 1).

Por su parte, Buenaventura niega claramente que desear o buscar algún bien terreno sea pecado: “*Converti ad commutabile bonum non est peccatum*” (II Sent. 42, 2, 1, fund. 1). El pecado no es considerado como la búsqueda de algo que sea malo en sí mismo, sino propiamente como el rechazo o el alejamiento de algún bien: “*Peccatum enim est privatio, non positio*” (*Ibid.* y concl). En realidad, entonces, el pecado consiste en privarse a sí mismo de ciertas cosas buenas por buscar inadecuadamente otras que son menos valiosas: “*El pecado no es desear cosas malas, sino alejarse de las mejores*” (*Brevil.* 3, 1, 5).

La peor desarmonía del hombre no procede entonces de la atracción que despiertan en él los cuerpos y las cosas materiales. Las cosas en sí mismas no son malas, por ser obras de Dios: “Las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte” (Sab 1, 14). Nosotros mismos nos dañamos cuando las buscamos inadecuadamente y de esa manera nos alejamos de los bienes más importantes, como cuando la codicia nos mueve a acumular permanentemente, privándonos de un bien mayor que es la generosidad y la vida fraterna. Pero en realidad, la criatura que más daño puede causarnos si la amamos desordenadamente, convirtiéndola en objeto de idolatría, no es un cuerpo o un objeto material, sino lo más interior, *nuestro propio yo*. Adorando al propio yo y poniendo el propio bien en el centro de nuestras vidas, nos privamos de los bienes mayores: la adoración de Dios y la fraternidad. El pecado es un “encurvamiento” (*II Sent.* 35, 2, 2, ad 4); pero, buscando la raíz del pecado, podemos decir que “el origen de todo pecado es la soberbia” (*Brevil.*, 3, 9, 1; *Legenda Maior*, 6, 11), que consiste en el apetito de un bien *interior* que es la propia excelencia (*Brevil.*, 3, 9, 5). La “*curvitas*” en que consiste el pecado, se describe entonces como un volverse sobre sí mismo, como un encierro en lo privado, en lo propio (*Brevil.*, 5, 2, 3). Para Buenaventura, el amor al propio bien, a costa del bien de los demás y de la gloria de Dios, es lo que reina en todo pecado (*II Sent.* 36, 1, 2, ad 1. 5).

Por otra parte, desde una consideración positiva, dice Buenaventura que los mandamientos hallan su perfección en “la renuncia de la codicia, la cual es amor *privado*, en cuanto repugna al bien *común*” (*In Hex.*, 21, 10). Este amor desordenado de sí es uno de los modos como puede entenderse la “concupiscencia”; pero así entendida se identifica con el pecado, y no puede coexistir con la gracia santificante. La gracia realiza la obra admirable de descentrar al hombre, de liberarlo de ese desorden del pecado. La obra de la gracia crea así en el hombre el bien moral y elimina el mal, que, en su raíz, no es más que una enfermiza búsqueda de sí mismo de quien vive sólo para sí mismo (*De Regno Dei*, 43). Por otra parte, la gracia saca al hombre de sí mismo para que dependa de Dios, pero la soberbia lo impulsa hacia sí mismo, como si no necesitara de nadie (*De Septem Donis*, 1, 9-10).

Por eso, no hay que buscar en el mundo exterior la causa de los propios males (Mt 15, 11; Col 2, 20-23), sino en un modo inadecuado de amarse a sí mismo, dándose excesiva importancia a costa de otros bienes, y sobre todo del mayor bien moral, que es salir de sí hacia el otro:

La virtud es un orden de amor. De modo que, como dice Agustín, para que el Creador esté a gusto en el corazón, es oportuno que no se dé tanta importancia a sí mismo. Porque la criatura que más nos desvía del buen orden es la propia persona y el bien privado (De Perfectione Evangelica 1, ad 2)

III. Dios, la materia y yo

Hay que decir también que la gracia (creada) no es una realidad física, una especie de energía o de fluido *cuasi* material. Sin embargo actúa también en la dimensión material del hombre, así como Dios, que es incorpóreo, actúa en las realidades materiales. Parece obvio decir que la gracia reside y actúa en el hombre entero, si recordamos que el ser humano es cuerpo y alma en unión substancial, de tal modo que sin el cuerpo no es posible ni pensar, ni querer, ni experimentar algo. Todo acto humano está transido de lo corpóreo, de las imágenes y las pasiones. Todo acto movido por la gracia será al mismo tiempo anímico y corpóreo. Sin embargo, es conveniente reflexionar sobre los modos concretos como Dios hace intervenir lo corpóreo en la vida de la gracia.

Es indispensable recordar que la gracia es ante todo Dios mismo donándose al hombre (Gracia increada), cuyo amor se manifiesta también a través de dones materiales. Leyendo algunos textos bíblicos podemos descubrir que las realidades materiales también pueden ser modos sensibles como Dios se relaciona amorosamente con el hombre entero expresándole su ternura (1 Tim 6, 17; Ecli 2, 24-26). Por lo tanto, acoger esos signos en el disfrute agradecido es también fidelidad a la voluntad divina (Eclo 14, 11.14), es respuesta a su gracia.

En cuanto a la dimensión cristológica de esta cuestión, digamos que en la encarnación, el Hijo de Dios no se hizo “alma” humana, sino “carne”: asumió al hombre entero. La resurrección de Cristo (que implica su dimensión corpórea en todos sus sentidos positivos) es la posibilidad de que llegue a nosotros la vida divina, porque sin ella vana es nuestra fe (1 Cor 15, 13 ss). Eso implica que también desde el *cuerpo* de Cristo resucitado, que es un trozo de este mundo material, llega a nosotros la vida de la gracia.

IV. Mi amor que se expresa en la materia

Indiquemos ahora algunas pistas variadas de reflexión en orden a profundizar la relación entre la gracia y la materia en la existencia cotidiana del ser humano:

a. La misericordia, que es la máxima de las virtudes (*ST II-II*, 30, 4), se expresa a través de realidades materiales; no sólo la limosna, sino también el cuidado del ambiente, una economía de comunión, el embellecimiento de un lugar comunitario, y se manifiesta en gestos corporales que dan una particular significatividad a la vida en gracia (caricias, abrazos, lavar y alimentar a un enfermo, etc). La gracia, imprimiendo en el obrar humano el dinamismo del amor fraterno, siempre nos impulsa a procurar la felicidad de los demás por medio de gestos visibles, expresiones externas, dones sensibles.

b. Esto tiene una proyección escatológica: En *Gaudium et Spes* 39 se indica que las obras materiales producidas por el hombre en gracia seguirán eternamente formando parte de su vida, transfiguradas y liberadas de toda mancha. La creación entera “desea vivamente la revelación de los hijos de Dios” (Rom 8, 19). La creación gime junto con nosotros, que anhelamos el rescate de nuestro cuerpo (8, 22-23), y el mundo material donde nosotros expresamos el amor participará de nuestro destino que comienza a construirse en la gracia.

c. El trabajo manual no sólo es una prolongación de la obra creadora (Eclo 38, 34); también reproduce objetivamente el misterio de la Pascua de Cristo (*LE* 27): lo arduo de la pasión en la ejecución de una obra y el gozo de la resurrección en la contemplación del mundo transformado.

d. La vida en gracia produce ciertamente un nuevo modo de relacionarse con las realidades creadas. Así lo vemos paradigmáticamente en Francisco de Asís, y es lo que expresa el epílogo de Marcos (Mc 16, 15-18).

e. Viviendo en gracia, el amor de Dios llama al hombre a querer a sí mismo, y por lo tanto a valorar y respetar el propio cuerpo: “Nadie es peor que quien se tortura a sí mismo... Hijo, trátate bien” (Eclo 14, 6.11).

f. También, siguiendo el impulso de la gracia, se viven de otra manera los límites, enfermedades y sufrimientos corporales, que pueden incorporarse peculiarmente en la comunión amorosa con Cristo:

Todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo (SD 19d).

Si un hombre se hace partícipe de los sufrimientos de Cristo, esto sucede porque Cristo ha abierto su sufrimiento al hombre, porque él mismo en su sufrimiento redentor se ha hecho en cierto sentido partícipe de todos los sufrimientos humanos (SD 20c).

Sin embargo, hay que recordar también que, cooperando adecuadamente con la gracia, se puede lograr que las perturbaciones psicósomáticas se resuelvan positivamente.

V. La gracia en signos sensibles

Acojamos mejor el insustituible aporte del franciscanismo, sistematizado por san Buenaventura. Él enseñaba que el ideal del crecimiento espiritual no es pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino lograr encontrar a Dios también en las criaturas exteriores:

“La contemplación es más eminente no sólo cuando el hombre experimenta más dentro de sí el efecto de la gracia divina, sino cuando mejor puede descubrir a Dios en las criaturas exteriores” (II Sent., 23, 2, 3).

San Francisco era un buen modelo, porque “degustaba en los seres creados, como si fueran ríos, la misma Bondad de la fuente que los produce” (*Legenda Maior* 9, 1).

Todo el universo material es un lenguaje de la gracia.

La naturaleza es el marco, el ambiente que Dios ha querido para desarrollar su historia de amor con el hombre. El mundo físico es una multitud de palabras de amor que Dios nos hace llegar a través de los sentidos, y así la materia se incorpora en el camino de la gracia. Pero advertamos la significación existencial de todo esto. Reconozcamos que la historia de la propia amistad con Dios siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en un signo personalísimo. Ese signo sensible suele recibir de la acción providente de Dios cierta eficacia sobrenatural:

Aunque la gracia es tan desmesurada y tan imprevisible, se adapta mansamente a esos dos ejes de nuestra existencia humana que son el tiempo y el espacio, y es en medio de ese horizonte tan limitado

donde se las arregla para hacerse sentir. Los evangelistas nombran constantemente lugares concretos de la geografía de Palestina, conscientes de que lo que se juega en ellos es nada menos que la verdad de la encarnación del Verbo. Son nombres que guardan para nosotros la memoria de un encuentro: una casa de Nazareth, un descampado a las afueras de Belén, un pozo de Siquem, la orilla oeste del lago de Tiberíades, un árbol a la salida de Jericó, Betania, la habitación alta de una casa de Jerusalén. De esos lugares, y de muchos otros, gentes que vivieron antes que nosotros dan testimonio de que precisamente allí fueron alcanzados por la gracia... Guardamos en la memoria el recuerdo de lugares que son en nuestra vida esos mojones que siguen marcando el camino, aunque los haya borrado la nieve; o como aquel paisaje que, de pronto, se hace familiar y nos permite volver a casa cuando nos habíamos perdido.¹

Pero sobre todo los sacramentos, la liturgia con sus variados signos, son un modo privilegiado como la materia es asumida por Dios y se convierte en mediación de la vida sobrenatural. Así podemos percibirlo en la espiritualidad oriental, como magníficamente lo explica la carta apostólica *Oriente lumen*:

El Verbo que asumió la carne penetra la materia con una potencia salvífica que se manifiesta de forma plena en los sacramentos: allí la creación comunica a cada uno la potencia que le ha otorgado Cristo. Así, el Señor inmerso en el Jordán, transmite a las aguas un poder que las capacita para ser baño de regeneración bautismal. En este marco la oración litúrgica de Oriente muestra gran capacidad para implicar a la persona humana en su totalidad: el misterio es cantado en la sublimidad de su contenido, pero también en el calor de los sentimientos que suscita en el corazón de la humanidad salvada. En la acción sagrada incluso la corporeidad es convocada a la alabanza, y la belleza que en Oriente es uno de los nombres más apreciados para expresar la divina armonía y el modelo de la humanidad transfigurada, se muestra por doquier: en las formas del templo, en los sonidos, en los colores, en las luces y en los perfumes... En la liturgia las cosas revelan su naturaleza de don que el Creador re-

1. D. ALEIXANDRE, *Círculos en el agua*, Santander, 1993, 45-46.

gala a la humanidad... El cristianismo no rechaza la materia, la corporeidad; al contrario, la valoriza plenamente en el acto litúrgico, en el que el cuerpo humano muestra su naturaleza íntima de templo del Espíritu y llega a unirse al Señor Jesús, hecho también él cuerpo para la salvación del mundo... Y también la realidad cósmica está invitada a la acción de gracias, porque todo el cosmos está llamado a la recapitulación en Cristo Señor (OL 11).

Para el pensamiento y la vida del Oriente cristiano, todas las cosas del universo material encuentran su verdadero sentido en el Verbo encarnado, porque el Hijo de Dios “ha tomado contacto con el universo natural entero, introduciendo en él un germen de regeneración”.²

Pero cabe indicar que también en el mundo occidental encontramos sublimes testimonios de la transfiguración de la materia para aprovechar su potencialidad de estímulo simbólico. Como ejemplo podemos mencionar la obra de Siger (*Sigerius*), monje francés del siglo XII que en 1140 emprendió la construcción de la nueva iglesia abacial de Saint-Denis. Inspirado en los escritos del Pseudo Dionisio Areopagita, “de repente vio con claridad que era posible, con las formas arquitectónicas de que disponía, representar en un edificio concreto la visión de la Jerusalén celestial” acudiendo a la irrupción de la luz por los vitrales y dando así origen al arte gótico.³ En su obra *De Consacratione*, Siger se refería a “la luz admirable y continua de las sacratísimas ventanas”, y en *De Administratione* menciona una inscripción que hizo grabar en las puertas del templo:

Tú, quienquiera seas, si quieres rendir homenaje a la puerta de esta iglesia, no admires el oro o el gasto... Que ella ilumine las mentes para que vayan por las verdaderas luces a la luz verdadera de la que Cristo es la verdadera puerta. Y que adentro suceda como con esta áurea puerta. La mente torpe se eleva, por lo material, hacia la verdad, y habiendo caído, resurge por esta luz.⁴

Sería recomendable que la reflexión sobre los sacramentos recuperara aquella valoración aparentemente ingenua de la mediación de la mate-

2. R. GLEASON, *GRACE*, London, 1962.

3. H. SEDLMAYR, *Épocas y obras artísticas*, Madrid, 1965.

4. Estas obras de Siger pueden encontrarse en MIGNE, *Patrología Latina*, 1240 ss. También puede consultarse la traducción francesa de J. LECLERO, *De consacratione*, París, 1945.

ria que aparecía en los escritos de los Padres. La concepción patristica de los signos sacramentales como prolongaciones del cuerpo de Cristo, a través de los cuales él derrama su poder, es una riqueza algo empañada por las disquisiciones teológicas posteriores. Veamos algunos ejemplos:

*Así como penden los flecos por todos los bordes del manto, sobresale de nuestro Señor Jesucristo la potencia del Espíritu Santo, la misma que otorgaba a los Apóstoles, que a su vez como sobresaliendo del mismo cuerpo, proporciona la salvación a cuantos lo tocan.*⁵

*Vestido bueno es la carne de Cristo, que cubrió los pecados de todos... La carne de Jesús es templo de Dios, ya que leemos que él siempre estaba lleno del Espíritu Santo, como él mismo lo testimonia al decir: 'siento que ha salido de mí una fuerza' (Lc 4, 1), fuerza que curaba las dolorosas heridas de todos.*⁶

*La carne se lava para que el alma quede limpia; se unge la carne para que el alma quede consagrada; se marca la carne para que el alma quede fortificada; la carne queda bajo la sombra de la imposición de manos para que el alma quede iluminada por el Espíritu...*⁷

*Este santo perfume con la epiclesis ya no es simple o común, sino don de Cristo, hecho signo eficaz de su divinidad por la venida de su Santo Espíritu.*⁸

VI. El cuerpo, la Eucaristía y la transformación del mundo

Hablando de la importancia de lo corpóreo y cósmico, un espacio peculiar corresponde a la Eucaristía. La comunión eucarística no es sólo recibir a Jesús de una manera espiritual, como cuando recordamos a un ser querido; y tampoco se trata solamente de reconocer su presencia íntima en nuestro interior. Es verdaderamente *comerlo*. Por eso el evangelio de Juan no dice que comemos su cuerpo, sino que comemos su "carne" (Jn 6, 53).

5. HILARIO DE POITIERS, *In Matthaem* 14, 19.

6. AMBROSIO DE MILÁN, *De patriarchis* 4, 24; *Explanatio Psalmi* 47, 17.

7. TERTULIANO, *Resurr.* 8, 3.

8. CIRILO DE JERUSALÉN, *Míst.* III, 3.

Es una verdadera comida, con todas las letras. Y tan real es esto que cuando los judíos oyeron esta invitación de Jesús se sintieron horrorizados y decían: "¿Qué lenguaje tremendo! ¿Quién puede soportarlo?" (Jn. 6, 60). Esta invitación a comer su carne era ciertamente un "escándalo para los judíos" (1 Cor. 1, 23). Pero es el extremo al que quiso llegar Dios en su desmesurado anonadamiento. En realidad, en esta ocurrencia inesperada de hacerse presente en las apariencias del pan y de dejarse comer, Dios está respondiendo a un sueño oculto del corazón humano: el sueño de fundirse con el ser amado, de unirse a él hasta superar la medida de lo posible. En la Eucaristía Dios da una respuesta al impulso de comer al ser amado que todos tenemos, como si fuera el gesto sensible, corpóreo, que mejor expresa la atracción amorosa que sentimos. Es el sueño de la unidad total que anida como una secreta utopía en nuestros corazones. El impulso del mundo físico hacia la unidad se realiza de un modo perfecto cuando comemos y asimilamos lo que comemos, de manera que eso que comemos pasa a fundirse en la unidad de nuestro ser. Y Dios, en el colmo del misterio de la encarnación, quiso llegar a nuestra intimidad a través de un pedazo de materia. No desde arriba, sino desde adentro, introduciéndose plenamente en este mundo, para que *en nuestro propio mundo* pudiéramos encontrarlo a él. Por eso, el camino hacia Dios se ha abreviado, se ha simplificado al máximo. Podemos unirnos a él simplemente comiendo. No se trata sólo de adquirir conocimientos que eleven nuestra mente, no se trata tanto de hacer duros ejercicios ascéticos para liberarnos del peso de nuestras inclinaciones, no se trata de apartarnos del mundo para volar por encima de la materia. Todo lo contrario; se trata de usar nuestra boca, de masticar, de tragar. Y en ese gesto nos unimos a Dios de la manera más perfecta que podríamos imaginar. No hay que eliminar el cuerpo ni la sensibilidad. Dios ama nuestro ser entero, cuerpo y alma, y quiso entrar en nosotros por el camino de nuestra sensibilidad física. Él, que quiso encarnarse, que tiene un cuerpo de la materia de este mundo, un cuerpo realmente suyo, no se conforma con unir sus pensamientos con los nuestros; quiere unir nuestro cuerpo al suyo. Sabemos que los grandes místicos nos dan testimonio de una experiencia de Dios que toca también los sentidos del cuerpo, la vida corpórea. Lo reconocía santa Teresa de Avila: "*El cuerpo no deja de participar en algo, y también mucho*".⁹

Tenemos que aprender a reconocerlo cuando lo recibimos en nues-

9. TERESA DE ÁVILA, *Vida*, 29, 166.

tra boca, a amarlo apasionadamente mientras lo tocamos, a experimentar cómo puede saciar nuestra hambre interior cuando lo tragamos, a descubrir que ese nudo en la garganta que sentimos muchas veces cuando estamos insatisfechos por dentro y hambrientos de amor, no es más que la necesidad de comerlo a él en la Eucaristía. De hecho, cuando Ángela de Foligno narraba sus encuentros con Cristo decía: *“Todos los miembros de mi cuerpo experimentan ese deleite”*.¹⁰

Por lo tanto, con mayor razón, en nuestro encuentro con Cristo en la Eucaristía también nuestro cuerpo puede experimentar el deseo, la atracción, el gozo. Nuestro contacto con él, si bien es sacramental, no es solo espiritual, es también corpóreo.

Es cierto que cuando las especies del pan son partidas o mordidas, el cuerpo de Cristo no se parte, porque se trata de su cuerpo resucitado, que no puede ser partido, ni mutilado, ni dañado (ST III, 77, 7), y sin embargo recibimos, tocamos y tragamos al mismo Cristo. Porque en realidad él no “está” en la Eucaristía, ni está presente junto al pan, sino que él “es” la Eucaristía, la Eucaristía es Cristo; y allí, bajo las apariencias del pan, él es pan de vida, él es alimento. Y por eso Cristo no dice “aquí está mi cuerpo”, sino “esto es mi cuerpo”. En ese momento el pan deja de ser pan y se convierte en otra substancia, que es Cristo mismo: “El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?” (1 Cor. 10, 16). De hecho el concilio de Trento rechaza la afirmación de que Cristo es recibido sólo “espiritualmente” en la Eucaristía, y sostiene que es “realmente” comido.¹¹ Por eso mismo decía Tomás de Aquino que la apariencia del pan, que puede confundir a los que no tienen fe, para el creyente no es motivo de confusión; al contrario, porque para el creyente esa apariencia del pan y del vino no oculta a Cristo, sino que *lo señala*, permite que descubramos su presencia. Los sentidos, al ver los accidentes del pan, permiten a la fe descubrir y reconocer a Cristo como alimento, a Cristo que nos invita a comerlo:

En este sacramento no hay equivocación alguna. Los sentidos captan los accidentes del pan, que en verdad están allí. Pero el entendimiento no se equivoca, porque gracias a la fe puede captar la substancia (ST III, 75, 5, ad 2).

10. ÁNGELA DE FOLIGNO, *Paso 20*, n. 2.

11. Cf. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XIII, canon 8.

También la integración de la gracia en lo cósmico, en la materia externa a nosotros, alcanza su plenitud sacramental en la Eucaristía. Si bien “la creación entera gime y sufre dolores de parto” (Rom 8, 22), en la Eucaristía ya está realizada la plenitud, y por eso la Eucaristía es el centro vital del universo, el foco desbordante de amor y de vida inagotable.

Escuchemos al místico Teilhard de Chardin, que expresa delicadamente esta relación entre la Eucaristía y el cosmos entero que Dios quiere transformar:

*Ya que hoy yo, tu sacerdote, no tengo, Señor, ni pan, ni vino, ni altar, extenderé mis manos sobre la totalidad del Universo y tomaré su inmensidad como materia de mi sacrificio. El círculo infinito de las cosas ¿no es acaso la Hostia definitiva que quieres transformar?... Que se repita también hoy, y mañana, y siempre, mientras no esté cumplida totalmente la transformación, la divina palabra: ‘Esto es mi cuerpo’.*¹²

Es cierto que lo primero que es transformado por la Eucaristía es el corazón humano que la recibe con amor. Pero también es cierto que esa transformación del corazón tiende a manifestarse en lo corpóreo ampliamente entendido, es decir, en las relaciones humanas, en nuestro modo de encontrarnos con la naturaleza, en nuestro trabajo entendido como servicio y mejora del universo, en una búsqueda de la maduración del mundo donde nuestro corazón humano está inserto. Ese corazón que sale de sí mismo en la adoración y en la comunión, y así es transformado por el amor de Cristo que lo eleva, al mismo tiempo es impulsado a salir de sí mismo para transformar el mundo y unirlo más y más al Cristo bello, glorioso, transido de luz y de armonía. En este sentido podía decir Piero Pasolini que la Eucaristía es “el sacramento de la evolución”.¹³

Santo Tomás de Aquino tenía la clara convicción de que la Eucaristía sólo transforma el mundo a través del corazón humano transformado (no directamente), porque de hecho la presencia de Cristo en la Eucaris-

12. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Prêtre*, 1918.

13. P. PASOLINI, “La Eucaristía y la evolución”, en *¿Qué significa la Eucaristía para nuestro tiempo?*, Buenos Aires, 1984, 89.

14. Los accidentes sensibles que se relacionan con el medio ambiente son los del pan, no los de Cristo, que “*non possunt immutare medium*”: ST III, 76, 7.

tía “no modifica el medio ambiente”.¹⁴ Por eso el Papa sostiene que la Eucaristía es “transformación misericordiosa y redentora del mundo *en el corazón del hombre*”, y que “la tierra nueva nace de la Eucaristía a través del hombre nuevo”.¹⁵ La inherencia de la gracia se realiza ante todo en el núcleo más íntimo de la persona, donde reside su capacidad de ser amado y de amar. Y aunque la gracia siempre tiende a explayarse y expresarse en la totalidad de la persona, y, a través de la persona en el mundo externo, este desarrollo “extensivo” requiere normalmente una peculiar cooperación del ser humano, y suele estar condicionado de variadas maneras y por diversas causas.

Esto implica un tremendo desafío para el creyente que recibe la Eucaristía, ya que él debe ser el instrumento para que el poder de la Eucaristía pueda renovar el universo. Y esto significa que el creyente, al recibir la Eucaristía, ha de hacer un camino para dejarse impulsar mejor a esta misión de transformar el mundo:

*Por medio del pan eucarístico el hombre se convierte en eucaristía para el universo, porque es, con Cristo, germen de transformación del mundo entero.*¹⁶

Este camino es comunitario, porque la Eucaristía misma crea a la comunidad. Es cierto que en el cielo quedará solo “Jesús en medio” de los hermanos, sin la mediación eucarística. Pero el hecho es que esta historia no es solo una copia imperfecta de la gloria celestial, sino que tiene su especificidad en cuanto es camino y proceso. En esta especificidad de la historia es donde la Eucaristía hace presente, para los caminantes débiles y hambrientos, al Cristo que en la gloria es pura evidencia y saciedad para los bienaventurados. Y así, en esta historia que debe ser construida por la comunidad, la Eucaristía es alimento y fortaleza, es mediación y manifestación perfecta de la gracia. En este admirable sacramento se unifican la dimensión inmaterial y la dimensión material de la realidad creada, y la dimensión divina y humana del Hijo encarnado.

15. JUAN PABLO II, Carta *Eucharisticum Mysterium*, I, 7f.g.

16. CHIARA LUBICH, *La Eucaristía*, Buenos Aires, 1977, 77.

EL PRINCIPIO ANTRÓPICO Y LA INTERPRETACIÓN TELEOLÓGICA DEL UNIVERSO¹

I. El principio antrópico

1. *La cosmología del siglo XX*

El 8 de febrero de 1917 A. Einstein presentó en la Academia de Ciencias de Berlín su memoria titulada *Consideraciones cosmológicas sobre la teoría de la relatividad general*.² Este acontecimiento es considerado por casi todos los autores como inaugural de la nueva cosmología. Esta disciplina, tan peculiar y ambiciosa por su objeto y sus alcances, llegó a su madurez gracias al considerable refinamiento de las técnicas observativas y a la creatividad de las teorías físico-matemáticas de principios de siglo.

Uno de los temas que atrajo la atención de los científicos fue, justamente, el de las relaciones matemáticas simples entre los valores de las constantes físicas fundamentales. A semejanza de las apreciaciones pitagóricas sobre la música de las esferas celestes o los hallazgos posteriores sobre ciertas pautas matemáticas en la naturaleza, como el caso de la sección áurea, varios autores de prestigio consagraron su reflexión al análisis de estas llamativas coincidencias. Entre ellos sobresale A. Eddington,

1. El presente trabajo es un resumen de la investigación homónima llevada a cabo bajo el patrocinio de la Fundación Quarracino, a la cual expresamos nuestra sincera gratitud.

2. *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie*, Preuss, Akad der Wissenschaften Sitzungberichte, 1917, 142-152.

interesado al margen de sus escritos técnicos en definir la trama profunda de la matemática del Universo.³ A través de una ingeniosa especulación, descubre la posibilidad de formular ecuaciones llamativamente simples para vincular los números fundamentales de la física, tales como la constante de Newton, la constante de Planck, la masa de las partículas y la velocidad de la luz.

Ya en la década del 50 aparece un artículo del matemático y filósofo británico G. J. Whitrow,⁴ en el que se plantea por qué el espacio físico tiene exactamente tres dimensiones. Hacia tiempo que existían modelos matemáticos basados en espacios n-dimensionales, e incluso algunos de esos modelos tenían aplicaciones en la teoría física. Sin embargo, el planteo de Whitrow es original. Partiendo del predominio cosmológico de la fuerza de gravedad, basada en el inverso del cuadrado de la distancia entre las masas, este científico se interroga por qué no es otra potencia de esa distancia la que define dicha ley. Y aquí introduce el pensamiento clave:

... una posible clave para la aclaración de este problema la proporciona el hecho de que las condiciones físicas sobre la Tierra han sido tales que la evolución del hombre ha sido posible (cit. en J. ALONSO Introducción al principio antrópico, Madrid, Encuentro, 1989, 29).

Ahora bien, para permitir la evolución de la vida orgánica que desemboca en el hombre se necesita un tiempo considerable (no menos de 500 millones de años) en los que se supone que la radiación solar sobre la Tierra hubo de permanecer relativamente estable. Ello supone no sólo una órbita terrestre aproximadamente circular sino además estable. Y según un teorema de la mecánica celeste clásica la órbita sólo puede ser estable en un espacio de no más de tres dimensiones. Y así se llega a la conclusión de que

... el número de dimensiones del espacio es necesariamente tres, ni más ni menos, ya que es el único concomitante natural de algunas otras características contingentes asociadas a la evolución de las formas superiores de vida terrestre, en particular del hombre, el for-

3. Cf. *The Mathematical Theory of Relativity*, 1923; *The Nature of the Physical World*, 1929; *The Expanding Universe*, 1933 y *Fundamental Theory*, 1946.

4. "Why physical space has three dimensions", en *Brit. J. for the Phil. of Science* 6 (1955), 13-31.

mulador del problema (p. 31).

Pocos años después, el notable astrónomo británico F. Hoyle presentó varios trabajos en relación a los parámetros astrofísicos de tiempo necesarios para la formación de los elementos pesados en el núcleo de las estrellas. A través de sus estudios sobre la nucleosíntesis de ciertos elementos cuya presencia resulta crucial en el proceso evolutivo del Universo, pudo establecer restricciones muy precisas acerca de las condiciones de esa evolución en relación a la aparición de la vida. Tomando una elocuente cita de la sugestiva obra *Religion and the scientists* (1959):

*Pienso que ningún científico que examinase estas evidencias podría evitar el llegar a la conclusión de que las leyes de la física nuclear han sido deliberadamente proyectadas para las consecuencias que producen en el interior de las estrellas. Si así es, entonces mi aparente vagar ha entrado a formar parte de un esquema tejido en la profundidad. De otro modo, una vez más nos encontramos ante una monstruosa secuencia accidental.*⁵

Todas estas insinuantes conjeturas que, no sin algún pudor residual, comienzan a considerar seriamente la relevancia del hombre en el plan cósmico llegaron a su primera formulación rigurosa en un brevísimo pero trascendente artículo de R. H. Dicke publicado en poco más de una página de la revista *Nature* del 4 de noviembre de 1961. Allí se muestra que la edad del Universo está estrictamente acotada a las condiciones que hagan posible la vida humana. Como consecuencia de estos planteos, también queda acotado el tamaño del Universo, ya que bajo los supuestos de la expansión dicho valor es función del tiempo. En resumen, la hipótesis de Dicke afirma que el Universo es tan y sólo tan viejo y grande como para hacer posible la existencia humana.⁶

2. Enunciado del principio antrópico

El autor que con plena conciencia y explicitación abordó el tema, y a quien debemos el nombre de *Principio Antrópico* es el astrofísico de

5. M. BERSANELLI, "Un ambiente acogedor donde morar", en *Huellas*, 11, (dic.1997) 35.

6. J. BARROW-F.TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford-New York, 1986, 3 y 18. (En lo sucesivo citaremos esta obra fundamental como B&T).

Cambridge B. Carter, quien publicó su trabajo en una compilación a propósito del Simposio de la Unión Astronómica Internacional con motivo de los 500 años del nacimiento de Nicolás Copérnico, en 1974.⁷ Que el planteo de Carter aparezca en un homenaje a Copérnico resulta paradójico y simbólico. En efecto, nadie duda de la importancia de la Revolución copernicana para el desarrollo de la ciencia moderna, ni la utilidad metodológica que ha proporcionado la adopción del principio copernicano. No obstante, Carter introduce el principio antrópico como *a reaction against exaggerated subservience to the Copernican principle*, al que considera que se ha convertido poco a poco en *a questionable dogma to the effect that our situation cannot be privileged in any sense* (p. 291). El enunciado básico del principio antrópico (en lo sucesivo AP) es el siguiente

Lo que podemos esperar observar tiene que estar limitado por las condiciones necesarias para nuestra presencia como observadores.

A partir de aquí el autor separa dos versiones fundamentales de AP, conocidas como *principio antrópico débil* y *principio antrópico fuerte* (adoptaremos las siglas en inglés, WAP y SAP respectivamente). Con respecto a WAP Carter sostiene que

Tenemos que estar preparados para tener en cuenta el hecho de que nuestra ubicación en el universo es necesariamente privilegiada hasta el punto de ser compatible con nuestra existencia como observadores.

Por su parte, SAP se enuncia de la siguiente manera:

El universo (y, por consiguiente, los parámetros fundamentales de que depende) tiene que ser de tal modo que admita la creación de observadores dentro de él en algún estadio.

Carter entiende que la versión débil corresponde al criterio planteado por Dicke, mientras la suya, deliberadamente menos dependiente del

7. "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", en M. LONGAIR (ed) *Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data*, Dordrecht: Reidel, 1974, 291-298.

8. Cf. pp. 16 y 21.

problema mismo de la observación, sería propiamente la versión *fuerte*. Por tratarse de la referencia clásica, y habiendo cotejado diversas propuestas anteriores, adoptaremos el enunciado de Barrow y Tipler:⁸

WAP: Los valores observados de todas las cantidades físicas y cosmológicas no son equiprobables sino que toman valores restringidos por la exigencia de que existan lugares donde pueda desarrollarse la vida basada en el carbono, y de que el universo sea suficientemente antiguo para que eso ya haya acontecido.

SAP: El universo debe tener las propiedades que permitan que se desarrolle la vida en él en alguna etapa de su historia.

En este sentido hay fundamentalmente dos razones por las cuales SAP es precisamente *fuerte* en contraposición a la versión débil (WAP):

- compromete en su formulación a la *totalidad del Universo*, mientras que WAP sólo necesita aplicarse en aquel ámbito del Universo definido por su observabilidad *actual*, esto es, por lo que efectivamente estamos observando (por lo que también puede decirse que WAP declara la compatibilidad del mundo con la observación *aquí y ahora*, mientras SAP la afirma *para algún momento* de la evolución cósmica);
- de acuerdo con ello resulta que SAP plantea decididamente la *centralidad del hombre en el Universo*, mientras que WAP sólo la restringe a un área determinada.

De esta manera tomamos distancia de algunos comentaristas para quienes la diferencia entre WAP y SAP consistiría en el carácter teleológico propio de este último. Nuestra impresión es que la adjudicación de un movimiento finalista desvirtuaría la condición estrictamente científica de este principio. Desde luego que su contenido fuerte se hace extremadamente sugestivo en términos de una consideración teleológica, y de eso se trata justamente en nuestro trabajo. Pero preferimos asumir esa connotación como una instancia interpretativa bajo la formalidad filosófica. De cual-

quier manera, resulta muy característico del discurso con el que se expresan los cosmólogos la predisposición a traspasar las fronteras epistemológicas, de modo que en muchos casos la defensa del SAP y el reconocimiento de una racionalidad finalista se vuelven prácticamente indiscernibles.

3. *Formalismo del principio antrópico*

Para cumplir luego con la intención de un diálogo crítico desde la filosofía es de absoluta importancia que el testimonio ofrecido por la ciencia resulte claro y unívoco. El panorama de las lecturas a las que hemos tenido acceso, y que entendemos modestamente como representativas de un genuino planteo de la cuestión, nos permite pasar en limpio las siguientes consideraciones.

Proposición N° 1: formalmente considerado, AP sostiene que en caso de no darse un conjunto de condiciones X_1, X_2, X_3, \dots , no sería posible, en virtud de las leyes actualmente reconocidas por la ciencia, la existencia del hombre. Planteadas en su generalidad, las diferentes formulaciones del AP no hacen más que destacar el carácter necesario de ciertas condiciones presentes en el Universo para que resulte posible la existencia humana. Ahora bien, dado que evidentemente el hombre existe, de ahí se deduce necesariamente la existencia de aquellas condiciones. Así, por ejemplo, se dice que *Si no se diera que las constantes físicas asumen tal o cual valor, o la proporción de materia y antimateria es tal, y así sucesivamente, entonces no podría existir el hombre*. En términos más abstractos

Si no X, entonces no A,

siendo X cualquiera de los fenómenos cosmológicos a los que se aplica esta argumentación. De aquí puede afirmarse que

Si A entonces X

con lo cual la “explicación” antrópica de X consiste en probar que se sigue necesariamente de A.

Proposición N° 2: desde un punto de vista estrictamente epistemológico, AP se propone señalar el factor de selectividad que impone al contenido de nuestras observaciones el hecho de que efectivamente estemos aquí para observar. En este sentido, el AP definiría un modelo explicativo *a posteriori*, consistente en mostrar que tales o cuales rasgos del uni-

verso son condición necesaria para la existencia de quienes los observan. Expresado más esquemáticamente: *hay observadores, por lo tanto el Universo (WAP ampliado) o al menos un entorno (WAP restringido) es observable, por lo tanto las características observadas en el Universo (o en el entorno) están restringidas por su observabilidad*.

Proposición N° 3: en términos ontológicos, vale decir, por referencia a las cosas mismas y no ya a nuestras posibilidades de observación, podemos enunciar lo que convencionalmente se ha entendido por SAP: *dado que el conjunto X de las condiciones necesarias para la existencia humana es en alto grado específico e improbable, y dado que, de hecho, el hombre existe, puede afirmarse que las leyes y condiciones iniciales del Universo están ordenadas a la posibilidad (SAP restringido) o a la necesidad (SAP ampliado) de la aparición de la especie humana*. En otras palabras, el mundo puede ser visto *como si* el hombre fuese su razón de ser.

El objetivo que hemos de emprender en la segunda parte del trabajo será examinar, para cada una de estas proposiciones, aquellos aspectos de orden hermenéutico que guarden relación con un planteo en la línea de la causalidad final.

II. Cuestiones interpretativas

Desde su aparición, el AP ha suscitado toda suerte de comentarios y en los registros más extendidos. Hoy contamos con una bibliografía exuberante que abarca la temática estrictamente científica, pero que asume también el análisis filosófico y teológico de la cuestión. Hay diferentes propuestas para organizar el debate. Por nuestra parte, para abordar el trabajo hermenéutico lo dividiremos conforme a las tres proposiciones establecidas más arriba en el apartado sobre el enunciado formal del AP. Los interrogantes que se plantean, pues, son:

- ¿cuál es el significado filosófico natural de la relación condicional entre el hombre y el Universo? (*Proposición 1*)
- ¿qué grado de viabilidad epistemológica tiene el AP? (*Proposición 2*)
- ¿puede afirmarse que el hombre es la causa final del Universo? (*Proposición 3*)

1. *El sentido de la necesidad condicional*

a) La tradición aristotélica

El esquema formal según el cual se presenta el AP reconoce sus primeros vestigios en la reflexión del joven Platón, quien describe en la persona de Sócrates su desencanto por las doctrinas mecanicistas de los filósofos que lo precedieron. A la vez que postula la primacía de una suerte de “principio de optimización de la Naturaleza” (según el cual la razón de ser de cada cosa está en aquello que sea lo mejor para ella) reconoce que, en la ejecución de ese principio, han de tenerse en cuenta las condiciones materiales correspondientes.⁹

Como es bien sabido, la causalidad final aparece completamente tematizada en la obra de Aristóteles. En varias ocasiones el Estagirita reprocha a sus maestros el haberla omitido, sustituyéndola por el azar y la necesidad bruta de los elementos materiales. En el libro II de la Física, luego de mostrar la doctrina de la cuádruple causalidad, y tras poner de manifiesto la insuficiencia del mecanicismo, establece la primacía de la finalidad y propone como método discursivo de las ciencias naturales la apelación a la necesidad basada en el fin, a la que llama condicional o hipotética, y que depende de la relación a un fin. En sus propias palabras:

Los filósofos piensan que lo necesario existe en la generación, como si el muro se produjese necesariamente porque lo pesado fuese transportado naturalmente hacia la base y lo ligero hacia la superficie. Así, piedras y cimientos estarían en la base, la tierra encima, como más ligera, y la madera, más ligera que todo, en la superficie. La verdad, sin embargo, es que sin eso la generación de la casa no se hubiera realizado, pero que no se ha realizado por eso, a no ser como materia, sino más bien a fin de proteger y conservar. Del mismo modo, dondequiera que hay finalidad, las cosas no se verifican sin las condiciones de orden necesario, pero no por ellas sino como materia y en orden a tal fin. Por ejemplo: ¿por qué la sierra es de tal modo? En razón de esto, y este fin no se efectúa si el instrumento no es de hierro... Si la recta es positivamente recta, es preciso que el triángulo tenga sus ángulos iguales a dos rectos. Pero la verdad de la conse-

9. Fedón, 99a-b.

cuencia no entraña la de la hipótesis. Sin embargo, si la consecuencia no es verdadera, la recta no existe. En las cosas que tienden a un fin, el orden es inverso. Si es verdad que el fin es o será, es verdad que el antecedente será o es, y si no, como en el caso precedente, no existiendo la conclusión no existirá el principio, e igualmente el fin no existirá si no existe el antecedente, pues el fin es principio en la razón y no en la ejecución. Si es verdad que existe una casa, es preciso que se realicen determinadas condiciones, disponibles o presentes, esto es, la materia que tiende al fin (en el caso de la casa, tejas y piedras). Sin embargo, no se realiza el fin por la acción de estas cosas, sino que estas cosas sólo intervienen como materia... Es pues evidente que lo necesario en las cosas naturales es lo que se enuncia como su materia, y los movimientos de ésta, y el físico ha de hablar de ambas causas, pero más aún de la causa final, porque el fin es la causa de la materia, y no la materia del fin (199 b34 - 200 a34).

En virtud de este esquema de necesidad resulta que todo aquello que, de suyo, está especificado en un modo de obrar necesario debe, a su vez, contraerse a la necesidad del fin. Los diversos agentes y sustratos materiales de que dispone la Naturaleza representan otros tantos recursos cuya razón última radica en el fin. Por eso ha sido acuñada la expresión *causa causarum* para dar a entender esta condición absolutamente primordial del fin. En efecto, el fin es, inmediatamente hablando, causa de la especificación del agente, pues de no ser por la atracción del fin quedaría indeterminado en su obrar.¹⁰

El contexto en que Aristóteles formula la *neccitas a posteriori* tiene que ver, en suma, con la afirmación de la causalidad final. Sin embargo, hablando estrictamente, no es inevitable reconocer la presencia efectiva de un orden finalista para poder plantear el esquema visto. En última instancia, la percepción de un vínculo condicional no autoriza a abrir juicio *en absoluto* sobre las causas que *efectivamente* ponen la condición, a menos que se añadan otros supuestos, especialmente en la línea de la distinción entre *causa per se* y *causa per accidens*. Para Aristóteles es evidente que la Naturaleza procede de acuerdo a un orden, y que sus resultados acreditan con holgura la vigencia de un régimen de finalidad. Pero es bien sabido que ese orden no es perfecto, y que sus efectos sólo acontecen *ut*

10. *S.Theol.* I-II, 1, 2.

in pluribus, en la mayoría de los casos. Hay eventos ocasionales en que sobreviene un efecto que en sí mismo es bueno o malo, es decir conforme o contrario a una pauta teleológica, pero que no es provocado por las causas propias de la Naturaleza sino por un concurso meramente fortuito, al que se denomina azar. Pero es esencial a esos hechos que impliquen un cierto beneficio o perjuicio, con lo cual se explica la aparente intencionalidad de algo que adviene gratuitamente. Si Sócrates *pretende* encontrar a su deudor en el mercado, será condición necesaria que ambos dirijan sus pasos a ese lugar y al mismo tiempo. Pero si ello sucede, no basta para probar que el hecho ocurrió por una causa *per se* (digamos un acuerdo previo entre Sócrates y su deudor). Por lo tanto tampoco debería ser suficiente el acontecimiento de la aparición del hombre en el Universo para asegurar que las condiciones que lo han hecho posible se desencadenaron intencionalmente. La exigencia de una necesidad condicional no basta para provocar la condición. Lo contrario sería, como muy bien lo señalaba Bergson, pensar el finalismo como un mecanicismo al revés.¹¹

Es verdad que Aristóteles afirma al mismo tiempo la anterioridad de lo que es *per se* sobre lo que es *per accidens*, con lo cual la finalidad prevalece en última instancia.¹² También se ocupa de destacar la condición de regularidad como signo de un devenir natural. Pero se nos ocurre que ni aún bajo un finalismo tan entusiasta como el de Aristóteles es posible sos-

11. "How can the existence of human observers 'select' the appropriate parameters necessary for the existence of life, long before humankind appears on the scene? How can *future effects* (human consciousness) 'cause' the appropriate *initial conditions*? Did the birth of Prince William 'cause', the prior marriage of Charles and Diana? Such a reversal of the cause and effect relationship makes nonsense of our experience of the world. If the anthropic principle in its weak form is trivially true, the principle in its strong form appears to be fundamentally incoherent." J. J. DAVIES, "The Design Argument, Cosmic Fine Tuning, and the Anthropic Principle", en *Int. Journ. of Phil. of Religio*, 1987, 143.

12. "... puesto que el azar y la fortuna son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia o por la naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí. El azar y la fortuna son, entonces, posteriores a la inteligencia y a la naturaleza. Así, incluso aunque se concediese que el azar es la causa del cielo, sería necesario que la inteligencia y la naturaleza fuesen antes causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este Universo." *Física II*, 6 198a 5-13.

layar por completo el coeficiente de irracionalidad de la causa material en un panorama no creacionista. Y por otra parte, el origen del Universo y la aparición del hombre tienen la característica de un acontecimiento único, con lo cual no hay manera de saber si responde a una tendencia o es expresión de una ley presente en las cosas. En suma, parece que la única razón metafísica inapelable para desarticular la hipótesis de azar está en la postulación de una Causa Trascendente. A esto nos referiremos en el tramo final del artículo.¹³

b) En qué sentido el principio es "antrópico"

Otro asunto que no debe soslayarse el que se refiere al significado exacto de los términos A y X. En efecto, caben aquí varios interrogantes de no poca importancia: ¿es solamente la especie humana capaz de definir una necesidad condicional como la que postula AP? ¿Es preciso sostener que *todas* las características del hombre exigen esa relación de necesidad condicional? Por su parte, ¿X designa *todas* las características del Universo o tan sólo algunas? ¿Se trata de una totalidad a modo distributivo o en cuanto totalidad?

Evidentemente, si tenemos en cuenta las austeras intenciones que reveló su creador, B. Carter, detrás de la denominación *antrópico* sólo existe la referencia al hombre como aquella especie cuya existencia plantea, de hecho, ciertas condiciones necesarias en las características del Universo. No debería buscarse, tal vez, ningún otro propósito, como no lo hay, por ejemplo, en la denominación *sapiens* aplicada como nombre científico de la raza humana. No obstante, la palabra ha provocado tantas suspicacias y beneplácitos que el propio Carter debió declarar luego que, de haber sabido que ocurriría tal alboroto, habría pensado en otro nombre

13. Cf. S. C. G. III, 92. Bajo estas consideraciones puede acogerse el siguiente comentario de Alonso: "Aunque lo contrario se está convirtiendo en un lugar común, el principio antrópico no afirma ni niega que el universo ha sido diseñado de alguna manera para el hombre. Lo que está en cuestión al tratar el problema del diseño son las razones por las que se afirma o se niega la improbabilidad de un conjunto de parámetros como los que conforman nuestro universo... El principio antrópico sólo habla del hombre, y de los fenómenos del universo sólo en cuanto condiciones de la existencia del hombre. Por ese motivo, todos los fenómenos que ha explicado, explique o vaya a explicar el principio antrópico serán condiciones de nuestra propia existencia, porque no puede explicar otra cosa. Pero eso significa que apoyarse en el principio antrópico para pretender que el universo mira hacia el hombre no es válido. Si se quiere defender que el universo ha sido hecho para el hombre, habrá que recurrir a otros argumentos, porque el principio antrópico no aportará la más mínima prueba." (127-129).

14. Cf. "The Anthropic Principle and its Implications for Biological Evolution", en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, A 310, (1983), 347-363.

(*cognizability principle*) para caracterizar lo que a su juicio no es más que una pauta de auto-selección del conocimiento.¹⁴

Puede notarse que, en su formulación original, el AP habla de *observadores* y no de *hombres*, pero es obvio que se trata de observadores capaces de plantearse a sí mismos como tales y las cuestiones que dicha condición da a lugar. En definitiva, no cabe pensar sino en observadores *inteligentes*.¹⁵ No es el punto discutir aquí la posibilidad o aún la probabilidad de que haya vida inteligente en otros rincones del Universo, pero resulta indudable que, si bien la exclusividad del hombre como habitante personal del Cosmos enfatizaría aún más la extraordinaria selectividad y refinamiento del orden natural, la existencia de otros seres racionales sería un argumento favorable al AP fuerte si se quiere hacer hincapié en las generosas virtualidades de la naturaleza bajo condiciones específicas.

Si se quiere ampliar todavía más el alcance de este principio, bien podría llamarse *principio biótico*, pues, como queda de manifiesto en el enunciado de Barrow y Tipler, lo que se plantea como exigencia es la formación de ejemplares vivientes basados en la química del carbono (lo que Alonso denomina una condición *material*, en contraposición a la observabilidad señalada por Carter que sería el *matiz formal*). No obstante resulta prudente acotar que la existencia de vida no implica necesariamente que haya vida humana.

15. J. LESLIE propone la denominación de *principio psicocéntrico*: "Though in *The Structure and Evolution of the Universe* (1959) G. J. Whitrow's influential answer to why the dimensions of space are three is that this alone permits the evolution 'of Man, the formulator of the problem', Whitrow's reasons concern not *mankind* but stable planetary orbits and complex neural networks. Virtuous though it is to be cautious about Life-in-general, an Anthropic Principle which dealt only with human life would fall into triviality. Non-arrival of the new plant which, I have seen it argued, made the dinosaurs die out from constipation, could well have meant that Man never evolved... it isn't our warm-blooded humanhood that (Carter) has in mind". "Anthropic Principle, World Ensemble, Design", en *American Phil. Quart.*, vol.19, n. 2, (1982), 141-151, p.144.

16. "The arguments invoked here assume that life requires elements heavier than hydrogen and helium, water, galaxies, and special types of stars and planets. It is conceivable that some form of intelligence could exist without all of these features -thermodynamic disequilibrium is perhaps the only prerequisite that we can demand with real conviction." B. J. CARR- M. J. REES, "The anthropic principle and the structure of the physical world", en *Nature* 278 (1979), 612. En réplica. "Pur non potendo escludere a priori altre forme possibili per la vita, riteniamo che, per il fatto di non averne esperienza alcuna, l'occuparsene farebbe parte d'un dominio puramente fantascientifico." N. DALLAPORTA - N. SECCO, *Il principio antropico in fisica ed in cosmologia*, Rapporto interno - Osservatorio Astronomico - Dipartimento di Astronomia e Osservatorio Astrofisico dell'Università - Padova s/f, 15.

*Para algunos autores, incluso, hasta es admisible pensar en formas de vida muy diferentes a las que conocemos, formas no vinculadas a los polímeros de estructuras de carbono. No obstante, el consenso científico tiende a reducir esa conjetura a poco más que una fantasía.*¹⁶

Una última observación que haremos por ahora sobre el concepto de *antrópico* se relaciona con la siguiente cuestión: ¿qué rasgos de la naturaleza humana implican, estrictamente hablando, una selectividad? En efecto, así como es indiscutible que, por su condición de viviente y por el alto grado de desarrollo neurológico que supone el ejercicio de la inteligencia, el hombre plantea exigencias muy perentorias en términos de selectividad, también parece manifiesto que muchas otras características son por completo indiferentes para las restricciones del diseño cósmico. Es verdad que, muy probablemente, un conocimiento suficientemente exhaustivo nos ayudará, en el futuro, a definir vínculos hoy por hoy insospechados. Y por otra parte no nos parece que obste a la validez del AP que no todo lo que el hombre supone deba ejercer algún nexo de selectividad. Después de todo la existencia de ciertos criterios de orden en la naturaleza no supone que deban aplicarse exhaustivamente, sino todo lo contrario. En este sentido, Aristóteles no rechaza la existencia de una cierta necesidad a la manera de los físicos antiguos. En efecto, en todo devenir intervienen la materia o sujeto y una causa eficiente o motor, y en lo que a ellos respecta se manifiesta una cierta necesidad. Así es, según vemos, el caso del azar, el cual se reduce a la multiplicidad de causas eficientes. También existen fenómenos en donde, en vez de obtenerse *otro fin* al intentado por las causas naturales concurrentes, simplemente no se obtiene lo intentado, y así se los llama *vanos*. En tercer lugar ha de considerarse que a veces lo que ocurre es por completo indiferente a toda relación de finalidad. El progreso en el conocimiento de la naturaleza podría cuestionar en alguna medida esta categoría, pero está claro que Aristóteles no la desdeñaba en el conjunto de su sistema.¹⁷

Pasando al sentido de X, cabe acotar que no todas las características del

17. *Sobre la Generación de los Animales* V, 1; 778 a31-b1.

Universo deben tener una referencia antrópica. No parece suficientemente claro, al menos, que deba ser así. A pesar de que la ciencia descubre cada día una mayor solidaridad entre los factores que interactúan en la naturaleza, bien puede pensarse que haya siempre un margen para aquellos rasgos que sean indiferentes en punto a la consecución de un determinado diseño. Las leyes naturales, al menos en el estado en que hoy las conocemos, parecen más bien sugerir un comportamiento probabilístico, tendencial, en el que la preponderancia de ciertos logros no descalifica la presencia de otros a modo de residuos o repercusiones indiferentes al plan general.¹⁸

2. Carácter epistemológico del principio

a) Interpretación kantiana de la selectividad

Hay una interpretación bastante difundida, según la cual el AP no sería más que una versión elaborada de los planteos gnoseológicos de la *Crítica del Juicio* de Kant, según los cuales el mundo no se presenta más que de acuerdo a lo que permiten las condiciones *a priori* que plantea el sujeto que observa. De acuerdo con esta perspectiva, el significado del AP no es otro que el de revelar aquellas, y sólo aquellas características de lo real compatibles con la subjetividad humana. Este modo de pensar, fuertemente arraigado en muchas corrientes epistemológicas, podría denominarse *trascendentalismo*.

Por supuesto, el planteo con el que nos encontramos sólo se asemeja remotamente al de Kant. Digamos que no es lo mismo el sesgo que suponen las condiciones *a priori* del conocimiento que aquel que exige nuestra misma *existencia*. No es lo mismo decir *si el Sol no emitiera radiación dentro del espectro visible no podríamos verlo* que decir *si el Sol estuviera más cerca o más lejos de la Tierra no estaríamos aquí para verlo*.

En efecto, el sesgo kantiano se restringe al orden *formal*: más allá de las determinaciones *actuales* de las cosas (es decir, lo *noumenal*), sólo cono-

18. J. M. ALONSO, ob. cit., 128-129. El propósito de quienes adhieren al AP será, pues, intentar descubrir hasta dónde llega en el Universo la condicionalidad señalada por la existencia humana. En tal sentido suena pertinente la admonición de J. DEMARET: "Ne demandons pas trop au Principe Anthropique! Ce qu'il dit est sommaire: il faut du carbone pour que des molécules organiques complexes, bases de la vie, puissent se former. Et si certains paramètres de la physique sont modifiés, il n'y aurait pas eu d'étoiles, lesquelles sont à la source du carbone. Mais entre le carbone et l'être humain, quelle quantité de médiations nécessaires!". *Principe anthropique et finalité*, 158.

ceamos lo que de ellas resulta bajo la configuración de las estructuras *a priori* del sujeto (lo *fenoménico*). De modo que, en virtud de esa criba trascendental jamás podríamos llegar a conocer, por caso, la existencia de Dios.

El sesgo antrópico, en cambio, pertenece al orden *existencial*: de todas las determinaciones *posibles* del mundo sólo se realizan las que son compatibles con la existencia humana, y por lo tanto no podemos esperar conocer otras que esas.

Lo que se pone de relieve en esta perspectiva es la imposibilidad de concebir para nosotros un mundo incompatible con la observabilidad, o si se prefiere, la imposibilidad de describir el Universo *tal como absolutamente es* pasando por alto el sesgo que suponen las limitaciones *a priori* de nuestra observación. En cierto modo no es novedoso este planteo, por cuanto la naturaleza misma del método científico, prisionero del recurso a determinados aparatos y condiciones de observabilidad, supone de suyo una selectividad considerable. Vale recordar aquí la inteligente fábula del ictiólogo de Eddington: puede haber criaturas oceánicas de los más diversos tamaños, pero para un investigador de los mares no existe un pez de tamaño inferior al que su red permite capturar.¹⁹

b) Valor heurístico del AP

Uno de los rasgos de la crisis cultural renacentista ha sido la crítica a la causalidad final aristotélica, aduciendo su carácter inasible y, por lo tanto, su completa esterilidad para el avance de la ciencia. Según sostenía F. Bacon, el tema de la finalidad debía tratarse en el campo metafísico, pensando quizás en una suerte de idea-marco que garantizase la coherencia del discurso científico y preservara a la vez la integridad de la fe. Pero declaraba categóricamente que nada podía inferirse del conocimiento de la finalidad que formara parte del objeto de la ciencia, esto es, que hiciese referencia a la cuestión de las causas materiales y eficientes.

Esta postura no carece de sensatez. Parece desatinado indagar la Naturaleza a partir de lo que resulte bueno o malo para ella, mucho más en el ámbito de los seres inorgánicos. Por otra parte, como también se dijo, ello supondría la presunción de descifrar los planes divinos o, peor aún, el prejuicio de extrapolar al resto de las cosas los fines que el hombre mismo se propone. Se encuentran muchos ejemplos en que la cuestión se re-

19. B&T., ob. cit., 2. Más adelante afirman que la pretensión de adjudicar un orden teleológico al Universo en términos isomórficos con el orden lógico del espíritu no es otra cosa que caer de nuevo en la posición subjetiva del AP (104-105).

suelve pensando qué haríamos en el lugar de Dios, o qué nos convendría más si fuésemos una abeja, o de qué manera se supone que las cosas contribuyen a *nuestros* intereses (sin contar con que no siempre nos interesa lo que verdaderamente es bueno para nosotros).

Cabe entonces el interrogante de si, bajo el supuesto de que existan verdaderos propósitos o tendencias en las cosas, le cabe a la ciencia positiva introducirlos como hipótesis explicativas. Hablando más concretamente, ¿puede la cosmología, sin perder su carácter de ciencia, invocar como explicación de fenómenos tales como la isotropía, la edad del Universo o la formación del carbono la afirmación de que “eso es lo más conveniente para que se produzca la aparición del hombre”? ¿Es lícito postular una direccionalidad universal animada por el proyecto de alcanzar la especie humana?

Nos parece que no ha llegado aún el tiempo de una respuesta taxativa. Hay signos claros en sentido afirmativo, según se muestra en ciertas vertientes epistemológicas que de ninguna manera desautorizan a la ciencia para proceder conforme a “normas de calidad preestablecidas”. Sin comprometerse con la cuestión metafísica, se declara viable una línea de investigación que asuma el *supuesto* de que las cosas responden a fines, aunque se mantiene la exigencia de que las conclusiones a que se llegue a partir de ese *como si* queden sometidas a prueba experimental. Podríamos denominarlo, a propuesta de algunos, una metodología heurística.²⁰

En cuanto a la capacidad predictiva del AP, los investigadores más serios todavía lo ven estéril bajo ese punto de vista. Sin embargo, Carr y Rees plantean la situación en términos provisionales (no se han hecho

20. “... the heuristic variant of quasi-teleological interpretations... would be a methodological postulate and not a doctrinal assertion. It would make it possible to approach the phenomena studied as though they were evolving toward a particular goal, and at the same time it would not assume in advance that such a goal really exists. [...] The Strong Anthropic Principle allows one to make predictions which would be groundless on the basis of a purely causal interpretation of nature. This fact still does not allow philosophical assertions on the existence of cosmic design. It only allows acceptance of stronger variants of the Anthropic Principle as assumptions making possible the development of heuristically valuable research programs.” J. ZYCINSKI, “The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature”, en *Rev. of Metaph* (1987), 41, 325-326.

21. Incluso J. DEMARET sostiene que AP “a conduit à des prédictions qui ont été vérifiées. Ainsi, quand on a montré pour la première fois que le carbone pouvait être fabriqué dans les étoiles, on ne connaissait pas sa structure nucléaire. Mais il en fut déduit qu’il devait avoir un niveau excité dont l’énergie devait être à peu près égale à la somme de celles de l’hélium et du béryllium, et c’est le cas.” *Principe anthropique et finalité*, 159.

predicciones *todavía*, p. 612), y si volvemos a examinar el formalismo de la explicación no aparece inconveniente para que en algún momento esas predicciones y sus eventuales corroboraciones se verifiquen. Hay muchas perspectivas a partir del conocimiento de nuevos rasgos específicos de la naturaleza humana que podrían desembocar en la exigencia de condiciones hasta el presente no advertidas.²¹

3 La cuestión teleológica

a) La resistencia naturalista

Hasta ahora tenemos por cierto que el hombre existe y que su existencia implica ciertas condiciones especialísimas a escala universal que, obviamente, se cumplen. Pero también sabemos que, en función de las leyes según las cuales parece regirse el dinamismo cósmico, dichas condiciones, precisamente por ser especialísimas, son extraordinariamente improbables. Entonces, la pregunta es: ¿por qué ocurre algo cuya probabilidad *a priori* tiende a 0?

La pregunta que se ha enunciado brinda tres líneas de respuesta posibles: si existe un Universo de suyo extremadamente improbable,

a) es absolutamente necesario en virtud de nuestra existencia, por lo cual el planteo se vuelve trivial;

b) debe haber condiciones, no apreciables en primera instancia, que hagan a ese Universo algo más bien altamente probable;

c) en el fondo la existencia del Universo no debe ser considerada como un hecho aleatorio.

La primera opción se conoce como *falacia del “post factum”*. La segunda constituye lo que podríamos llamar la vertiente naturalista, que intenta subsumir el fenómeno de las grandes coincidencias cosmológicas en pautas estrictamente naturales, sin recurso alguno a la intencionalidad. La tercera alternativa conduce a la línea teleológica, que postula la presencia de un curso finalista en la organización del Universo. El objetivo de este apartado se restringe a las dos primeras, reservando la tercera para un desarrollo más amplio en la última parte del trabajo.

22. Un ejemplo elocuente de esta tendencia lo podemos encontrar en el libro de BARROW y TIPLER, por ejemplo, (p. 566): “We should emphasize one again that the enor-

a.1) la falacia del *post factum*

Hay autores que, considerando la relación de consecuencia que se funda entre la existencia humana y las características del Universo, sienten que ya no queda nada más por explicar. La emblemática frase de Carter *Cogito, ergo mundus talis est* resume la convicción de que el mérito revolucionario de AP está, precisamente, en clausurar definitivamente toda vana especulación sobre misterios, demiurgos y designios. Semejante forma de pensar ha sido caracterizado con el título de *filosofía antrópica*.²²

Ahora bien, la trama argumental que pretende dar sustento a esta filosofía es claramente falaz, y representa una nueva versión del clásico *post factum*. Dado que todo lo existente responde a una o varias causas, cada una de las cuales igualmente remite a otras, resulta trivial poner en cuestión la serie causal que ha desembocado en la existencia de una determinada cosa.

Ya en Aristóteles encontramos la respuesta adecuada desde la elaboración del concepto metafísico de potencia. Algunas cosas, enseña el Estagirita, suceden por necesidad y otras no. En este último caso, como ya vimos más arriba, tiene vigencia la necesidad condicional o *a posteriori*, según lo cual puesto un efecto se sigue necesariamente la causa que lo produjo, mas no a la inversa. A partir de que todo lo que acontece deviene necesario con necesidad de hecho (esto es, en cuanto ha efectivamente acontecido) y de la extendida identificación que se hace entre causalidad y determinismo se entiende la confusión entre el orden lógico y el ontológico. Si bien es posible reconstruir apodícticamente una secuencia causal a partir del efecto último, no se sigue que esa secuencia haya acaecido

mous improbability of the evolution of intelligent life in general and *Homo sapiens* in particular does *not* mean we should be amazed we exist at all. This would make as much sense as Elizabeth II being amazed she is Queen of England. Even though the probability of a given Briton being monarch is about 10⁻⁸, *someone* must be. Only if there *is* a monarch is it possible for the monarch to calculate the improbability of her particular existence. Similarly, only if an intelligent species does evolve is it possible for its members to ask how probable it is for an intelligence species to evolve. Both are examples of WAP self-selection in action." Con esta y otras referencias Craig extrae una conclusión drástica: "... although I have already seen this book cited by two prominent philosophers of religion in support of the teleological argument, I am convinced that the thrust of the book is fundamentally anti-theistic. The Anthropic Principle is essentially an attempt to complete the job, begun by Darwinian evolution, of dismantling the teleological argument by showing that the appearance of design in the physical and cosmological quantities of the universe is just that: an *appearance* due to the self-selection factor imposed on our observations by our own existence." (440).

necesariamente. Veamos el comentario de santo Tomás:

Enseña el Filósofo, en el libro VI de la Metafísica, que si decimos que todo efecto tiene alguna causa propia, y añadimos que, puesta la causa necesariamente se sigue el efecto, resultará que todos los futuros sucederán necesariamente. Pues si todo efecto tiene una causa propia, había que reducir todo futuro a alguna causa presente o pretérita. Por ejemplo, si preguntamos de alguien si será muerto por ladrones, este efecto tiene una causa precedente, que es el encuentro con los ladrones; y éste, otra, a saber, que el individuo salga de casa; y éste otra, o sea, que quiera buscar agua; y esto tiene a su vez una causa anterior, es decir, la sed, que es causada por comidas saladas actualmente o antes. Luego si, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto, serán necesario también que, si come salado, tenga sed; y si la tiene, que vaya a buscar agua; y si quiere buscarla, que salga de casa; y si sale, que se encuentre con los ladrones; y si lo encuentran, lo maten. Por lo tanto, juntando lo primero con lo último, será necesario que a quien come salado lo maten los ladrones. (Suma contra los Gentiles III, 94).

De modo, pues, que no tiene cabida excusarse de una explicación de la existencia humana y de las condiciones que la hacen posible como si la secuencia causal en su conjunto no hubiese podido ser de otro modo. Lo que justamente debe hacerse notar en este momento es la diferencia capital que existe entre decir que el Universo debe poseer determinadas características y decir que nosotros debemos observar en el Universo sólo determinadas características. No es ciertamente sorprendente que no observemos en el mundo condiciones incompatibles con nuestra existencia. Pero no por ello deja de ser sorprendente que sólo existan aquellas con-

23. "It is true that had my parents not met and married, I would not be here to write a paper on the design argument –but that truism sheds no light on why in fact my parents did meet and marry. The 'weak' principle suggests, in effect, that 'if the thousand men of the firing squad hadn't all missed me then I shouldn't be here to discuss the fact, so I've no reason to find it curious. It may be the case that conditions A, B and C are the necessary preconditions for the occurrence of an event E, but the 'weak' anthropic principle sheds no light on the question of why the *contingent* conditions A, B and C should obtain in the first place." J. J. DAVIS, art. cit., 142.

diciones que son compatibles con nuestra existencia. Es obvio para cualquier hijo que no estaría aquí si sus padres no se hubiesen casado, pero no es obvio que lo hayan hecho. Si acaso sobrevivo a un pelotón de fusilamiento no debe sorprenderme el no estar muerto (de otro modo mal podría sorprenderme), pero es más que sorprendente que ninguno de los tiradores haya dado en el blanco.²³ En el primer caso hay un *modus ponendo ponens* que involucra una proposición condicional: *si me interrogo luego no estoy muerto. Lo difícil es probar la premisa que afirma el antecedente: ¿cómo es posible que, en efecto, aún esté con vida?*

a.2) la perspectiva naturalista

Desde la entronización del modelo físico-matemático, la visión de la naturaleza ha tomado un sesgo claramente anti-finalista. Más allá del reconocimiento de los aspectos ventajosos o favorables que se muestran por doquier, se impone una disciplina, no exenta a veces de trasfondos ideológicos, que consiste en eliminar cualquier supuesto tendencial que pueda conducir a la afirmación de propósitos o intenciones realizadas en el orden físico. Y esta perspectiva involucra también al ámbito de la cosmología.

Cuando en su momento se postuló la teoría de la evolución, sobre todo con la obra de Ch. Darwin, se generó una verdadera conmoción intelectual ya que por primera vez se concebía lo que podríamos llamar un *mecanismo creador*, vale decir, una secuencia de procedimientos *naturales* capaz de engendrar orden, algo que hasta entonces sólo podía pensarse como directamente atribuible a una causa inteligente, en este caso de orden divino. Tal vez lo más fascinante que siempre tuvo esta concepción es precisamente la posibilidad de una alternativa al modelo creativo-artesanal cuya pintoresca descripción según el Génesis parecía quedar superada.

En relación a la naturaleza del Universo podríamos reconocer un esquema de reflexión similar: he aquí una totalidad imbuida de un fortísimo sentido de orden y armonía, a los cuales el AP puede expresar en términos de adaptación a la existencia humana. Los cálculos matemáticos que refle-

24. "Toda la historia de la ciencia ha consistido en una comprensión gradual de que los hechos no ocurren de una forma arbitraria, sino que reflejan un cierto orden subyacente, el cual puede estar o no divinamente inspirado. Sería sencillamente natural suponer que este orden debería aplicarse no sólo a las leyes, sino también a las condiciones en la frontera del espacio-tiempo que especificarían el estado inicial del universo. Puede haber un gran número de modelos del universo con diferentes condiciones iniciales, todos los cuales obedecen las leyes. Debería haber algún principio que escogiera un estado inicial, y por lo tanto un modelo, para representar nuestro universo." S. HAWKING, *Historia del tiempo*, 164; Cf. J. BARROW - F. TIPLER, ob. cit., 19.

jan la exorbitante improbabilidad de esa configuración desacreditan de plano la pueril actitud de encogerse de hombros como si una cualidad semejante careciese de toda relevancia. De modo que no quedan más que dos posibilidades a la vista: o bien interpretamos esto como una prodigiosa manifestación de la Inteligencia Divina que ha dispuesto todo según su Infinita Sabiduría, o bien eludimos esta variante apelando, una vez más, a mecanismos naturales, esto es, a patrones de *selectividad interna*.²⁴

Pero aquí el problema se agrava, ya que no se trata de una selección entre diversas partes del Universo, como serían las múltiples especies vivientes con sus diversos grados de adaptabilidad, sino de una selección *de la que resulta el Universo mismo*. Lo que resulta aquí verdaderamente desafiante es concebir al Universo no ya como escenario de todo resultado posible, sino como un resultado más en sí mismo, como algo que sea a la vez un *producto* (algo hecho o engendrado) pero de índole *física o natural* (no como obra de una Causa Trascendente). En este contexto aparece la hipótesis conocida como *pluricósmica* o de los *Universos múltiples* (en inglés *Many Worlds* o *World's Ensemble*), sin duda de las más audaces y estimulantes de los últimos tiempos.

La idea general que la inspira sería la siguiente: dado que el Universo testimonia un ajuste extraordinario de sus partes a fin de hacer posible la vida y la existencia humana, y considerando impropia del discurso científico una hipótesis que recurra al diseño de un Artesano Divino, debe admitirse que *este Universo* resulta de alguna forma de selección aplicada sobre un *conjunto de Universos*, con respecto al cual tenga sentido definir las condiciones de adaptabilidad que este tiene. Debe pensarse, pues, que existen otros mundos que le den sentido a la pregunta acerca de por qué estamos en, u observamos, o simplemente existe *este*.

El enunciado genérico de la idea que acabamos de expresar puede denominarse *principio de plenitud*: la realización de todas las posibilidades de un sistema vuelve necesaria a cada una de ellas. En un pasaje del li-

25. "En vez de suponer la materia infinita, como hacía Epicuro, supongámosla finita. Un número finito de partículas es susceptible solamente de trasposiciones finitas; y en una duración infinita debe suceder necesariamente que cualquier orden o posición posible haya sido adoptada un número infinito de veces. Por lo tanto este mundo, con todos sus acontecimientos, incluso el más pequeño, ha sido antes producido y destruido y será de nuevo producido y destruido sin ningún término ni limitación. Nadie que tenga una concepción de los poderes de lo infinito en comparación con lo finito podrá dudar nunca de esta afirmación" (p.151). BARROW y TIPLER aclaran por su parte que "the infinity alone is not a sufficient condition for this to occur; it must be an exhaustively random infinity in order to include all possibilities." ob. cit., nota n. 19, 24.

bro VIII de los *Diálogos sobre la religión natural* de D. Hume, el personaje de Filón rechaza los argumentos de sus interlocutores en favor de la existencia de Dios, contraponiendo la posibilidad de que el mundo sea infinitamente viejo pero formado por un número finito de partículas, sujetas a combinaciones al azar. Está claro que, en esas condiciones, todas las posibilidades se realizan a la larga, motivo por el cual no hay lugar para sorprenderse de la perfección que hoy contemplamos en las cosas.²⁵

La segunda variante la tenemos en la teoría de Carter que ya presentamos: como un expediente para soslayar argumentos teístas, este A. invoca la idea de que *all logically possible universes consistent with classical big-bang cosmology actually coexist*.²⁶ En su conjunto, estos Universos realizan todas las posibilidades de combinación de las propiedades geométricas y físicas, de tal modo que la vida sólo se desarrolla en aquellos donde se verifican las condiciones que plantea el AP.

Por la misma época aparece un llamativo trabajo de Collins y Hawking que plantea el problema de la isotropía del Universo. Llamamos isotropía a la cualidad por la que el Universo ostenta el mismo aspecto en cualquier dirección hacia la cual se observe. Esta propiedad sospechada a partir del perfeccionamiento de la investigación telescópica desde el siglo XIX sirvió de base para la formulación del principio cosmológico que ya hemos citado. A su vez tuvo una espectacular confirmación en el hallazgo de la radiación de fondo, cuyo valor de 2, 7° K se reveló sorprendentemente uniforme.

El problema que surge aquí es que dicha isotropía no parece tener una explicación satisfactoria por diversas razones técnicas. Además, como probaron luego Barrow y Tipler, cualquier modelo cosmológico, aun cuando alcance transitoriamente un estado de isotropía, tiende inexorablemente a volverse no isotrópico. Ante semejantes dificultades, los autores acaban por reconocer la posibilidad de aplicar el criterio antrópico:

... hay un número de universos muy grande, con todas las combinaciones posibles de datos iniciales y de valores de constantes fundamentales... Es sólo en los universos que tienen muy aproximadamente la velocidad de escape donde cabría esperar que se desarrollasen galaxias, y hemos descubierto que tales universos se aproxi-

26. Idem.

marán en general a la isotropía. Dado que parecería que la existencia de galaxias es una condición necesaria para el desarrollo de vida inteligente, la respuesta a la cuestión “¿por qué es isótropo el universo?” es “porque estamos aquí” (p. 334, cit. en ALONSO, p. 28)

Por último, hacemos mención de los modelos de J. Wheeler. En realidad se trata de dos propuestas formuladas sucesivamente, a las que vamos a denominar “modelo Wheeler 1” y “modelo Wheeler 2”, según el orden de aparición en la literatura científica.

El modelo Wheeler 1 es conocido como *Universo oscilante* o *Universo pulsátil*. Se trata de una versión mejorada, y a tono con los adelantos de la cosmología del siglo XX, de aquella intuición furtiva de Hume: como un jugador de póker que mezcla infinitas veces las cartas y así obtiene tarde o temprano una mano favorable (incluso infinitas veces...), nuestro Universo es apenas un ensayo más en una secuencia infinita de explosiones y colapsos. Sólo que en este caso no sólo se alteran las condiciones iniciales de un inicio a otro, sino también las mismas leyes físicas.

Con respecto al modelo Wheeler 2, está basado en las especulaciones de la física cuántica, según las cuales hay una indeterminación intrínseca en los fenómenos físicos que se quiebra por la intervención del observador. Ahora bien, si cada acto observativo define, por ejemplo, la trayectoria de una partícula, define también todos los procesos causales que se desencadenan a partir de ella y, en última instancia, define un curso posible del Universo entero. Más simplemente, determina un Universo completo. Este proceso, planteado desde el Big Bang mismo, da origen a múltiples Universos con enormes diferencias entre sí: tasa de expansión, turbulencia, nivel de las fuerzas básicas, etc. De esta manera puede justificarse aun un mundo extremadamente improbable como el nuestro, apto para la vida, pues no es más que una ramificación finísima del árbol de posibilidades. Es en este contexto donde cabe aplicar AP: el universo que observamos no puede sino satisfacer las condiciones que supone la existencia de observadores. Es el propio Wheeler quien, llevando hasta el extremo la conjetura sobre la relación entre el Universo y el acto de observación, formula por la misma época el llamado *Principio Antrópico Participatorio*:

- *Los observadores son necesarios para que llegue a existir el Universo (en B&T, p. 22)*

Esta formulación pretende ser una aplicación a escala cosmológica de la interpretación de Copenhague de la física cuántica, de acuerdo con la cual la no decidibilidad de un sistema esencialmente probabilístico sólo puede quebrantarse a partir del acto de observación que afecta intrínsecamente a la naturaleza de lo observado. La realidad misma de lo que vemos es, en última instancia, una resultante del acto de un observador que, al completar por así decirlo la dupla sujeto-objeto, le confiere su sustento.

Esta idea del PAP no debe confundirse, empero, con SAP ni tampoco con una aseveración determinista en cuanto a la presencia de observadores. Lo que parece intentar este A. es trascender la discusión sobre el AP para instalarse en un ámbito más fundacional, por decirlo así: aquel en el que se discute el sentido último de la observacionalidad y su relación con el mundo.

b) El sentido finalista en la ciencia actual

La visión actual de la ciencia muestra, con inédita elocuencia, que tanto en su aspecto estructural como dinámico el mundo se rige según pautas de una extrema racionalidad.²⁷ Si bien desde siempre se supuso la vigencia de un orden expresable en criterios de coherencia y regularidad, el panorama de hoy resulta mucho más explícito en esa misma dirección. Tal como hemos reseñado, el modelo mecánico del Universo, que de suyo bastó para alcanzar un importante desarrollo del conocimiento científico y sigue siendo, a determinados niveles de análisis, una perspectiva aceptable, dejó paso a una visión y a un lenguaje originales. Una concepción que añade a los aspectos analíticos de la legalidad natural una dimensión holística, sintética, que muestra en los seres mundanos la capacidad

27. Véase especialmente M. ARTIGAS, *La mente del Universo*, Pamplona, EUNSA, 2000 (en particular la Segunda Parte: "Auto-organización y acción divina"). Este completísimo tratado pone al día y enriquece otros textos de la prolífica labor de este destacado autor, en particular *La inteligibilidad de la naturaleza* (1992) y *Filosofía de la Naturaleza* (1997), 4ª ed.

28. Uno de los autores que mayor énfasis aplica a este carácter del mundo en términos de una discusión sobre el diseño es J. J. DAVIES, quien en su artículo referido sostiene: "If the physical universe is in significant respects analogous to a human contrivance, then it is plausible to infer that it, too, is the product of intelligent design. [...] My argument, then, is that the world as a whole, in those aspects of interest to modern physics, is analogous to a human contrivance. By 'contrivance' I mean a complex entity whose interrelated and interdependent parts are delicately adjusted to one another, and function over time in a regular, law-like manner, so as to produce an intellectually interesting result. By this definition a computer and printer producing an accurate readout, or a symphony orchestra playing Beethoven's Fifth, would be instances of contrivances, while one thousand monkeys pounding randomly on one thousand

de expresar, por caminos insospechados y con una eficacia asombrosa en comparación con los recursos observables, virtualidades fecundas y variadísimas. Hasta en las más pequeñas manifestaciones de la Naturaleza se revela una compleja y sutilísima trama de elementos que se auto-organizan y se regulan bajo patrones de información tan precisos como flexibles. A la vista de tantos prodigios, y ahora con mucho más sustento que en pasado, la mente humana se inclina, casi como por gravedad, a postular la existencia de una Inteligencia Infinita, Sabia y Omnipotente, como única razón suficiente de la existencia de este deslumbrante espectáculo.²⁸

A la vez que proliferan los indicios de un obrar divino, vamos descubriendo también que los caminos del Señor no son los nuestros, y que la analogía del Universo con un reloj responde más a la pobreza de nuestra imaginación e industria que a las posibilidades inagotables del Hacedor. En particular, resulta asombroso el modo en que las leyes naturales conviven bajo un régimen de azar y contingencia.

Además, y como el propio Artigas se ocupa de señalar, esta autonomía y "libertad restringida" que define la acción natural es, también, la explicación de una realidad siempre áspera y que ha menudo se ha tomado como argumento contra la existencia de Dios: la presencia del mal físico. Pero no podría ser de otra manera, si se privilegia la capacidad propia, así como limitada, de cada naturaleza individual. A un cosmos que reclama a la vez la autoría de Dios, pero que no deja por ello de ser auténticamente *natural*, dotado de dinamismo propio y genuino, sólo queda un modo posible de comprenderlo, a saber, como una *creatura*.

c) Santo Tomás y la dimensión antrópica del Universo

Desde la Antigüedad se pensaba que la perfección del alma, y su consiguiente felicidad, estaba en aquello de *fieri quodammodo omnia*, hacerse de alguna manera todas las cosas. En el Universo conceptual de santo Tomás de Aquino no sólo encontramos esa totalidad como quizá en ninguna otra mente, sino que también parecen estar en su debido lugar dentro de él los grandes sistemas y doctrinas del pensamiento.

En los escritos del Aquinate sobresale su predilección por el lengua-

typewriters would not. The universe as known by modern physicists, with its finely tuned parts, operating according to regular laws, so as to produce a significant result - conscious life - is, on this construction, a contrivance. If human contrivances are the products of intelligent design, and if the empirical evidence shows that the universe is in relevant aspects analogous to a human contrivance, then it is valid to infer that the universe as a whole is the product of intelligent design." (146-147).

je metafísico de Aristóteles, y en lo que respecta a la teoría de la finalidad en el mundo natural no encuentra nada desechable. Pero Tomás también conocía a los neoplatónicos, sobre todo san Agustín y Dionisio, y fue en ellos que encontró el punto de equilibrio con los planteos del Estagirita. La teleología aristotélica se aparta en cierto sentido de una intuición muy valiosa, como es la de la visión artesanal del Universo, la de Dios como *Natura Naturans* quien, a través de la participación, comunica su ser a las cosas y a la vez las llama por la inclinación puesta en ellas para que retornen por sí mismas a su principio. A esta idea de circularidad entre el Autor Universal y su obra añádate el aporte de la filosofía estoica, en la que aparece resaltada la idea del Mundo como totalidad y la Providencia, y así se entenderá el amplio panorama que el Doctor Angélico fue capaz de sintetizar con la levadura de la fe, y especialmente con el dogma de la creación.

Está en el corazón del método de santo Tomás el proceder circularmente entre las causas y sus efectos, entre los principios y lo que proviene de ellos. El momento ascendente de la contemplación culmina en la afirmación de la Primera Causa, absolutamente trascendente y razón de todo lo existente. Uno de los caminos que emplea Santo Tomás para llegar a la existencia de Dios, seguramente el más tradicional y de mayor eficacia persuasiva, apela a la idea de finalidad bajo diversos aspectos.²⁹

Muchos podrían detenerse aquí. El mérito de la visión de Tomás está en servirse de esa luz del Primer Principio para ver todas las cosas, como si dijésemos, desde Él. Ya no se trata, pues, de una perspectiva según el método empírico-reflexivo, que procede por demostraciones *a posteriori*, desde los efectos a sus causas. Es la contemplación que muestra el revés de las cosas, aquello que las define a partir de su origen y su destino trascendente. En suma, es asumir hasta las últimas consecuencias el principio que afirma: *Opus Naturae est opus Intelligentiae*.³⁰

La creación se define como la producción de un ente desde la nada. Es la donación total del ser, sin presupuesto de materia o de otra causa coadyuvante. En tal sentido, santo Tomás proclama la legítima consisten-

cia del orden creado, al que si bien no le compete existir de por sí, es capaz de participar el ser de acuerdo al modo de la subsistencia y constituir así verdaderos centros ontológicos. El Doctor Angélico asume plenamente la doctrina aristotélica de la sustancia primera transfiriendo al poder de Dios la capacidad para que llegue a ser, y para que llegue a ser *en sí*. Por eso es que, una vez creadas, las cosas asumen una naturaleza capaz de desplegar su dinamismo sin recurso a una intervención directa y continua de Dios. En otras palabras, ni la naturaleza es creadora ni se comporta como una marioneta meramente pasiva.³¹

A partir de esta afirmación de la autonomía del ser creado, el símil de la artesanía ayuda a comprender que, no obstante su omnipotencia, la virtud divina también responde a la necesidad condicional que prescribe la exigencia de ciertos medios para ciertos fines.

... lo debido en las obras de Dios no se atribuye sino a la forma, la cual es fin de la operación. Pues no siendo indefinida, posee principios determinados, sin los cuales no podría existir, y un determinado modo de ser, como si dijéramos que, bajo el supuesto de que Dios pretenda hacer al hombre, es necesario y debido que le confiera un alma racional y un cuerpo orgánico, sin los cuales el hombre no podría existir. Y del mismo modo podemos afirmarlo acerca del universo. Pues no es necesario ni debido que Dios haya querido constituir tal universo, ni en virtud del fin ni de la potencia eficiente ni de la materia, como se dijo. Mas bajo el supuesto de que Dios quiera producir tal universo, fue necesario que haya producido tales y tales criaturas, a partir de las cuales surgiese tal forma de universo. Y dado que la perfección misma del universo requiere multitud y diversidad de cosas, ya que no puede darse en una de ellas, fue necesario a partir del supuesto de la forma intentada que Dios produjese muchas y diversas criaturas, algunas simples, otras compuestas, algunas corruptibles, otras incorruptibles. De Pot. 3, 16.

Conforme a esto, si queremos asumir la comprensión del Universo, en los modestísimos límites que nos sea permitido, no podemos seguir el camino de la necesidad ciega de las causas inferiores, ni tampoco el de la

29. *S. Theol.* I, 2, 3; *S. C. G.* I, 13.

30. Cf. Las referencias del P. RAMÍREZ en *De hominis beatitudine*, t. III, de sus *Obras Completas*, Madrid, CSIC, 1972, 324-332.

31. *In II Physic.*, lect. 8, n. 14.

necesidad matemática de un dios despersonalizado. Sólo podemos avanzar entendiendo que, si bien el acto mismo de la creación posee absoluta gratuidad, también está atravesado por la inteligibilidad que le comunica el Entender Divino.

Veámoslo mejor: hay un rasgo de incuestionable importancia en el marco de la creación que es la unidad. En efecto, si por un lado nos impresiona la multiplicidad y diversidad de seres que pueblan el mundo, no podemos dejar de admirar, con mayor fuerza aún, la profunda unidad que esa multitud exhibe, y por la que merece verdaderamente el nombre de *uni-verso*. La realidad, que es plural en sí misma, tiene una cierta razón de unidad, que se manifiesta ante todo en la participación del ser.³²

Hablando con amplitud se dice que la unidad de una multiplicidad no es otra cosa que el *orden*. Santo Tomás caracteriza al cosmos precisamente como un todo de orden, que es el modo analógico en que lo múltiple expresa, imperfectamente, la perfección trascendental de la unidad.

La perfección del universo no es la perfección de una persona o supuesto, sino de lo que es uno en la posición o el orden. (III, 4, 1 ad 4m).

Ahora bien, según dice en otra parte nuestro autor, *tota ratio ordinis quam sapiens regus a se factis imponit, a fine sumitur* (I, 25, 5). En consecuencia, siendo Dios el Ser Subsistente es también el Bien Supremo y, por ende, el Fin último al cual todas las cosas por Él creadas han de ordenarse:

El universo entero está constituido por todas las criaturas como un todo por sus partes. Si queremos asignar un fin a algo del todo y de sus partes, encontramos en primer lugar que las partes individuales son para sus actos, como el ojo lo es para el ver. En segundo lugar, la parte más innoble es para la más noble, como el sentido para el intelecto y el pulmón para el corazón. En tercer lugar, todas las partes son para la perfección del todo, como la materia para la forma, pues las partes son como la materia del todo... Así pues cada criatura es para su propio acto y perfección. En segundo lugar, las criaturas más

32. Un caso particular de esta doctrina se refiere al problema de la multiplicidad de mundos. Ya hemos visto la considerable adhesión que ha ganado la hipótesis del ensamble de universos entre los cosmólogos más actuales. Según el juicio de santo Tomás una hipótesis semejante es inadmisibles, porque contradice la unidad del Creador y su reflejo en el mundo creado. Cf. I, 47, 3 et ad 2m, *De Pot.* 3, 16 ad 1m.

innobles son para las más nobles así como las que son inferiores al hombre se ordenan al hombre. Finalmente, cada criatura es para la perfección de todo el universo. Y luego, el universo todo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios como a su fin... (I, 65, 2).

Mas debe considerarse seguidamente que aquel fin que Dios mismo representa para todas las cosas no debe entenderse como algo que ellas deban realizar, sino como algo a ser alcanzado de alguna manera. Y la manera de alcanzarlo es por la vía de una cierta semejanza de la criatura con respecto a su Creador,³³ la cual consiste en la *participación* del mismo Ser, y como expresión concreta de ella la de los demás atributos que eminentemente se realizan en la Simplicidad Divina. Así mismo, en razón de que el obrar sigue al ser, la participación de las cosas en cuanto al ser significa igualmente una participación de la causalidad eficiente. Como consecuencia inmediata de la diversidad entitativa, que se establece por el acto esencial de la forma, surge la diversidad en la operación. Y tanto en un caso como en el otro, la diversidad supone grados por los cuales se establece la distinción correspondiente.³⁴

Si nos detenemos ahora en el plano dinámico, la consecuencia de la diferenciación gradual de las cosas es doble:

a) puesto que hay grados en la participación de la causalidad, según lo cual algunos entes son más activos y otros más pasivos, como así también unos son más activos que otros, se sigue que conforme al orden lo más perfecto tienda a obrar sobre lo menos perfecto.³⁵

b) ya que se ha establecido la diversidad de operaciones, puesto que cada una de ellas se especifica de acuerdo a su fin, habrá diversos fines particulares conforme a la multitud de aquellas operaciones. Y de conformidad al orden, lo que es más imperfecto se orientará a lo que es más perfecto cual un fin intermedio en la consecución del fin último.

Esta ascensión en la trama de los fines se justifica tanto por la necesaria proporción entre la naturaleza de cada cosa y aquello a lo que inmediatamente ha de ordenarse como un bien propio para sí, como por la esencial insuficiencia que supone clausurar la existencia de cada cosa en su exclusiva auto-finalización. Siguiendo otra analogía usual en santo To-

33. S. C. G. III, 18 y 19.

34. S. *Theol.* I, 47, 2.

35. S. C. G. III, 100.

más, la del todo social, hay además de los intereses individuales aquellos que se refieren al bien común, que es por su parte lo más excelente que cada individuo puede participar. Y así también las diversas criaturas, al mismo tiempo que, obedeciendo a su naturaleza persiguen los fines específicos, se “abren” de alguna manera para contribuir a la consumación de aquel fin capaz de ser querido por sí mismo.

Ya podemos recapitular esta parte del recorrido, viendo en panorama cómo, bajo la necesidad hipotética, el acto creador de Dios dispone todas las cosas en orden a un fin, que no puede ser otro que Él mismo. Y dicha disposición consiste en otorgar a las cosas la semejanza divina del modo más conveniente, cual es distribuyendo sus dones en diversidad de sujetos, para que ninguna perfección quede sin manifestarse, y a fin de que la multitud ordenada de las cosas exprese en su armonía la grandeza del Creador. Esta diversidad se estratifica jerárquicamente según las causas intrínsecas (pues hay sustancias simples y compuestas) y según las causas extrínsecas, ya que Dios participa de su virtud causal y de su condición de Fin de tal modo que en el Universo se desplieguen auténticas causas segundas, que a modo de instrumentos del designio creador cooperen en la consumación del orden, ya en el obrar particular, ya a modo universal. Y también en la finalidad los entes más perfectos y apetecibles hacen de términos transitorios del devenir natural de los más imperfectos.

Pero el punto crucial es que, estableciendo los debidos parámetros, podemos inferir que hay una criatura a la que corresponde, en el orden inmanente, la primacía y la cúspide de este orden jerárquico que someramente pretendimos exponer. Y esa criatura no es otra que el hombre.

En efecto, hay tres pautas desde las cuales puede justificarse el protagonismo de la persona humana:

- según la *actualidad*, en razón de su alma espiritual el hombre sobresale como aquel que más plenamente participa del ser como acto en el orden visible:

hay ciertos seres que en un grado ínfimo participan de la semejanza divina, pero sólo en cuanto al ser, como los seres inanimados; otros participan del ser y de la vida, como las plantas; otros en cuanto al sentir, como los animales; pero el mejor modo de participar de la semejanza

divina es el que se verifica por medio del entendimiento, por el cual nos asimilamos más a Dios. Las criaturas intelectuales son las más perfectas, y por lo mismo que se aproximan más a la semejanza divina, se dice que han sido hechas a imagen de Dios (C.Th. c75).

- según la *causalidad*, ya que siendo lo propio del hombre obrar según entendimiento y voluntad, de esta manera se asemeja más que cualquier otro ser natural a la Causa Primera:

Una cosa se asemeja perfectamente a otra cuando no solamente es una misma la especie de la acción, sino también uno mismo el modo de obrar. Luego fue preciso para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas criaturas que obrasen como Dios obra, y dado que Dios obra, según fue dicho, por entendimiento y voluntad, fue conveniente que hubiese algunas criaturas dotadas de esas facultades (S.C.G. II, 46).

- según la *operación*, en cuanto el hombre constituye la imitación más acabada de la Interioridad Divina, pues no sólo opera, en lo que muestra la perfección de la inmanencia, sino que su conocimiento llega al ente y lo universal, por lo que se hace especialmente semejante a Dios:

... el fin último del Universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir conociéndolo y amándolo [...] Es evidente que las partes se ordenan en su totalidad a la perfección del todo; porque no es el todo para las partes, sino éstas para él. Ahora bien, las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier sustancia intelectual es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser, mientras que otra sustancia cualquiera sólo tiene una participación individual del ser (S.C.G. III, 112).

Por lo tanto, el hombre es lo más perfecto de la naturaleza y, consecuentemente, aquella criatura para la cual todo lo demás ha sido hecho y a la que finalmente se ordena en términos de inmanencia.

... cuanto más posterior y perfecto es un acto, tanto más principal-

mente tiende hacia él el apetito de la materia. Es preciso, pues, que el apetito con que la materia apetece la forma tienda, como a último fin de la generación, hacia el acto último y perfectísimo que ella sea capaz de alcanzar. Pero en los actos de las formas hay una graduación. Pues la materia prima está en potencia, en primer lugar, con respecto a la forma elemental. Y bajo la forma elemental se encuentra en potencia para la del cuerpo compuesto, pues éste tiene como materia los elementos. Y bajo la forma del compuesto, para el alma vegetativa, porque el alma de tal cuerpo es también un acto. Además, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectual... Y tras esta forma no hay otra posterior ni más digna en el mundo de la generación y de la corrupción. Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma. En resumen: las cosas elementales existen para las compuestas; éstas para los vivientes; y entre éstos, las plantas para los animales y éstos para el hombre. En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación (S.C.G. III, 22).

Las cosas que naturalmente se hacen son empleadas según su destino, y así vemos que las cosas imperfectas se destinan para el uso de los seres más nobles. De este modo es como las plantas se alimentan de la tierra, los animales de las plantas, y todo está destinado para el uso del hombre. Por consiguiente, las cosas inanimadas han sido creadas para las animadas, las plantas para los animales, y todo esto para el hombre. Habiendo demostrado antes que la naturaleza intelectual es superior a la naturaleza corporal, se sigue que toda la naturaleza corporal está ordenada por la naturaleza intelectual: es así que entre las naturalezas intelectuales, la que está más cerca del cuerpo es el alma racional, que es la forma del hombre; luego toda la naturaleza corporal parece estar creada para el hombre en su calidad de animal racional, y, por consiguiente, la consumación de toda la naturaleza corporal depende en cierto modo de la consumación del hombre (Comp. Theol. c.148).

A continuación señalaremos, a modo de comentario, algunas consideraciones que, a nuestro entender, pueden resultar provechosas para captar con mayor hondura el sentido de esta verdadera “metafísica antrópica”.

Nótese, por empezar, que en muchas de las reflexiones que santo Tomás despliega sobre este tema hay una dependencia directa del ámbito

de la fe, no en el sentido de que se trate de una argumentación meramente teológica, sino, como ya lo señalamos a propósito del creacionismo, como una cierta atmósfera impregnada de la Revelación que va señalando silenciosamente los caminos que después la razón reencontrará por su cuenta. Una vez más resulta oportuna la comparación de S. S. León XIII, quien al referirse al influjo de la fe sobre la inteligencia la toma como la estrella que guía al navegante. La estrella no hace más que brillar, y así marcar un rumbo. Pero quien debe conducir la nave hacia allí es el piloto, no la estrella. Por eso, la ayuda que la fe proporciona a la razón no invalida el esfuerzo que ésta debe realizar, ni la despoja de su debida autonomía. Consideramos así que al invocar el clima de la cosmovisión cristiana como entorno del pensamiento de santo Tomás no le estamos cuestionando su estricta validez racional.

Otro aspecto que resulta muy complejo, pero que vale la pena siquiera rozar en este momento, es el de la perspectiva evolutiva del Universo. El marco general de la visión tomasiana está próximo al fijismo aristotélico y platónico.³⁶ Tal opción viene reforzada por el respeto que inspiraba la obra científica del Estagirita, pese a lo cual Tomás preserva un margen de libertad del cual, como ya indicaremos, pareció más de una vez hacer uso.³⁷ No obstante, hay en su pensamiento una ponderable influencia de san Agustín. Y como es sabido, el obispo de Hipona, a quien el asunto del Génesis sí lo preocupaba de manera especial, acuñó como herramienta de exégesis del *hexameron* la teoría de las razones seminales, cuyos antecedentes habrá seguramente detectado en los escritos del estoicismo

... sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium, (De Trin. III, 9 [cit. en I, 115, 2 ad 4m]).

Al hacer su propio comentario sobre los primeros versículos del Génesis, santo Tomás contrapone la sentencia de san Agustín, en términos digamos “evolucionistas”, a la del resto de los Santos Padres. Y si bien Tomás parece conformarse con admitir la posibilidad de ambas sin ofen-

36. Por ejemplo, “Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat.” I, 90, 4.

37. Así es como afirma que la supuesta inmovilidad sustancial del cielo admitiría explicarse por la extrema lentitud de sus cambios. In I De Caelo. L. 7, n. 6.

38. I, 71, u. ad 1m et 4m.

39. S. Theol. I, 73, 1 ad 3m.

sa de la fe, ya es interesante que aparezca una tal equiparación.³⁸

Por eso no debe sorprender que santo Tomás no sólo rechace el fijismo extremo según el cual el aspecto del mundo ha sido siempre el mismo desde el primer instante de la creación, sino que, al menos en un pasaje, considera explícitamente la posibilidad de que hayan surgido nuevas especies en el devenir del tiempo, aunque desde ya promovidas por principios activos latentes que responden a su vez a la iniciativa creadora de Dios.³⁹

Pero más allá de la gravitación del pensamiento agustiniense, si tenemos en cuenta ciertos principios de la física aristotélica en forma interdependiente, aparecen nuevos vestigios para acoger la idea de una evolución. Por empezar, el orden que impone a la generación el progreso de la potencia al acto, lo cual implica que lo imperfecto antecede, según ese orden, a lo perfecto. Y así parece natural que, en la escala del tiempo, lo que es más noble surja posteriormente a lo que es menos noble.

Todo lo engendrado, mientras se hace, es imperfecto, y tiende a su principio, esto es, a fin de asemejarse al principio de su generación, que es primero por naturaleza. De lo que resulta que lo que es posterior en la generación es anterior en la naturaleza, (In VIII Phys. l.14 n. 9).

No es la misma la disposición de una cosa ya acabada, y en cuanto se está formando. Y por eso, aunque la naturaleza de un mundo perfecto y completo requiera que todas las partes del universo se den a la vez, pudo haber sido de otro modo en el comienzo mismo del mundo, tal como en el hombre perfecto no puede existir el corazón sin las demás partes, y no obstante en la formación del embrión el corazón se engendra antes que los demás miembros (De Pot. 4, 2 ad 3m).

Por consiguiente, es completamente racional que, en virtud de su posición ontológica eminente el hombre aparezca en el desarrollo del Universo en último término.

El proceso generativo se desarrolla desde lo imperfecto a lo perfecto, y conforme al orden según el cual lo más imperfecto es lo primero que se produce por naturaleza. De modo que en el proceso generativo cuanto algo es más perfecto, y en mayor medida se asimila al agente, tanto más se pospone en el tiempo, aunque sea anterior en naturaleza y dignidad. Y por eso, como el hombre es el más perfec-

to de los animales, debió engendrarse en último momento entre los demás. De Pot. 4, 2 ad 33m.

Otra idea fuerte que interviene en esto es la noción de *dispositio materiae* como condición para la generación. En efecto, la virtud causal requiere en todo momento que el sujeto recipiente sea capaz de padecer su acción, para lo cual debe estar despojado de toda especificación contraria a la que habrá de recibir, a menos que haya por parte del agente un vigor suficiente para neutralizarla. No es posible encender la leña húmeda, o en todo caso deberá contarse con una fuente de calor más potente que la habitual. Una aplicación frecuente de lo dicho aparece en los lugares en que santo Tomás trata acerca de la naturaleza del embrión humano. Ya hemos encontrado dos referencias, en *S. C. G. III, 22*, donde se compara la tendencia de la forma inferior a la superior con el advenimiento de las diversas jerarquías de alma en el feto. Y ahora a propósito de la aparición precoz del corazón en el desarrollo embrionario. De alguna manera esta secuencia dispositiva, si se extiende a la totalidad de la naturaleza, ya está configurando un tránsito evolutivo, por el cual las formas superiores encuentran ordenadamente la materia proporcionada. Y en virtud de la singular perfección del alma humana, es menester que la naturaleza le provea, por decirlo así, una disposición corporal de extrema especificidad y ajuste.⁴⁰

El tema es enormemente vasto, profundo y apasionante. Las discusiones al respecto no hay perdido calor, pero hoy por hoy puede afirmarse que, a juzgar por el coro de notables estudiosos que se han pronunciado *bajo el conocimiento y la repercusión de las hipótesis científicas actuales* (que por supuesto santo Tomás ni siquiera sospechaba) la idea de un devenir evolutivo encaminado hacia el hombre es fuertemente compatible con la concepción del Santo Doctor.

Antes de las reflexiones conclusivas daremos espacio a una dificultad recurrente en estas discusiones. El antropomorfismo es una imputación que se han encargado de poner sobre el tapete los defensores acérrimos del modelo copernicano. Se considera que, no sólo por la tendencia natural que tenemos a poner las cosas bajo nuestra medida, sino por los cuantiosos daños que esa actitud generó en el conocimiento objetivo durante muchos años, debe mantenerse una asepsia metodológica que elimine cual-

40. *In XII Metaph. l.2, n. 2438; l, 91, 2 ad 2m.*

quier referencia protagónica hacia el hombre. Considerando que somos también nosotros “polvo de estrellas” y que no nos asiste ningún privilegio con respecto a las leyes físicas (ninguna piedra nos perdonará la vida si la gravedad la precipita sobre nuestra cabeza) esta supuesta conspiración benefactora de la que habla AP no puede ser más que una farsa.

Sin embargo, hay que empezar por admitir que no es concebible aquella perspectiva de la objetividad según la cual existe plena independencia entre lo observado y el observador. El mundo ya no es más como una película de cine o una fotografía, en las cuales nada de lo que ocurre se ve afectado por nuestro acto de observación. Y no nos referimos solamente a la interacción que supone el acto observativo, tema que ha puesto de manifiesto la física cuántica pero que tal vez podría minimizarse a escala macroscópica. Estamos diciendo que al observar la naturaleza también nos observamos a nosotros, que nosotros también somos naturaleza y que es completamente válido llegar a veces a afirmaciones sobre el mundo a partir de una experiencia interna (que no es lo mismo que una experiencia subjetiva). Inclusive, como lo señala Gilson, la ciencia misma es un producto humano, y hasta en la matemática cabe encontrar el sello del *homo sapiens*.⁴¹

Por su parte, Alonso defiende al AP de esta acusación ya que la razón por la que se pone al hombre en referencia a las características del Universo son las propiedades *físicas* del cuerpo humano, aquello que guarda homogeneidad con el resto del mundo material, y por lo tanto no se apela a ningún juicio de valor. El AP sólo dice que si se pretende llegar a

41. *De Aristóteles a Darwin...*, 299-300.

42. Cf. p. 138. Antes hace referencia a la objeción según la cual podría hablarse, analógicamente, de un principio “hípico”, ya que los caballos también requieren condiciones muy especiales para engendrarse. Barrow y Tipler aportan el mismo razonamiento hecho por Montaigne, pero tomando como beneficiario al simpático ornitorrinco: “Why should not a gosling say thus: All the parts of the Universe regard me: the earth serves me for walking, the sun to give me light, the stars to inspire one with their influences. I have this use of the winds, that of the waters; there is nothing which this vault so favourably regards as me; I am the darling of nature. Does not man look after, lodge, and serve me? It is for me he sows and grinds: if he eat me, so does he his fellow-man as well; and so do I the worms that kill and eat him...” M. MONTAIGNE, *Essays*, II, XII (p. 51). Es innegable que, a la larga, todas las criaturas del Universo, o por lo menos los seres vivos, suponen un cosmos “biótico”, o sea deliberadamente organizado al servicio de la vida. Pero AP no niega que el hombre sea el único privilegiado, sino simplemente que lo es, y que de todas las especies vivientes es la que tiene mayor significado para nosotros (esto es ofensivamente trivial). Además, podría suponerse que exista alguna característica en el Universo que sólo podría justificarse en razón del hombre.

43. Cf. pp.116-119.

un producto natural como es el cuerpo humano, se requieren de tales y cuales condiciones específicas de orden espacio-temporal. La sofisticación de esas condiciones no debe entenderse como un homenaje a la dignidad humana, sino la consecuencia lógica del alto nivel de desarrollo y complejidad que encontramos, sin prejuicio alguno, en nuestro propio cuerpo.⁴²

Por otra parte, este autor aclara que el supuesto antropocentrismo es más bien una necesidad desde el momento en que la evidencia de la que partimos es la existencia *del hombre* y las propiedades *del hombre*, lo cual es muy lógico pues gracias a la reflexión nos conocemos mucho mejor que a las demás cosas.⁴³ Pero es todavía más interesante la aclaración de que el antropocentrismo surge de la consideración del conocimiento *humano* de las cosas. Es decir, no nos interesa en principio ninguna especulación que deje de lado el hecho constitutivo de que somos nosotros los que conocemos, y por lo tanto no podemos ver el mundo de otra manera que aquella que estamos en condiciones de entender.⁴⁴

* * *

A manera de conclusión, nos parece suficientemente claro, a partir de la exposición que hemos hecho de la perspectiva de santo Tomás, que la idea de un Universo subordinado al interés de la persona humana es absolutamente proporcionada al método filosófico, y que puede sostenerse allí sin ningún recurso al dato científico. En todo momento, el punto de apoyo para alcanzar una concepción del Universo en términos antrópicos pertenece al campo de la experiencia natural, aquella que, cuidadosamente inspeccionada, nutre la reflexión filosófica. Como bien lo señala Gilson en otra de sus obras, *Dios y la filosofía*, el empeño de la cosmología actual por desentrañar los misterios del Universo más allá del límite razonable de las teorías físico-matemáticas, la conduce al extravío o, en el mejor de los casos, a conclusiones que no solamente no se siguen de los datos y recursos que emplea la ciencia, sino que ya eran conocidas desde mucho tiempo antes, incluso antes de que surgiese la ciencia en su forma actual. Ni el misterio de la existencia, ni la presencia de un orden artesanal son hallaz-

44. “Un ejemplo: los organismos no humanos no necesitan teorías científicas para vivir. Aquí podría haber un rasgo específicamente humano que explicaría por qué en el universo cabe la inducción, esto es, por qué el mundo aparece como predictivo y secuencial, sometido a leyes naturales: en un universo en el que nada fuera previsible difícilmente sobreviviríamos.” (123).

45. “... si l'on ne peut évidemment pas *déduire* des conclusions philosophiques de données scientifiques, par contre une *induction* métaphysique, critiquement justifiée,

gos que debamos a la cosmología. Son intuiciones que ya tenían valor impercedero en el contexto de la teoría de Ptolomeo. Y, permítasenos agregar, son intuiciones *ciertas*, fruto de una inducción en materia necesaria que no se expone a la volatilidad de los modelos científicos.

Lo que sin duda cabe agradecerle a la ciencia es el alto grado de elocuencia con que ha sabido *ilustrar* estas verdades, presentado ejemplos que alimentan el asombro y refuerzan todavía más lo que, en otros tiempos, tal vez sólo cupiese en la conciencia de los más sabios. Es justamente en la posibilidad que la ciencia provee de enriquecer la experiencia del filósofo, no por cierto hasta el extremo de refutar una teoría metafísica, pero sí para robustecer o interpelar esas teorías, que se presenta un caso puntual de recíproco beneficio en el diálogo.⁴⁵

Además, el carácter sapiencial de la filosofía debe ejercerse en este caso para purificar la reflexión. Si se quiere pensar el mundo en términos de causas finales, hay que reservar la palabra a la filosofía para no caer en interpretaciones banales. Hay en este sentido un claro consenso en preservar la impronta metafísica del tema, sin perjuicio de una referencia cosmológica que no implique nefastos concordismos. También conviene acotar que, para la filosofía, la centralidad del hombre en el Universo no puede justificarse bajo pautas reduccionistas, como las que suele arbitrar la teoría de la evolución. Es cierto que el hombre posee características naturales destacadas, tal el caso de la complejidad, el código genético, la organización neurológica, etc. Pero ellas solas no reflejan la peculiaridad de lo humano, que sólo es posible alcanzar en términos filosóficos. Y por ende, sin esa referencia a lo específicamente humano, al plano inconmensurable del espíritu, no solamente quedará sin comprender del todo la orientación del cosmos, sino que se abrirá la puerta a objeciones sin sentido. Es inconsistente acusar al hombre de “demasiado pequeño” en relación a la escala del mundo, o “demasiado efímero” en comparación a la edad del Universo. Sin duda que bajo esos parámetros la existencia humana suena insignificante. Pero es la filosofía, y con mayor fuerza aún la teología, quienes nos recuerdan que la dignidad humana y su título de

realidad no dependen de lo dimensivo, sino de una jerarquía medida por la plenitud en la participación del Ser Divino.

Así, la figura del hombre aparece como el vínculo integrador de los distintos saberes puestos al servicio de la comprensión de su realidad. Por una parte, la ciencia recoge evidencias y despliega teorías que amplían la conciencia de pertenencia del hombre al mundo. La filosofía, atesorando una larga reflexión sobre el hombre a la luz de una experiencia genérica pero segura, recibe esos indicios y los vivifica con una interpretación totalizante. Y la teología, a su vez, exhibe el sentido trascendente del hombre y su misión en el Universo bajo la mirada sobrenatural del plan de Dios.

OSCAR H. BELTRÁN

permet de mettre en correspondance données sensibles de la science et réflexion philosophique, ce qui établit du même coup la légitimité d'un cosmologie rationnelle ou philosophie de la nature." M. LECLERC, SJ, "La triple unité du monde physique", en *Revue des Questions Scientifiques*, 159 (4), 1988, 415.

BIBLIOGRAFÍA

- J. M. ALONSO, *Introducción al principio antrópico*, Madrid, Encuentro, 1989.
- M. ARTIGAS, "Ciencia, finalidad y existencia de Dios", en *Scripta Theologica* 17 (1985), 151-189.
- *La mente del Universo*, Pamplona, EUNSA, 1999.
- J. BARROW - F. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford-New York, 1986.
- O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas: A Teleological Cosmology*, Pennsylvania, St. Univ. Pr. University Park, 1992.
- J. E. BOLZÁN, "El principio antrópico", en *Filosofía oggi*, a.XIX, n° 73-74, f.I-II (1996), 145-157.
- B. J. CARR - M. J. REES, "The anthropic principle and the structure of the physical world", en *Nature* 278 (1979), 605-612.
- B. CARTER "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", en M. LONGAIR (ed.) *Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data*, Dordrecht, Reidel, 1974, 291-298.
- C. B. COLLINS - S. HAWKING, "Why is the universe isotropic?", en *The Astrophysical Journal* 180, (1973).
- W. L. CRAIG, "A Feature Review of the Anthropic Cosmological Principle by J. D. Barrow and F. J. Tipler", en *International Philosophical Quarterly* n° 27, (1987), 437-447.
- G. V. COYNE - A. MASANI, "Il principio antropico nella scienza cosmologica", en *La Civiltà Cattolica*, 1989, III, 16-27.
- N. DALLAPORTA - N. SECCO, *Il principio antropico in fisica ed in cosmología*, Rapporto interno - Osservatorio Astronomico - Dipartimento di Astronomia e Osservatorio Astrofisico dell'Università - Padova s/f.
- J. J. DAVIES, "The Design Argument, Cosmic 'Fine Tuning' and the Anthropic Principle", en *Int. Journ. of Phil. of Religion*, 1987.
- P. DAVIES, *Dios y la nueva física*, Barcelona, Salvat, 1994.
- CH. DE KONINCK, "Le cosmos", en *Laval Théol. et Phil.* 50, 1 (fev. 1994), 111-143.
- J. DEMARET, "Principe anthropique et finalité", en *Le Supplément*, n° 205, 1998, 119-163.
- J. DEMARET - CH. BARBIER, "Le principe anthropique en cosmologie", en *Revue de Questions Scientifiques*, v.152 (2), (1981) 181-222 y (4), 461-509.

- R. H. DICKE, "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", en *Nature* 192 (1961) 440-441.
- P. A. M. DIRAC, "The Cosmological Constants", en *Nature*, v. 139, 323.
- G. GALE, "The Antropic Principle", en *Scientific American*, 245 (1981), 154 ss.
- C. GILBERT, "Dirac's Cosmology", en *Nature*, n° 4797 (7 de oct. 1961), 57.
- S. W. HAWKING, *Historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1988.
- J. LEGRAND, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de S.T.*, París, Desclée, 1946.
- J. LESLIE, "Anthropic Principle, World Ensemble, Design" en *American Phil. Quart.*, vol.19, n°2, (1982) 141-151.
- J. MADDOX, "New twist for anthropic principle", en *Nature*, v. 307 (1984), 409.
- J.-M. MALDAMÉ, "Le Christ et l'univers. Dialogue entre la théologie et la cosmologie scientifique", en *Angelicum* (1997) 335-357.
- V. MASSUH, *La flecha del tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
- E. MC MULLIN, "Contingencia evolutiva y finalidad del cosmos", en *Scripta Theologica* 30 (1998/1), 227-251.
- W. H. PRESS, "A place for teleology?", en *Nature*, v.320 (1986), 315-316.
- J. J. SANGUINETI, *La filosofía del cosmo in T.d'A.*, Milán, Ares, 1986.
— *El origen del universo*, Buenos Aires, EDUCA, 1994.
- L. STAFFORD BETTY - B. CORDELL, "God and Modern Science: New Life for the Teleological Argument", en *Int. Phil. Quarterly*, v. XXVII (dic. 1987), n° 4, I. n° 108, 409-435.
- M. TEMPLETON (ed), *Evidence of Purpose*, New York, Continuum, 1994.
- J. M. ZYCINSKI, "The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature", en *Rev. of Metaph.* 41 (1987) 317-333.
— "Las leyes de la naturaleza y la inmanencia de Dios en el Universo en evolución", en *Scripta Theologica* 30 (1998/1), 261-278.

ERNESTO R. SALVIA

LA PRIMERA DIVISIÓN PARROQUIAL EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES, 1769

Introducción:¹

En nuestro afán por investigar el contenido de los archivos parroquiales de Buenos Aires, en esta oportunidad editamos el *Auto de desmembración y erección de curatos* de las cuatro primeras parroquias de la ciudad de Buenos Aires deslindadas del curato de la Catedral (única jurisdicción hasta entonces en el territorio actual de la arquidiócesis bonaerense), llevadas adelante en noviembre de 1769 por el X^o obispo Manuel Antonio de la Torre con acuerdo y aprobación del vicepatrono, el gobernador de Buenos Aires don Francisco de Paula Bucareli y Ursúa.²

El documento se encuentra unido en la parte delantera de los cuatro libros de bautismos de las nuevas parroquias, a saber: San Nicolás de Bari, Nuestra Señora de la Purísima Concepción, Nuestra Señora de la Piedad y Nuestra Señora de Montserrat.

Los cuatro documentos fueron redactados evidentemente por la misma persona, siguiendo un idéntico tenor aunque con distinta extensión de folios en razón de la caligrafía. Todos añaden al final las rúbricas del obispo y del notario mayor, Antonio de Herrera.

1. SIGLAS: AGN: IX ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, SALA IX, DIVISIÓN COLONIA; DBCS: F. AVELLA CHÁFER, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires I*.

2. El presente artículo es de alguna manera continuación de mi trabajo "Los archivos parroquiales y el conocimiento de la historia de la Iglesia en Buenos Aires", en *Archivum* 18 (1998) 35-44.

Afortunadamente los cuatro se encuentran en buenas condiciones y su legibilidad es bastante nítida. En los cuatro casos el *Auto de desmembración y erección de curatos* (desde ahora *el Auto*), está seguido de otros dos documentos que reglamentan de alguna manera el funcionamiento de las parroquias. Ellos son las *Declaraciones sobre la Jurisdicción de los párrocos de esta ciudad en varias ocurrencias a fin de que se conserven en la más ejemplar y pacífica armonía* y seguido a este, las *Providencias* que se debían observar en la debida anotación de los libros parroquiales.

Para aclarar los términos, llamamos *Auto* al documento por el cual el obispo comunica y provee algún asunto a modo de decreto.

En la transcripción del texto, seguimos fundamentalmente el que se conserva en el archivo parroquial de Nuestra Señora de Montserrat, leyendo en paralelo los otros tres documentos cuando la traducción paleográfica se hace difícil o incomprensible.

El *Auto*, que por primera vez se edita, fue conocido y estudiado por el Dr. José Torre Revello y el R.P. Cayetano Bruno en sus respectivas obras sobre la historia eclesiástica del Río de la Plata. Se refirieron a él demostrando su existencia y su valoración.³

En esta oportunidad, al editarlo completo nos proponemos a la vez analizar su contenido sabiendo que nos encontramos ante un documento eclesiástico de primer orden para la historia de la Iglesia en Buenos Aires del s. XVIII.

Esta primera división de curatos en Buenos Aires espera echar mayor luz y conocimiento a la vida interna de las parroquias urbanas, cómo fueron funcionando y creciendo desde sus orígenes hasta el fin del período colonial.

El régimen del Patronato regulaba la vida de toda la Iglesia, como apreciamos en el texto editado. No obstante, descubrimos la intensa actividad pastoral de los curatos, que trascendieron, sin dudas, los conocidos y acostumbrados litigios entre las autoridades civiles y la jerarquía eclesiástica, capítulos por demás estudiados en la historiografía hispanoamericana a lo largo de su secular historia.

Los contenidos del *Auto* los ordenamos por orden de aparición definiéndonos en los más importantes que a nuestro juicio merecen explicación.

3. J. TORRE REVELLO, "Las divisiones parroquiales en Buenos Aires en el s. XVIII", en *Crónicas del Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, 1943, 19-64; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina V*, Buenos Aires, 1969, 342-348.

I. Análisis del documento

1. *La necesaria división del curato de la Catedral*

Las parroquias constituyeron, en la organización urbana colonial, verdaderos centros alrededor de los cuales se desarrollaron los poblados y villas, células vivas desde donde se evangelizaba y junto a la actividad religiosa y sacramental se enseñaba, se impartía el alivio, se curaba y hasta se le daba al vecino la sepultura final en el camposanto. El templo, la escuela, el hospicio y hasta el mismo camposanto hacían referencia a la presencia y el trabajo evangelizador de la Iglesia en la ciudad.

Es un dato ampliamente conocido el crecimiento poblacional de la ciudad de la Santísima Trinidad y puerto de Santa María de los Buenos Aires en la segunda mitad del s. XVIII, comprobado por los cronistas y por los censos de población.⁴

Este proceso de incremento demográfico movió a la Iglesia del Río de la Plata y a sus autoridades civiles a impulsar la erección de las nuevas parroquias desmembradas del único curato que existía en la ciudad.

Durante la sede vacante por la muerte del obispo Fajardo (+ 1729), se crearon el 23 de octubre de 1730 seis parroquias en la campaña de la actual provincia de Buenos Aires: San José de Arrecifes, Nuestra Señora del Buen Viaje de Morón, la de Nuestra Señora de Luján, la Inmaculada Concepción de los Quilmes, San Isidro Labrador y Santa María Magdalena, del actual departamento homónimo.

También en la ciudad se había proyectado dividir el único curato de la Catedral. En efecto, el creciente aumento de vecinos que se afincaban en los arrabales de la ciudad, como el caso de San Juan Bautista en el Alto de San Pedro al sur o bien en el llamado barrio "recio" hacia el norte, hacía necesaria la presencia de la Iglesia para congregar a la población. La

4. En 1738, en el segundo empadronamiento se contaban 4.436 habitantes y en el siguiente de 1744, 16.650, repartidos un 72 por ciento en la ciudad y un 28 por ciento en la campaña. En 1750 el padre Charlevoix cuenta 16.000 y veinte años más tarde Concolorcorvo, en su *Lazarillo de los ciegos caminantes*, suma 22.067 habitantes, cifra que concuerda con la existente en 1769 en nuestro documento estudiado cuando la creación de las parroquias. El censo de Vértiz de 1778 contaba 37.679 habitantes.

llegada de los fieles a la catedral para participar de sus deberes religiosos se veía imposibilitada durante los días de tormenta y períodos de lluvias copiosas, debido a las calles convertidas en barriales y los arroyos o *terceros* que anegaban el paso de peatones y carruajes.

El proyecto de 1730, sin embargo, no pudo concretarse debido a las pocas posibilidades económicas y rentas de los vecinos para el sostenimiento de los sacerdotes y las necesidades de sus templos, que por lo general comenzaron con construcciones muy precarias edificadas con barro y adobe y de muy reducida superficie.

Se autorizó, mientras tanto, la creación de dos vice parroquias en octubre de 1730.

La primera se ubicaba en el Alto de San Pedro, en donde se encontraba la capilla del Hospital de San Martín y Nuestra Señora de Copacabana, en la manzana entre las actuales Defensa, México, Balcarce y Chile. Funcionó allí hasta la llegada en 1748 de los frailes bethlemitas, y desde ese año, con la aprobación del gobernador y vicepatrono, se autorizó el traslado a la capilla de Nuestra Señora de la Concepción el 28 de octubre de 1748.⁵

La segunda vice parroquia dedicada a San Nicolás de Bari se encontraba ubicada en el barrio "recio", donde actualmente está emplazado el obelisco.

La llegada a Buenos Aires del nuevo obispo diocesano De la Torre en los primeros días de 1765 dio un vuelco definitivo para la resolución del proyecto de la división de curatos.

Muy activo y de temperamento resuelto, llegaba a ocupar la sede porteña procedente de Asunción, donde había iniciado su ministerio episcopal ejerciéndolo durante seis años (1756-1762).

Desde lo que se lee en el *Auto*, el pastor constataba que contando sólo el Alto de San Pedro su población ascendía "a 4.000 almas de comunión", por lo que se hacía prácticamente imposible la asistencia espiritual de tantos feligreses para un solo curato.

Teniendo en cuenta no sólo el considerable aumento de habitantes en el núcleo urbano entorno al fuerte como así también en los barrios cercanos, que pasaba de 20.000 personas, se procedió al estudio para la aprobación de la erección de los nuevos curatos contando con las nuevas iglesias. Con los años, los vecinos devotos fueron levantándolas en diversos

5. Cf. ARCHIVO PARROQUIAL INMACULADA CONCEPCIÓN, *Libro I de Bautismos*, f. 273.

puntos de la aldea, como Nuestra Señora de la Piedad, Nuestra Señora de Montserrat y Nuestra Señora del Socorro.

Aprovechando la vacante del curato de la catedral ocurrida por la promoción a canónigo de su párroco, el Pbro. Dr. Juan José Fernández de Córdoba, Mons. De la Torre inició sus peticiones ante la autoridad civil para obtener el rápido trámite y la aprobación de la división parroquial en la ciudad ante el gobernador don Pedro de Cevallos.⁶

Sin embargo, los serios problemas de relación entre el gobernador y el obispo por etiquetas y precedencias impidieron que se llevara adelante el proyecto tan prontamente como lo requería el prelado.⁷

Los trámites nuevamente se movieron cuando se hizo cargo el nuevo gobernador Bucareli que, ante el pedido del obispo, designó a su auditor de guerra, don Juan Manuel de Lavarden, para que en reuniones conjuntas se decidiera la división territorial de los futuros curatos.

2. Se cierra la parroquia de naturales

Uno de los acuerdos que había que determinar antes de la división era la abolición del curato de naturales de San Juan Bautista, elevada a parroquia por el obispo Mancha y Velasco el 8 de octubre de 1646 para atender espiritualmente a todos los indígenas que vivían en la villa por aquella época.

En realidad, en el último tercio del s. XVIII en Buenos Aires ya no existía una cantidad considerable de indios. Para este tiempo, el mestizaje de parcialidades étnicas que habitaban en Buenos Aires estaba totalmente esparcido y producido. Los pocos indígenas que eventualmente vivían en la ciudad eran los sirvientes o las pequeñas familias de artesanos o indios en encomienda, que ingresaban a Buenos Aires en tropillas de carretas dedicadas al comercio y que ocasionalmente se encontraban.

El presente documento decretó entonces el cese del curato de indios y resolvió que los naturales que hubiere quedarían bajo la jurisdicción de la parroquia de los domicilios que se encontraran.⁸ A lo sumo, como en

6. Había ejercido por 32 años el ministerio parroquial. Cf. F. AVELLA CHAFER, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires I*, Buenos Aires, 1983, 111-112.

7. Cf. R. CARBIA, *Historia eclesiástica del Río de la Plata II*, Buenos Aires, 1914, 145-147.

8. Cf. JULIO A. LUQUI LAGLEYZE, *Las iglesias de la ciudad de la Trinidad y puerto de Santa María de los Buenos Aires (1536-1810)*, Buenos Aires, 1981, 73-74.

el caso de los años negros y mestizos, realizaban sus devociones y participaban de la liturgia en las iglesias y capillas donde tenían a un santo protector fundando capellanías, creando cofradías, etc.

3. *Desmembración de los nuevos curatos*

La demarcación exigió por lógica consecuencia la nueva delimitación del curato de la Catedral, como vemos en el mapa de división que presentamos. Este curato funcionó como parroquia hasta 1830 en que se subdividió en dos y la iglesia matriz dejó de tener jurisdicción pastoral. En su perímetro, como dice el *Auto*, se encontraba “lo más substancial, principal y más poblado de la ciudad...” ya que se situaba la población más numerosa y más densamente integrada.

En el documento, los nuevos curatos aparecían en el orden siguiente:

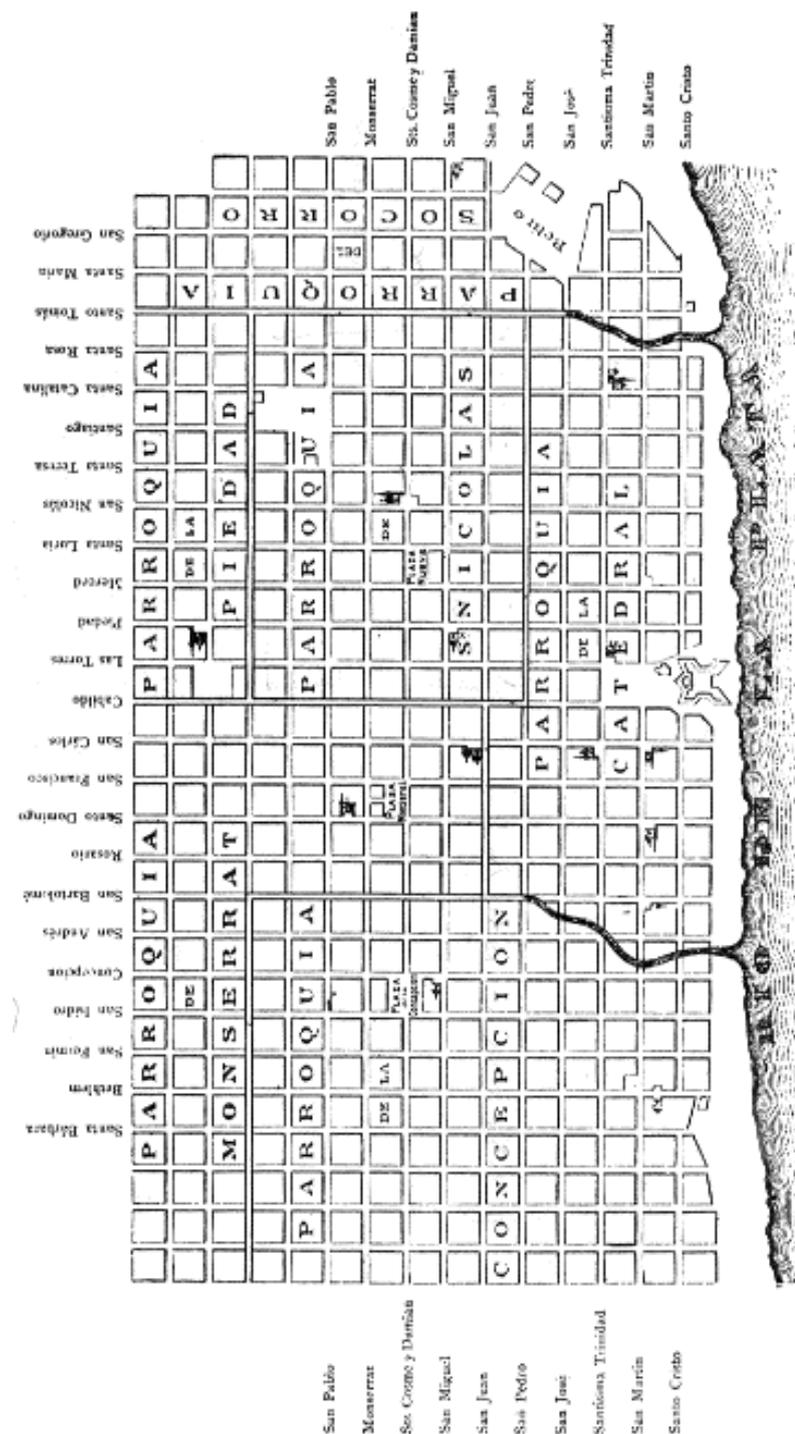
3.1. *San Nicolás de Bari*, situada en el barrio recio y emplazada en el espacio que ocupa en la actualidad el obelisco. Formaba un perímetro “de siete cuadradas de ancho y diez de largo”, como reza el documento, y tenía como límites las calles actuales de Paraguay (*Santo Tomás*), donde se encontraba la llamada “zanja de Matorras”, Maipú-Chacabuco (*San Pedro*), Hipólito Yrigoyen (*Cabildo*) y Uruguay (*sin nombre*).

Se erigió con dos curatos, es decir bajo la dirección de dos párrocos que se dedicaran a tan extendida feligresía, y dado que aún no se había erigido la parroquia de Nuestra Señora del Socorro, su jurisdicción por el norte se extendía hacia el Río de la Plata.

3.2. Seguidamente se delimitaba la parroquia de *Nuestra Señora de la Piedad*, con sede en una capilla levantada por voluntad del vecino portugués difunto Manuel Gómez que guarda su original ubicación hasta el día de hoy. Le correspondía un gran área limitada por las actuales calles (de sur a norte) Hipólito Yrigoyen a Paraguay y de este a oeste, Uruguay hasta la zona rural poblada de quintas y chacras.

3.3. La parroquia de *Nuestra Señora de Montserrat*, erigida como centro de culto para los vecinos catalanes de la ciudad, guarda su sitio original y comprendía las calles de Hipólito Yrigoyen, Piedras, México, San José y la proyección de estas dos últimas hacia el sur y el oeste.

3.4. Luego el *Auto* deslindaba la parroquia de *Nuestra Señora de la Concepción* del Alto de San Pedro, que estaba delimitada por las actuales calles de San José, México, la ribera del Río de la Plata y el Riachuelo.



PLANO RECONSTRUIDO POR MANUEL RICARDO TRELLES

Por tener tanta feligresía en su jurisdicción el obispo distinguió aquí dos curatos, dejando abierta la posibilidad de la división de los mismos.

3.5. Se realizaba por último la delimitación de *Nuestra Señora del Socorro*, cuya erección canónica se detuvo hasta 1784 por litigios de propiedad entre los herederos. La capilla era propiedad de don Alejandro Valle y se extendía de sur a norte, desde Paraguay hasta la costa del Río y de este a oeste desde el Río hasta la demarcación de la parroquia ubicada en el pago de San Isidro erigida en 1730.

Después de haber deslindado las cinco parroquias el documento detalla en breves párrafos el trámite de aprobación y visto bueno del vicopatrono.

Así, el prelado procedió sin demora a abrir el concurso de colación para la provisión de los párrocos.

Seguidamente el *Auto*, teniendo en cuenta lo prescrito en el concilio de Trento, procede a la separación formal de la jurisdicción parroquial de la iglesia Catedral de Buenos Aires, dejando en suspenso, como ya dijimos, la de Nuestra Señora del Socorro hasta la resolución del litigio.

Cada una de estas parroquias debía contar como mínimo con los espacios y objetos para la digna celebración de los sacramentos. Cada una de ellas debía poseer, en efecto, la fuente bautismal, un lugar apropiado para custodiar los Santos Óleos y el tabernáculo con la Sagrada Eucaristía, que debía colocarse en el altar mayor o principal con su correspondiente lámpara encendida día y noche, según el documento.

A los párrocos se les otorgaban todos los derechos y privilegios acostumbrados para que pudieran seguir construyendo o bien demarcar cementerios, sepulturas, torres o campanarios, observando siempre las normas emanadas por el Real Patronato.

De acuerdo al número de fieles en cada curato, el *Auto* les daba el siguiente orden de prelación: San Nicolás de Bari, la Purísima Concepción, Nuestra Señora de Montserrat y Nuestra Señora de la Piedad.

A las dos primeras les otorgaba dos curatos en cada una y a las otras dos tan sólo uno.

Para la de San Nicolás de Bari fueron nombrados los doctores Hipólito Ortega (1735-1790) y Joaquín Sotelo de Burgos (1731-1799).⁹

9. Cf. *DBCS I*, 142-144 y 166-167.

Para la parroquia de la Concepción, curato que contaba con “*cuatro mil almas de comunión*” como figura en el *Auto*, fueron nombrados los presbíteros Alonso de los Ríos y Escobar (1736-¿?) y Nicolás Hernández.¹⁰

Para el curato de La Piedad fue nombrado el Pbro Francisco Javier Dizido y Zamudio (1741-1814)¹¹ y para el de Montserrat el Pbro. Francisco Antonio de Suero.¹²

La provisión canónica de los respectivos curatos durante el ejercicio del patronato hispánico se realizaba por medio de un concurso que en los documentos aparece con la expresión *oposición de curatos*. Siguiendo las normas dispuestas por el papa Clemente XIII (1758-1769) en su bula *In Dominico Agro*, del 14 de junio de 1761, la oposición consistía en el examen o presentación donde el oponente, frente a un tribunal presidido muchas veces por el obispo, debía desarrollar (según lo expresa el *Auto*) los siguientes puntos, a saber: a) explicar al tribunal un capítulo del *Catecismo Tridentino*, b) poder responder satisfactoriamente a diversas cuestiones de teología moral, especulativa y práctica y c) otros tópicos especiales que eventualmente ordenara el vice patronato.¹³ Según el *Auto*, el examen no debía extenderse por más de media hora.

4. Las tareas encomendadas

Los sacerdotes debían realizar la gravosa tarea de velar por el crecimiento de la feligresía encomendada, visitando y asistiendo con solicitud las más variadas tareas de su oficio ministerial.

En primer lugar se aclaraban las competencias y jurisdicciones de los “*compárrocos*” nombrados en San Nicolás y la Concepción, a fin de que siendo dos, residieran en forma permanente en sus sedes y tuvieran reparado el trabajo semanalmente (de allí el título de *cura semanero*) y no hubiera entonces fricciones ni contrariedades entre uno y otro

Años más tarde, el último obispo del período colonial, Mons. Benito de Lué y Riega reconoció el aspecto problemático que implicaba nombrar dos curas párrocos en una misma parroquia, cuando el 31 de mayo de 1806 erigió por *Auto* la nueva parroquia de San Pedro González Tel-

mo, en el barrio del Alto de San Pedro, separando entonces toda la franja sur este de la parroquia de la Concepción.¹⁴

El primero se encargaría de las visitas a los enfermos, para confesarlos y llevarles el Santo Viático y la Extremaunción, el consuelo y la exhortación a vivir en la fe, la esperanza y la caridad. Se los delegaba además a impartir la indulgencia plenaria en beneficio de los difuntos y la celebración de la misa funeral con la cual debía dárseles cristiana sepultura.

Debía instruir todos los años a los fieles sobre las gracias recibidas por la *Bula de Santa Cruzada*, reconociéndola como un verdadero tesoro espiritual para los que la aprovecharan. Este documento pontificio, que había servido en su origen para comprometer a los fieles cristianos de España a sostener material y espiritualmente la lucha contra los musulmanes en la península, se convirtió después de la reconquista en uno de los mayores medios para contribuir con ella al sostenimiento de la Iglesia y de su culto.¹⁵

También tenía que avisar y exhortar a los fieles de las vigiliass que ocurrieren en el calendario litúrgico y además debía publicar los matrimonios que se fueran a celebrar en el curato.

El otro párroco, en tanto, se encargaría de la misa conventual, aquella de la que participaba la feligresía, y se le encomendaba especial esmero en preparar la predicación del sermón durante las fiestas del Señor, de la Santísima Virgen y de los santos; en estos casos las misas debían cantarse. En los días que fueren de precepto debía aplicarse el Santo Sacrificio por todos los fieles.

Durante las acciones litúrgicas debía tener siempre presente la oración colecta *et famulos tuos*, es decir la súplica inserta en la plegaria eucarística en la cual la Iglesia rogaba a Dios por el Papa del momento, por el obispo del lugar, por el Rey, su familia, su pueblo y su ejército.

En orden a resaltar la liturgia indicaba que, si se daba la oportunidad de contar con los demás ministros del altar, se contara con un diácono y un subdiácono.

Se prescribía también el horario de las misas a celebrarse: de abril a setiembre a las nueve y de octubre a marzo a las ocho de la mañana, in-

10. Cf. *DBCS I*, 152-153 y del segundo no se encuentran datos.

11. Cf. *DBCS I*, 101.

12. Son desconocidos sus datos biográficos.

13. Cf. *BULLARII ROMANI IV/1*, Prati, 1842, 522-523.

14. Citada en, MANUEL J. SANGUINETTI, *San Telmo y su pasado histórico*, Buenos Aires, 1965, 415-420.

15. Cf. Q. ALDEA, *Bula de Santa Cruzada* en *DICCIONARIO DE HISTORIA ECLESIASTICA DE ESPAÑA I*, Madrid 1972, 288.

cluyendo el correspondiente toque de campanas anunciando las misas al vecindario.

El segundo semanero debía encargarse de celebrar los bautismos que ocurriesen y “participar en las bendiciones nupciales con su misa correspondiente”, lo que nos hace pensar que el sacramento se celebraba dentro de la misa. Además debía dar a conocer las fiestas del calendario litúrgico y del martirologio romano.

Advertía el *Auto* que a pesar de estas minuciosas explicaciones podían quedar en el tintero actividades y ministerios que no aparecían en el documento; sin embargo ambos párrocos no debían excusarse de ninguna de ellas. Se aconsejaba además a ambos presbíteros a prestarse ayuda mutuamente para el beneficio del pueblo. Para ello, el documento ilustra con el ejemplo bíblico de fraternidad entre Moisés y Aarón.¹⁶

Debían tener ambos especial cuidado en la explicación del Evangelio mediante los sermones y la oratoria sagrada que estaban obligados a ejercer constantemente.

En cuanto a la instrucción de los fieles, era el deber de los párrocos velar constantemente por su catequización. El documento, sin dudas, motivaba la creatividad y sobre todo la perseverancia, teniendo en cuenta el mejor momento para impartir la enseñanza con el mayor número posible de feligreses.

Los tenientes curas que hubiera en la parroquia se encargarían –y por lo general lo hacían– de impartir el catecismo a los niños y se les pedía que informaran al párroco de las novedades de la doctrina.

Iguales tareas fueron encomendadas a los curas de Montserrat y la Piedad, quienes por estar solos, podían recibir ayuda de los demás presbíteros ayudantes y de los mismos sacristanes de las parroquias. Estos últimos podían recibirse de sus cargos por ser ellos mismos sacerdotes, para colaborar en la celebración de las misas y en otros sacramentos que ocurrieran.

En los libros de bautismos y matrimonios aparece una lista muy variada de sacerdotes que colaboran con los párrocos a cambio de un estipendio.

A los presbíteros que se les daba posesión de la parroquias se les recordaba que asumían el beneficio de “párroco” bajo la cláusula *de mobi-*

16. Cf. Éx. 17, 10; 19, 14.

le ad nutum, es decir que, si en algún momento se veía necesaria, según el juicio del obispo de turno y de la autoridad patronal, la decisión de crear una nueva parroquia dentro de su jurisdicción en razón del aumento de feligresía o bien dada la gran distancia con lugares que se poblaren, ellos no podrían reclamar beneficio alguno del nuevo curato, salvo lo referente a la sustentación económica, el problema constante de la vida de los clérigos en el Río de la Plata.

5. *Las rentas de los curatos*

Un tema a resolver, dada la desmembración, era la constante preocupación por la lícita sustentación de los sacerdotes y del mantenimiento de las iglesias parroquiales. A pesar de la ofrenda y generosas dádivas de los piadosos feligreses, era notoria la penuria económica de las parroquias, casi en su totalidad ubicadas en el suburbio de la ciudad.¹⁷

Hasta el momento, todos los derechos parroquiales obtenidos en Buenos Aires eran recibidos por el cura rector de la Catedral, pero desde la nueva división parroquial el *Auto* prescribía la consecuente repartición, incluyendo los nuevos “párrocos urbanos”.

Para estos nuevos curatos seguían los mismos principios de la entrega de primicias obtenidas por las diversas “funciones” eclesíásticas como los bautismos, casamientos, entierros y funerales, novenarios y demás devociones por las que la feligresía contribuía. Se tenía en cuenta lo dispuesto en la ley 23, título 16, contenido en el Libro Primero de la *Recopilación de Leyes de Indias*. De todas estas entradas quedaría cubierta la sustentación de los párrocos y los tenientes curas que eventualmente ayudaran en el respectivo curato.¹⁸

17. Cf. FRANCISCO AVELLA CHAFER, “La situación económica del clero secular de Buenos Aires durante los siglos XVII y XVIII”, en *Investigaciones y Ensayos* 29 (1980) 295-318 y 30 (1981) 283-310.

18. Cf. En dicha ley quedaba bien estipulada la división del destino de los diezmos recibidos: “...después de hecho el arrendamiento de sus diezmos, se sacarán también de las dos cuartas partes para el Prelado y el Cabildo, y de las dos cuartas se sacarán asimismo los dos novenos para Nos, y los otros tres de los siete se gastarán en la fábrica de la Iglesia parroquial y en el Hospital que ha de haber en la Parroquia de forma que el un noveno y medio sea para la fábrica y el otro para el hospital y los otros cuatro novenos que quedaren se gasten en sustentación de los clérigos y ministros, que se han de poner en la dicha Iglesia para la administración de los Santos Sacramentos, y servicio de ella y no en otra cosa”. Cf. Edición facsimilar, Madrid, 1973, 86.

Como decía la ley 23, de todas las entradas los párrocos debían pagar al obispo las *cuartas episcopales* que representaban el 40 por ciento de todas las rentas y entradas en general que percibía el curato.

Sin embargo, teniendo en cuenta la situación económica de la ciudad, que contaba con feligresía muy carenciada, advertía el obispo en el *Auto* que ante esta realidad podía excusar a los nuevos curatos de aportar ese porcentaje.

Dando un paso más, el prelado avisaba que dado el caso de estas parroquias que no llegaran a mantenerse, su sustento se completaría con la renta episcopal que percibirían los curatos, excluyéndoles de la obligación de aportar el dinero, aún cuando se hallare vacante la sede episcopal, siguiendo la disposición de Carlos III en la Real Cédula del 1 de junio de 1765 que trata el asunto.

La Real Cédula, dirigida a los virreyes y arzobispos, gobernadores y obispos ordenaba que se debía convenir el nombramiento de sacerdotes con su debida asignación pecuniaria, a fin de atender espiritual y pastoralmente a los pueblos alejados de las ciudades, advirtiendo no obstante que la asignación debía ser "...proporcionada al ingreso de su curato" y que si no fuera suficiente se sustrajera de la Real Hacienda del Rey lo más conveniente.¹⁹

6. Sacristanes

Uno de los oficios más indispensables en las catedrales e iglesias coloniales era el ejercido por los sacristanes, cargo que era considerado como un oficio eclesiástico, ya que era común que fueran presbíteros o candidatos al ministerio quienes debían custodiar y guardar los vasos, ornamentos y libros sagrados.

En el *Auto* se pedía que el candidato, en lo posible, fuera clérigo, es decir que contara al menos con las órdenes menores; debía ser además vecino de la ciudad y tener especial atención o preferencia por aquel más pobre.

Debía ser un varón de buenas costumbres, que guardara la compostura y la modestia que se imponían a su oficio tan particular. Si era clérigo, se pedía que estuviera dispuesto a ordenarse presbítero, a fin de que

19. *AGN IX*, 24-9-8, f. 171.

sirviera de ayuda al ministerio del párroco. Como sabemos, tenía un papel importante en la vida parroquial ya que estaba en todo y corría para las eventuales urgencias materiales y espirituales.

Se le encargaba también la responsabilidad de tutelar otros oficios menores como el toque de las campanas en los horarios previos a las misas y en otros eventuales como los funerales, procesiones, misiones, inclusive al acompañar el Santo Viático para enfermos y moribundos.

Entre sus ministerios aparece también el trabajo con los acólitos, para que aprendieran a ayudar en misa y en otros servicios al sacerdote. Llevaban la cruz durante los entierros y les correspondía hacer las propagandas necesarias para las procesiones que se hicieran entre los vecinos.

Cada sacristán que se iniciaba en su empleo debía recibir en custodia y cuidado el inventario escrito con todos los ornamentos y vasos sagrados que se comprometía a resguardar. El párroco exigía muchas veces una fianza al entregar todo el mobiliario y demás elementos para su custodia. Esta fianza no era antojadiza ni personal de cada párroco sino que consistía en un arancel aprobado por el prelado.

Un capítulo aparte merecía la limpieza del templo y el orden en toda la sacristía. Para costear la remuneración del sacristán, el prelado procuraría que alguna capellanía fuera suya o creada por la misma feligresía; en virtud de esa renta mensual, se obligaba el sacerdote a rezar determinado número de misas según la intención del donante. A pesar de estas prevenciones, "en tanto no se fundare por algún devoto alguna entrada de dinero" los sacristanes de San Nicolás y de la Concepción recibirían 250 pesos anuales, mientras que los de Montserrat y la Piedad, la cantidad de 200.

Además de cada oficio celebrado llevarían un porcentaje de lo recibido en cada servicio religioso. Todos estos sacristanes, dice finalmente el *Auto*, debían ser confirmados por el vice real patrono.

Los sacristanes podrían ser removidos cuando no cumplieran debidamente con su empleo, de allí que su nombramiento se fundaba bajo la cláusula de *mobile ad nutum* explicada más arriba.

7. Los mayordomos

Para la mejor administración económica, desde el *Auto* se establecía también el oficio o empleo del mayordomo, quien tenía a su cargo las finanzas de la parroquia. Para ello era nombrado por el prelado por un tér-

mino de dos o tres años y podía ser un laico, como en el caso de los mayordomos de cofradías que llevaban adelante la tesorería y los asuntos prácticos o urgentes de la institución.

Tenía por función percibir las limosnas de la gente, cobrar las donaciones de los fieles y procurar que no faltara nada para el culto, el esplendor y las obras o *fábrica* de cada iglesia.

8. *Dedicación de la Catedral y fiestas patronales*

Figuraba también en el documento la obligación expresa para todos los curas de las nuevas parroquias el asistir a la iglesia Catedral los 29 de enero de cada año a celebrar las primeras vísperas y la misa al día siguiente, en el aniversario de la dedicación de la iglesia madre de la diócesis de la Santísima Trinidad.

Esta se había realizado en la misma fecha pero del año 1622, establecida por el primer obispo, el carmelita Fray Pedro de Carranza, al erigir su iglesia Catedral por *Auto* del 12 de mayo del mismo año.

Con motivo de las fiestas patronales de los nuevos curatos, se había dispuesto la obligación de que en cada una de las nuevas parroquias asistiera un miembro del cabildo eclesiástico que solemnizara el festejo. Los compromisos eran los siguientes: el deán debía concurrir a la de San Nicolás de Bari, el arcediano a la de la Concepción, el chantre a Montserrat y por último, el maestrescuela acudiría a la Piedad.

Para los días de las rogativas públicas, donde se realizaban las letanías mayores y menores, los curas tenían la obligación de asistir con su feligresía presidiendo con sus cruces procesionales en donde ocurriera la reunión.

9. *Conclusión del documento*

El documento concluye con la ratificación de la desmembración del curato de la Catedral, citando los nuevos en el mismo orden anterior, es decir, San Nicolás, la Purísima Concepción, de Montserrat, de la Piedad y del Socorro, erigiendo en parroquias las primeras cuatro, fijando su demarcación y estipulando un arancel moderado para todos los servicios litúrgicos que en ellas se celebraren.

Reafirmaba por último a los curas y sacristanes la suficiente congrua para su propia manutención.

El documento lo rubricaba el obispo el día 3 de noviembre de 1769.

II. **Texto del auto**²⁰

Para una mejor lectura, corregimos la ortografía antigua y presentamos el documento.

AUTO DE DESMEMBRACIÓN Y ERECCIÓN DE CURATOS

Don Manuel Antonio de la Torre por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de la Ciudad de la Santísima Trinidad Puerto de Buenos Aires y su obispado, del Consejo de S. Majestad.

Siendo de nuestro Pastoral creciente el atender en lo espiritual y temporal al racional Rebaño que el Señor ha puesto a nuestro cargo, como considerar sobre esta grey, conociendo con toda diligencia los semblantes de su cristiano aprovechamiento y adelantamiento luego que llegamos a esta ciudad, y reconocimos las matrículas (que con novedad crecen nos informaron, habíamos mandado formar antes de llegar a esta silla) pusimos los ojos en la crecida multitud de almas contándose veinte mil, y en el corto número de párrocos, reducidos del llamado de naturales, cuya jurisdicción era rural y los dos curas Rectores de nuestra Catedral quienes solamente tenían puesto un capellán o Vicario en la reducida Capilla de la Purísima Concepción en el Alto de San Pedro cuya feligresía pasa de cuatro mil almas de comunión, entendiéndose no menos gravosa dificultad de poder concurrir a su Iglesia los feligreses de la Catedral; por comprender su jurisdicción parroquial más de doce cuerdas de levante a oeste, y quince de norte a sur en la mayor parte de su territorio, siendo por lo mismo casi moralmente imposible la puntual administración del Santo Viático y Extremaunción a los enfermos, los que siempre carecían en las extremas necesidades de los consuelos espirituales de sus párrocos contentándose éstos erradamente, con que sus tenientes los [ad] ministrasen, el Viático y la Extremaunción a un mismo tiempo, aun en las cortas distancias procediendo en todo contra el

20. ARCHIVO PARROQUIAL NUESTRA SEÑORA DE MONTSERRAT, *Libro 1 de Bautismos*, f. 1.

uso y práctica de la Iglesia, quien tiene declarada la gravísima obligación de los curas en ejercer por sí mismos, en cuanto puedan, los ministerios parroquiales como lo enseñó Cristo con el "*ego veniam et curabo*", del Cap. 8 de San Mateo y lo supone la Ley 24 tit. 13 y de 1º de las Recopiladas de estos reinos con que se ordena la asistencia de los curas rectores a la Misa conventual y vísperas no estando ocupados en su ministerio.²¹

Informado Nos entre esta estupenda administración, está anteriormente determinado: que, para ocurrir a las experimentadas necesidades se habían de erigir nuevas parroquias, en vacando el rectorado del Dr. Don Juan José Fernández de Córdoba, por su muerte o ascenso el que mediante sus notorios méritos lo eligió a la canonjía que vacó por ascenso de el Dr. Don José de Andújar a la dignidad de Maestre-escuela, en cuya atención comenzamos a solicitar prontamente otra erección de nuevas parroquias pasando los debidos oficios al Vice Real Patrono que en la ocasión era el Excelentísimo Señor Don Pedro Cevallos cuyas providencias no tuvieron efecto por las ocurrentes perturbaciones que se ofrecieron en nuestra pasiva y calumniosa persecución, como es notorio, contentándonos con poner dos tenientes curas en la mencionada capilla de la Concepción y otros dos en la Iglesia de San Nicolás, llamada de naturales, ignorando que la jurisdicción de la Iglesia Catedral se extendió mucho más allá por todos costados, por lo que sirvió muy de poco nuestra duplicada prevención, no habiéndose ejercitado dichos nominados más que en lo rural perteneciente a dicha Parroquia, careciendo los remotos feligreses de la catedral del debido pasto, para el que estaban obligados los enunciados rectores a poner un teniente, según en estos días lo hemos reconocido, con vista de los graves acuerdos capitulares, y celosas diligencias, que se obraron sobre este asunto en el año pasado de 1730.

Habiendo después calmado nuestras graves y calumniosas persecuciones, mediante la honrosa declaración de la Católica Majestad (que Dios guarde) en su Real Cédula dada en Madrid en 5 de diciembre de 1768.

Reiteramos dicha solicitud con el Exmo. Sr. Don. Francisco de Paula Bucareli, actual gobernador y capitán general de esta ciudad y su provincia, basándole nuestro oficio, a fin de que conferenciado este grave punto precediésemos a la división territorial de nuevas pa-

roquias para satisfacer los deseos y ansias de tantas almas remotas y extraviadas de la Iglesia Catedral, rogándole que en caso de no poder su Excelencia, concurrir personalmente, lo comisionase a persona de su mayor satisfacción, para no retardar esta obra tan importante al consuelo de las almas y servicio de ambas majestades.

Y en efecto, hallándose Su Excelencia con las notorias gravísimas ocupaciones así políticas como militares, se sirvió de su comisión al licenciado Juan Manuel de Lavardén, oidor de la Audiencia de Charcas, teniente general y auditor de guerra de esta Plaza para que en consorcio nuestro pasásemos al deslinde y demarcación de las nuevas parroquias que se deseaban y eran necesarias para resarcir el abandono en que se hallaban muchos años ha, los feligreses de la Iglesia Catedral, encargando Su Excelencia que concluida esta diligencia se presentase para el debido reconocimiento y su aprobación en nombre de S.M. como Vice Real Patrono.

Pero siendo inútil la llamada parroquia de naturales por no existir tales feligreses, hoy reducidos a mestizos y mestizas repartidos por toda la ciudad y sus arrabales (en cuya atención se le dio en tiempos pasados al cura Don Gerónimo de Avellaneda una legua de territorio desierto y rural fuera de lo poblado de la ciudad), tuvimos por necesario resumir ante todo otra superficial parroquia, como por las presentes la resumimos agregando dichos feligreses a nuestra Iglesia Catedral, y demás nuevas parroquias en cuyos territorios se hallasen domiciliados para que así sean asistidos con los sacramentos y demás espiritual pasto sin el detrimento y desamparo que hasta aquí.

Quedando los vasos sagrados, instrumentos y demás utensilios para servicio de la misma Iglesia que nuevamente se ha de parroquiar.

Esto supuesto pasamos a la demarcación del territorio parroquial que habrá de quedar para la Iglesia Catedral, atendiendo a la primacía que le es debida, en cuya consideración se la demarcó con la expresión de sus linderos, lo más substancial, principal y más poblado de la ciudad, como consta en el mapa formado y de su delineación y con la misma formalidad, deslindamos el territorio para la parroquia de San Nicolás con dos curatos formando un cuadrilongo (*sic*) que consta de siete cuadradas de ancho y diez de largo, habiendo echado una línea por el norte que comienza jugando con la zanja²² y

21. Cf. *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias I*, Madrid, edición facsimilar, 1973, 58-59.

22. Se refiere a la zanja de Matorras que corría por la actual calle Paraguay.

después toma su rectitud desde este a oeste y por la parte del sur, se echó otra línea recta que va tirando hasta fuera del campo, como se demuestra en el mapa.²³

Consiguientemente delineamos otra parroquia en la nueva Iglesia que con el título de Nuestra Señora de la Piedad, comenzó a edificar el difunto Manuel Gómez, la que han concluido sus albaceas, según su última voluntad; dándola de latitud de Norte a sur diez cuerdas y de longitud de este a oeste todo el territorio rural que se contiene entre las dos líneas colaterales comenzando, desde la línea divisoria de la de San Nicolás que tira de norte a sur una cuerda entre de dicha nuestra Iglesia, hasta encontrar con una jurisdicción parroquial.

Y habiendo reconocido el aumento de los feligreses, que se han domiciliado hacia la grande Capilla de Nuestra Señora de Montserrat, todos distantes de las dichas parroquias formamos otra nueva en esta capilla dándole de ancho contiguo a la de San Nicolás cinco cuerdas de norte a sur y de largo por la parte del Norte, tirando de este a oeste, todo el territorio contiguo a la dicha Nuestra Iglesia de Nuestra Señora de la Piedad hasta encontrar con otra jurisdicción: y por la parte del sur contándose seis cuerdas del este a oeste corta una línea de norte a sur por todas aquellas quintas hasta encontrar con otra jurisdicción perteneciendo a esta de Montserrat todo el territorio rural que hay a la parte del oeste de dicha línea traviesa.

En consecuencia de los deslindes expresados para las tres nuevas parroquias mencionadas, pasamos a la capilla o Iglesia de Nuestra Señora de la Concepción en el Alto de San Pedro y la señalamos todo el territorio contiguo a las mencionadas de la Iglesia Catedral y de Nuestra Señora de Montserrat; extendiéndose de norte a sur, hasta encontrar con la jurisdicción de otra parroquia como más menudamente se expresa en su deslinde, determinando que en esta Parroquia, que tiene hoy más de cuatro mil almas de comunión, haya dos curatos con la advertencia que si de la parte de la zanja hacia el este, se sirviese en adelante formar Iglesia, se dividirán los curatos según al prelado mejor pareciese.

Finalmente, habiendo reconocido que después de la línea divisoria de las mencionadas parroquias de San Nicolás y la Piedad por la parte del norte restaban varias chacras y quintas hacia la Ribera del Río, y costa sur de San Isidro, para cuya espiritual asistencia, quedó edificada en honor de Nuestra Señora del Socorro una hermosa ca-

pilla de Don Alejandro Del Valle (sobre una herencia cuya legitimidad de heredero hay litispendencia) suspendimos la deputación de la dicha Capilla hasta la última decisión del litigio, acordando que entre tanto se agregue dicho territorio a las mencionadas parroquias de San Nicolás y la Piedad, partiendo por la línea que divide a estas dos parroquias de sur a norte, como así queda expresado en las referidas diligencias, practicadas ante Notario mayor de nuestra curia.

Todo se presentó dicho Excelentísimo Sr. Vice Real Patrono, quien estando informado de otras varias diligencias (que Nos ignorábamos) practicadas sobre este asunto en el citado año de 1730 nos suplicó por Carta de oficio las mandásemos buscar a dicho nuestro Notario para que con su vista pudiese S. Excelencia con pleno conocimiento asentir o disentir aprobar o reprobar en nombre de S.M. deliberándolo más conveniente a su entender.

Y habiendo puesto en Su Secretaría por nuestro Notario los documentos que se pudieron haber de las expresadas anteriores diligencias y seriamente reconocidas que fueron por su Excia. asintió y en nombre de S.M. aprobó la desmembración de las referidas nuevas parroquias de San Nicolás, de la Purísima Concepción, de Nuestra Señora de Montserrat y de la Piedad, como igualmente el deslinde hecho para la nueva litigiosa capilla del difunto Don Alejandro del Valle, encargamos que hiciésemos la correspondiente canónica erección, procediendo sin demora a los exámenes del concurso para su provisión, según las leyes del Real Patronato, y observando en los Títulos de la Colación canónica las circunstancias expresadas por Su Excia. sin que obste para todo lo dicho ejecutado y practicado cualquiera oposición o apelación del Cura rector de la Santa Iglesia Catedral, a quien en tal caso se le otorgaría únicamente en el efecto resolutorio en consecuencia de todo lo cual dicho Rector y deseando proveer de remedio a los males, y peligros espirituales de la misma grey, experimentados y seguidos por falta de propios pastores: invocando a *D.N.S. Jesu Christi Nomine ejusque Matris semper Vergine Mariae*, y usando de la autoridad extraordinaria como de la delegada por el Santo Concilio de Trento, cap 4. Ses. 21 *De Reforma*:

Separamos dividimos y desmembramos de la jurisdicción parroquial de Nuestra Iglesia Catedral a las referidas demarcaciones iglesias de San Nicolás, de la Purísima Concepción, de N. S. de Montserrat y de la Piedad, preservando para su debido tiempo la erección de la mencionada de el Socorro, cuyo territorio desmembramos y le declaramos por separados desde ahora y desmembrado de la dicha parroquialidad de nuestra santa Iglesia en conformidad de lo dis-

23. El plano publicado más arriba fue reconstruido por Manuel R. Trelles en el s. XIX.

puesto y ordenado (mediante solicitud y consentimiento del Vice Real Patrono por nuestro V. Deán y Cabildo sede vacante en dicho de 1730, y por el tenor de la presente erigimos en parroquiales dichas desmembradas y enmarcadas iglesias y cada una de ellas, queriendo y declarando que por tales iglesias parroquias sean tenidas y consiguientemente que en ellas y en cada una de ellas haya Fuente Bautismal, con custodia de los Sagrados óleos, y que teniendo decente tabernáculo se coloque en el altar mayor principal de cada una de ellas el Santo Sacramento de la Eucaristía con anteluminaria o lámpara que continuamente arda día y noche.

Y dichas Iglesias así erigidas y enmarcadas en parroquiales, y a cada una de ellas las declaramos por el Real Patronato concediéndolas como las concedemos en esta consideración, todos los actos y privilegios que *de jure* competen a tales Iglesias parroquiales debiendo igualmente gozar sus curas, los que por el mismo derecho les son debidos y concedidos no habiendo Real disposición en contrario. Y a sus respectivos parroquianos damos y concedemos plena y libre facultad para que en dichas sus nuevas parroquias puedan construir y señalar sepulturas, cementerios, torres o campanario y campanas con otras insignias de parroquialidad, observando inviolablemente en todo las correspondientes leyes del Real Patronato. Y en cuanto a las primacías y antigüedad de las desmembradas parroquias, declaramos en primer lugar a la Parroquia de San Nicolás, después a la de la Purísima Concepción, en tercer lugar a la de Montserrat y en cuarto la de N. S. De la Piedad; el cual aun observarán y guardarán sus respectivos Curas y cruces parroquiales en los concursos procesionales que ocurrieren.

Y porque para el servicio de dichas erigidas nuevas parroquias debemos señalar dignos ministros y párrocos competentes al número de feligreses, teniendo presente la numerosa feligresía de la Parroquia de San Nicolás y de la Purísima Concepción (pasando esta de cuatro mil almas de Confesión) instituimos con acuerdo y anuencia del Vice Real Patrono, dos curatos en cada una de ellas con los correspondientes párrocos, los que por sí mismos (como es su obligación muchas veces declarada por la Sagradas Congregaciones) han de servir sus graves empleos, alternando por semanas, no en cuanto a la residencia y asistencia personal, que esta debe ser continua, en uno y otro como de suyo es manifiesto en todo derecho y de lo contrario quedara frustrado el fin de su dualidad, respecto a la multitud de feligreses, sino en cuanto al ejercicio del ministerio parroquial el

que sirvan alternativamente los con párrocos en esta forma.

En una semana cuidará el uno de la confesión de los enfermos y administración del santo viático y de la extremaunción a debido tiempo, procurando en cuanto pueda consolarles con sus visitas, exhortándoles a la conformidad con los actos de fe, esperanza y caridad y anotándoles (como se dispone con el Ritual) en los últimos apuros, en los que damos a los párrocos nuestra comisión para impartir la Indulgencia plenísima que benignamente nos concedió la Santidad de Benedicto XI el grande, y este mismo párroco celebrará la Misa funeral con que se debe dar sepultura a los difuntos, según dispone la Iglesia y publicar después del ofertorio de la Misa conventual días festivos previniendo los dispensados en el trabajo de las obras mecánicas y serviles: advirtiendo las indulgencias plenarias concedidas en varias festividades, las que para excitar a las personas ignorantes se pueden anunciar en los dominios del nuestro católico monarca con el nombre de Jubileo, mediante que las gracias y facultades que este se conceden a los confesores, se logran por la apreciable Bula de la Santa Cruzada de cuyas indulgencias instruirán todos los años a sus feligreses, para que no malogren como hasta ahora, tanto tesoro, por la ignorancia, que han padecido, de ser necesaria la Santa Bula en nuestra España y sus dominios para ganar las pontificias indulgencias y cuidando que en los días que se saca Anima se fije en lo exterior de la principal puerta de la Iglesia la tablilla que de este fin hemos dado a todas públicas, capillas y conventos de esta ciudad, y asimismo avisando de las vigiliass o *témporas* de aquella semana proclamando al mismo tiempo los matrimonios que ocurriesen.

El otro compárroco, será semanero de la Misa conventual celebrando la cantada en los días festivos, y aplicándola por su feligresía, en los que fueren de precepto de oír Misa como novísimamente está definido por la misma santidad Benedictina, sin omitir en otras Misas la peroración: *et famulos tuos*.

Y cuando en lo sucesivo hubiese oportunidad de ministros, se celebrarán con diácono y subdiácono estas Misas en los días clásicos.

Esta Misa conventual festiva se celebrará a determinada hora, es a saber: desde abril hasta setiembre, ambos meses incluido a las nueve de la mañana, haciendo seña con repique [de campanas] un cuarto de hora antes, y en los demás meses, se dirá a las ocho precediendo la misma seña.

Estando el compañero ocupado en sus ministerios, hará este semanero, al tiempo del ofertorio la publicación de fiestas y demás

insinuado, en los días de feriales dirá a las mismas horas Misa rezada repicando antes con pausa, para que así midiendo u ordenando sus quehaceres los feligreses logren la oportunidad y consuelo de oír Misa, la que se podrá anteponer en los días que hubiese Misa de entierro. Será asimismo del cargo de este semanero hacer los Bautismos que ocurriesen y dar las bendiciones nupciales con su Misa haciendo para ella los repiques de la conventual, sino hubiese otro ministro que celebre a la hora establecida, que será lo más oportuno para el régimen de la feligresía.

Empero cuando ocurren *simul* (sic)²⁴ muchas funciones de Misas que no se pueden diferir, como si hubiese dos bodas o dos entierros, ambos celebrarán. Y en las demás ocurrencias, dejamos a la discreción de los párrocos su cumplimiento, advirtiéndoles así mismo que no obstante esta alternativa, deben mirar como propios y comunes los ejercicios parroquiales para que en esta inteligencia no se excuse el semanero de Misa, en concurrir a los ejercicios de su compañero cuando lo pide la urgencia, considerando lo que pasa con nuestras manos en el Altar para dárselas fuera de él en el exacto cumplimiento de su grave empleo, yendo los dos a una, como Moisés y Aarón para beneficio de su pueblo.

Y en cuanto a la explicación del Evangelio o Catequística doctrina, tan preceptuada por los ecuménicos concilios, considerarán los párrocos el tiempo y hora más oportuna para el logro de la mayor concurrencia de sus feligreses, atendida y entendida su devota inclinación o desidia, informándose de los presentes curas tenientes, los que nuevamente se colacionaren.

En cada una de las dos nuevas Parroquias de Nuestra Señora de Montserrat y de la Piedad instituímos un curato con su correspondiente párroco de cuya obligación será celebrar Misa cantada los días festivos de Precepto, en la que anunciará las fiestas y demás prevenido a los otros párrocos y explicarán el Evangelio o algún punto catequístico necesario para la instrucción de sus feligreses. Para esta Misa se hará pausada seña con repique de campanas y su hora será la que quedamos señalada para las parroquias de San Nicolás y la Concepción y en los días feriales la celebrarán estos curas a la hora que tuvieren por más oportuna para la asistencia de sus feligreses y si fuere sacerdote el sacristán se procurará alguna mediación en la celebración de una y otra Misa, dando seña con alguna pausa, para que logren de este beneficio los feligreses, que aun dentro de la ciu-

24. Vg. simultáneamente.

dad viven algo remotos.

Habiendo declarado que estos curatos, como los demás del Obispado pertenecen al Real Patronato, es consiguiente declarar como por las presentes declaramos que conforme a sus leyes debe ser la provisión de ellos, prefiriendo en igual idoneidad los opositores patrimoniales de este Obispado a los extraños y en cuanto a los exámenes de los concursos habiendo merecido aprobación del Supremo Consejo la lección que establecimos en la Asunción del Paraguay sobre el catecismo del Santo Concilio de Trento, llamado el romano no vísimamente recomendado por la santidad de Clemente XIII de feliz recordación en sus Apostólicas letras "*In Dominico Agro*" dadas en 14 de junio de 1761, IIIº de su pontificado, determinamos que a los opositores a dichos curatos se les de un capítulo de dicho catecismo para su lección y explicación, que no pasará de media hora, dándoles este tiempo para que miren el texto y después serán examinados en la teología moral especulativa y práctica y en los títulos que se dieren a los nominados por el Vice Real Patrono se pondrá la cláusula de *Mobile ad nutum* según esta ordenado por S.M y así mismo se expresará la circunstancia, de que, siendo necesario en lo sucesivo a juicio prudente del prelado y Vice Real Patrono, formar en el territorio de dichas parroquias, o en parte de él, alguna vice parroquia o parroquia formal por el aumento de nuevos feligreses o grave distancia de los que nuevamente se poblaren, la pueda erigir dicho prelado, y vice patrono, sin reclamación alguna de los curas posesionados dejándoles suficiente congrua sustentación.

Para la que deben tener los curas de las nuevas desmembradas parroquias dispone el Santo Concilio de Trento en el citado cap. 4 (con el que concuerda la Real disposición de la ley 23 tit. 16 lib.1 de las Recopiladas de estos reinos)²⁵ que se apliquen parte de las rentas de las matrices, quedando congruos sus curas, en cuya atención y teniéndola a la pingüe renta, que años ha perciben los curas de Nuestra Santa Iglesia, más que triplicada en los diezmos al respecto, de la que tenían el quinquenio expresado, formado en el año de 30 como se nota en la reflexionada aprobación y consentimiento del Real Vice Patrono, determinamos que no obstante exonerarles en más de una mitad de su grave carga, se saque de los dos novenos de diezmos, que se les distribuyen, una tercera parte solamente por deberse mantener con la

25. Cf. *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias I*, Madrid, edición facsimilar, 1973, 83-84.

distinción de su carácter entre los demás párrocos urbanos.

Y en atención a que en dicho años de 1730 fueron señaladas las parroquias de San Nicolás y la Purísima Concepción, las aplicamos dicha tercera parte por mitad, la que igualmente han de percibir sus respectivos curas, sin que ella tengan parte los sacristanes: como ni en las primicias, que deben pagar sus correspondientes feligreses según están aranceladas en la Ley 2º tit. 16 lib. 1 de las Recopiladas. Además de lo cual han de percibir estos dichos curas para su congrua sustentación las obvenciones²⁶ de Bautismos, Casamientos, entierros, aniversarios, novenarios demás funciones eclesiásticas que *de iure parroquiali* le pertenecen tomando sus derechos conforme a la regulación y moderado arancel, que para dichas nuevas parroquias, hemos formado el que se les hará saber, dándoles una copia para su inteligencia y gobierno.

Y por lo respectivo a los Párrocos de Nuestra Señora de Montserrat y Piedad percibirá cada uno las primicias de sus respectivos feligreses, sin que en ellas tenga parte el Sacristán y así mismo recibirá las demás obvenciones expresadas en las antecedentes parroquias conforme a dicho moderado arancel, del que así mismo se les cerciorará, dándoles copia para su inteligencia.

Mas considerando que dichas obvenciones y demás expresado no puedan ser lo bastante para la necesaria congrua sustentación mediante comprenderse que por lo general en dichas nuevas feligresías, la gente pobre y más miserable de esta ciudad y sus arrabales, con quienes por lo mismo no se puede usar en esta desmembración y erecciones de los remedios insinuados y prevenidos por el citado Tridentino y teniendo presente el encargo que muy conforme al espíritu del Santo Concilio, según el dictamen de gravísimos doctores nos hace a los prelados eclesiásticos en este asunto el celoso y piadoso ánimo de nuestro soberano en su Real Cédula de 1º de junio de 1765, determinamos en su cumplimiento: que no llegando las rentas de los mencionados efectos a seiscientos pesos para cada uno de los curas de San Nicolás, y de la Purísima Concepción no nos pagarán cuartas episcopales y no alcanzando a quinientos pesos declaramos que de nuestras cortas rentas desmembraremos y cortaremos lo necesario para completárselos y lo mismo haremos con los curas de Montserrat y la Piedad, no llegando a cuatrocientos pesos sus primi-

26. Vg. estipendios.

cias y obvenciones remisionándoles como por las presentes remisionamos²⁷ las cuartas episcopales cuando no alcance su renta a quinientos pesos. Y los mismos suplementos se harán en la vacante episcopal según el prudente parecer del presente Vice Real Patrono, conforme a la piadosa voluntad de S.M. manifestada en su dicho Real encargo.

Deseando, como tan propio de nuestro ministerio que en dichas nuevas parroquiales iglesias sean tratados y manejados sus ornamentos y demás sagrados utensilios con reverente cuidado y debida y segura custodia, como en sus altares, sacristías, bautisterios y atrios, haya la correspondiente limpieza y aseo que se halle bien surtida, espavilada²⁸ y atizada la luminaria del Santísimo Sacramento y que los párrocos tengan en sus funciones y ministerios asistentes correspondientes al deseo, que en su ritual manifiesta la Iglesia, todo lo cual corresponde al canónico oficio del sacristán, como consta en su Tit. 26 lib. 1 Decret., Nos hallamos precisados a instituir como por las presentes instituímos en cada una de las referidas parroquias su correspondiente nuevo sacristán, el que será clérigo (en cuanto se pueda) y Patrimonial de esta ciudad, debiendo ser atendidos y preferidos, los más pobres de buenas costumbres cual conviene e instruidos a lo menos en latinidad y capaces de presbiterarse y exponerse de confesores, a fin de que ayuden a los Párrocos en sus ocupaciones, y que estas parroquias distantes, remotas todas, de los conventos, tengan diariamente duplicadas Misas y suministros para consuelo de las almas devotas, y penitentes. Y de su obligación y cargo será: cuidar de todo lo sobre dicho, y de los demás ministerios, de que les instituiremos por menor, teniendo un acólito o más, para los ministerios inferiores de toque de campanas, barrer el templo, ayudar a Misas, y llevar con sobrepelliz la cruz a los entierros y publicar procesiones, procurando examinar su fidelidad como disciplinarles y aficionarles a la limpieza de los altares, y sus candeleros, con lo demás que pide aseo, y que dentro y fuera de la Iglesia guarde toda compostura y modestia en crédito de su morigerada educación para la que se le dedicará al ejercicio de leer y escribir, u a otro honesto con que evite la ociosidad, madre de todos los vicios.

Para que éstos deseados sacristanes sean de dichas necesarias circunstancias, y cumplan puntual y exactamente con sus ministerios

27. Vg. "les exceptuamos".

28. Expresión arcaica de la acción de despabilar, es decir, quitar cenizas o puntas de hilo de las velas del Santísimo Sacramento.

(no debiendo percibir de la cortedad de diezmos ni primicias como queda declarado) procuraremos agregar a cada parroquia, para este oficio, alguna capellanía de nuestra jurisdicción, si antes de su vacante no se fundase por algún devoto, para este efecto. Y entre tanto no se fundare o se agregare al sacristán u por otra vía consiguiese otra renta eclesiástica o que sea corta su agregación, completaremos a cada sacristán de la Parroquia de San Nicolás y de la Purísima Concepción hasta doscientos cincuenta pesos anuos y a los de Montserrat y la Piedad hasta doscientos pesos a cada uno llegando dichas cotas las cuartas obvenconales con que les han de contribuir por su servicio los respectivos curas de las obvencones que tuvieren en las funciones y oficios cantados, como son vísperas, Misas, entierros, cabos de año, novenarios o novenas y aniversarios sacando antes las cuartas episcopales con la limosna de la Misa (para el ministro que la cantare) y de los vestuarios, si les hubiere de diácono y subdiácono. Y las mismas cuartas se les darán para la asistencia a las velaciones nupciales; rebajando antes las nuestras y dos pesos por la lectura de las proclamas, y la Misa a la que asista el Acólito con el sobrepelliz; y por la asistencia a los Bautismos, no siendo los padres del Bautizado y sus padrinos personas miserables, llevarán los cuatro reales en que esta regulado el cepillo de Arancel.

Aunque estas sacristías (así circunstancias su renta), no se comprendan en la Ley 27 tit. 6 del Patronazgo Real por no ser de las Iglesias matrices y principales cuales son las de este Obispado después de Nuestra Sta. Iglesia²⁹, la de Santa Fe, Corrientes y Montevideo en las cuales perciben sus sacristanes medio noveno de diezmo, no obstante esto, ni que el Prelado, les complete sus rentas la congrua sustentación o que para ella les agregue alguna de ella alguna otra renta, o capellanía de su privativa provisión declaramos y determinamos que el nombramiento o nombramientos que Nos hiciésemos de los expresados sacristanes hayan de ser confirmados por el Vice Real Patrono para connotarse la pertenencia de dichas parroquias al Real Patronato, como arriba la tenemos declarada.

Al entrar cualquiera de estos sacristanes en el ejercicio de su empleo, se les han de entregar los ornamentos, vasos sagrados, y demás utensilios de la Parroquia por formal inventario que firmará obligándose a su custodia y entrega, para lo cual darán las fianzas correspondientes a satisfacción de los curas, con aprobación del ordinario. Y siempre los daremos los títulos con la cláusula de *moviles ad*

nutum para que puedan ser expelidos, cuando no den el debido cumplimiento a su empleo, el que (no obstante cualquiera declaración en contrario) han de ejercer y servir por sí mismos en la inmediata asistencia a los curas para la administración de los parroquiales sacramentos, máxime dentro de la ciudad excepto en los casos de enfermedad, o de alguna previa ausencia, con nuestra licencia, que en todo el año no exceda de quince días poniendo en ella sustituto a satisfacción de sus curas.

Que haya conforme a la ley Real, ecónomo o mayordomo secular parroquial, que cuide y economice las casas temporales, en cuya consideración aunque estas parroquias no tengan diezmos algunos, ni otras fijas rentas al presente siendo necesario recurrir a la limosna de sepulturas para los gastos de la cera, y otros indispensables, esto no obstante determinamos que en cada una de dichas parroquias, haya su mayordomo al que conforme en la Ley 21 Tit. 2º Lib. 1º de las Recopiladas³⁰, nombrará el prelado no perpetuo sino por tiempo determinado de dos o tres años y de su obligación será recibir dicha limosna, y otras obligaciones o donaciones que hagan los fieles y parroquianos para la manutención del divino culto, al que impide nuestra cristiana y católica protección ministrando de dichos haberes lo necesario para la luminaria del Santísimo, cera, hostias, y vino para las Misas, lavar la ropa de sacristía y lo demás que el cura tuviere por necesario y cuando ocurra hacerse con sus rentas, o donaciones algunos ornamentos, u otra material de la Iglesia intervendrá con licencia del ordinario, quién la dará gratis. Y en cada un año se formará la cuenta con el cargo, y data correspondiente a cuyo fin se hará libro particular de a folio.

Y para que se conserve el honor debido a nuestra Iglesia, exhibiéndole y tributándole de las nuevas filiales parroquias como a su madre o matriz, ordenamos, queremos y mandamos, bajo de las penas a Nos, y a nuestros sucesores reservadas: que los curas de ellas asistan anualmente a las primeras vísperas y Misa de su dedicación día 29 de enero tomando asiento en el por si res de los curas rectores por el expresado oír de sus parroquias y que en las fiestas de los Titulares de dichas nuevas parroquias se capitulen las primeras vísperas y se canten sus Misas por las cuatro dignidades de ella ordenadamente, es a saber, en la fiesta de San Nicolás, por el Deán, en la de la Concepción por el Arcediano, en la de Montserrat, por el chantre y

29. Se refiere a la catedral.

30. Cf. *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias I*, Madrid, edición facsimilar, 1973, 10.

en la de Nuestra Señora de la Piedad por el maestro escuela, precediendo el atento aviso y convite del respectivo cura, quién conducirá y acompañará a su Iglesia al Capitulante. Y en el caso de estar impedido o denegarse a este obsequio alguna de dichas dignidades, encomendarán la función a uno de los curas rectores alternativamente, y en defecto de estos, autorizará la función el propio cura u otro de su elección. Y en los días de las públicas letanías mayores y menores asistirán a ellas con sus cruces parroquiales y capa pluvial los enunciados curas, que por tiempo fueren reservándose el más antiguo en las parroquias de San Nicolás y la P. Concepción por lo que puede ocurrir en sus vastas feligresías.

Y en la forma expresada, usando de dicha autoridad ordinaria y delegada de la Silla apostólica, como de todo otro cualquier mejor derecho de que podemos y debemos usar, y mediante el asenso del Vice Real Patrono desmembramos del territorio de parroquia de nuestra Catedral, y extraemos de su jurisdicción a las mencionadas Iglesias de San Nicolás, Purísima Concepción, de Montserrat, de la Piedad, y de nuestra Señora del Socorro, y por las presentes desde ahora erigimos cuatro primeras en parroquiales, con el señalamiento territorial que consta de su demarcación y con el Arancel moderado, que sobre los derechos obvenacionales (*sic*) hemos formado. Y a las mencionadas de San Nicolás y de la Concepción aplicamos en el modo arriba dicho, la tercera parte de diezmos de los dos novenos rectorales, asegurando con nuestras rentas episcopales como aseguramos a todos y a cada uno de sus curas, y a sus sacristanes, el reintegro de su congrua, en no llegando los efectos y diezmos arriba insinuados, a las cotas respectivamente señaladas y a todas dichas nuevas parroquias imponemos las debidas perpetuas demostraciones de reconocimiento filial y honor debido a Nuestra Santa Iglesia, como matriz en la concurrencia de sus curas a las funciones expresadas y señaladas en este nuestro episcopal palacio de Buenos Aires a tres de noviembre de mil setecientos sesenta y nueve años.

Manuel Antonio, Obispo de Buenos Aires
Por mandato de su S. S. I. el Obispo mi Señor,
Antonio Herrera, Notario Mayor

ERNESTO R. SALVIA

ERNESTO R. SALVIA

**LA PRIMERA DIVISIÓN PARROQUIAL
EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES, 1769**

SEPARATA DE LA **revista**
TEOLOGÍA



Tomo XLI • N° 78 • Año 2001: 2° semestre

CRÓNICA DE LA FACULTAD 2001

INAUGURACIÓN DEL AÑO ACADÉMICO

El 12 de marzo se inauguró el ciclo lectivo 2001 con una misa en la iglesia parroquial de la Inmaculada Concepción (Villa Devoto) presidida por el decano Mons. Dr. Ricardo Ferrara y que contó con la presencia del nuncio apostólico S.E.R. Mons. Santos Abril y Castelló. A continuación se realizó el acto académico donde el Sr. decano disertó sobre la carta de Juan Pablo II *En el inicio del nuevo milenio*. El vicedecano Pbro. Dr. Carlos María Galli expuso, a continuación, algunos datos informativos del año anterior y del ciclo que comenzaba.

COLACIÓN DE GRADOS UCA

El día 6 de julio tuvo lugar la trigésima novena Colación de Grados Académicos de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la que fue distinguida con *diploma de honor* nuestra alumna María Gabriela Cargnel.

NUEVO DOCTOR EN TEOLOGÍA

Después de cumplir con los requisitos necesarios, fue proclamado doctor en Teología el Pbro. Lucio Florio. El título de la tesis es *Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*, y tuvo como director de tesis a Mons. Dr. Lucio Gera.

LICENCIADOS EN TEOLOGÍA

Obtuvieron el grado de licenciado en Teología en el año 2001, José Ignacio Ferro Terrén; Fabricio Forcat; Ricardo Alfredo García; Alejandro Daniel Giorgi; Osvaldo del Valle Giudice; Angel Eduardo López; Gabriel Antonio Mestre; Alejandro Damián Mingo; Jorge Piñol Sala; Roberto Oscar Rodríguez y Gloria Williams.

PROMOCIÓN DE PROFESORES

En el año 2001 fue promovido a la categoría de *profesor interino adjunto* el licenciado en filosofía Oscar Horacio Beltrán.

PUBLICACIONES

Como fruto de los cursos y seminarios interdisciplinarios la Facultad, junto con ediciones Paulinas, publicó dos obras:

Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millennio ineunte. Buenos Aires, Paulinas, 2001

El Tiempo y la Historia. Reflexiones interdisciplinarias. Buenos Aires, Paulinas, 2001.

El 22 de noviembre se presentó, en el Auditorio Santa Cecilia de la UCA, la obra de Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, *En los tol-dos de Catriel y Railef. La obra misionera del padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado, 1874-1879*, Buenos Aires, Paulinas, 2000.

CURSOS

Continuando con el ciclo de cursos que brinda nuestra Facultad, en el mes de mayo se llevó a cabo el curso abierto titulado “Remar mar adentro en el océano del tercer milenio”, sobre la carta de Juan Pablo II: *En el inicio del nuevo milenio*. El programa fue el siguiente:

La Iglesia postjubilar: una nueva peregrinación evangelizadora

Introducción-Conclusión: NMI 1-3, 58-59.

El encuentro con Cristo, herencia del Gran Jubileo: NMI 4-15.

Pbro. Dr. Carlos María Galli.

Actitud fundamental: contemplar el rostro de Cristo hoy

Un rostro a contemplar: NMI 16-28.

Mons. Dr. Antonio Marino.

Renovación de la vida cristiana: santidad y evangelización

Retomar el camino desde Cristo: NMI 29-41.

Pbro. Dr. Fernando José Ortega.

El nuevo milenio: la hora de una nueva imaginación de la caridad

Testigos del amor de Cristo: NMI 42-57.

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández.

JORNADAS Y ENCUENTROS

a) El 17 y 18 de septiembre se realizaron las *VII Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología. El tema de la jornada fue: “Archivos y bibliotecas para el estudio de la historia de la Iglesia en la Argentina: s. XVI-XVIII”. La inauguración estuvo a cargo del Sr. rector de la Universidad, Mons. Dr. Alfredo H. Zecca. Dichas Jornadas fueron presentadas por el titular de la cátedra de Historia de la Iglesia, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán. Se desarrollaron los siguientes temas:

1° Conferencia: *Archivos para la historia de la Iglesia en Argentina.* Dra. Ana María Martínez.

2° Conferencia: *Imprentas, bibliotecas y control de lecturas en Argentina: s. XVI-XVIII.* Dr. Ernesto Maeder.

3° Conferencia: *El fondo jesuítico en la Argentina. Oportunidades para la investigación.* R.P. Dr. Martín Morales, sj.

4° Conferencia: *El Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Su historia y su actual contenido.* Prof. Roberto Casazza.

La Jornada concluyó con trabajos y comunicaciones por comisiones.

b) El 27 de abril y en el marco de la 27° Feria del Libro, la Facultad presentó dos obras: *Memoria, presencia y profecía*, cuyo comentario estuvo a cargo de Mons. Dr. Lucio Gera, profesor emérito de la Facultad y *El Tiempo y la Historia*, obra que fue comentada por el Dr. Francisco García Bazán, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Kennedy.

c) La Sociedad Argentina de Teología, la Organización de Seminarios de la Argentina y la Facultad de Teología organizaron el 7° Encuentro de Teología Pastoral *Hacia un nuevo dinamismo pastoral para el nuevo milenio*. El encuentro tuvo lugar en Buenos Aires los días 20 y 21 de agosto y contó con los siguientes temas y panelistas: *La Carta Novo millennio ineunte: un impulso renovado para la evangelización del nuevo milenio que comienza*: Pbro. Dr. Carlos M. Galli; Mons. Dr. Antonio Marino; Pbro. Dr. Fernando Ortega; Pbro. Dr. Víctor M. Fernández.

El caminar del pueblo de Dios en la Argentina hacia la actualización de las líneas pastorales para la nueva evangelización. (LPNE): Mons. Jorge Lozano y equipo.

Hacia un "nuevo dinamismo" (NMI 15b) en la pastoral argentina: Mons. Jorge Lozano y equipo.

Cerró el encuentro un trabajo en grupos: *"Hoy la patria requiere algo inédito"*. *Las actitudes y las acciones pastorales que requiere esta nueva etapa histórica*. Y un trabajo por núcleos formativos: *La integración pedagógica de la Novo millennio ineunte y de los aportes a la actualización de las LPNE*.

AUSPICIOS

La Facultad auspició el XV Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Estudios Médicos Psicológicos y Religiosos (A.I.E.M.P.R.), que tuvo lugar en Córdoba del 5 al 9 de septiembre y cuyo tema fue: "Identidad y Hecho religioso".

VISITAS

El 9 de mayo el cardenal Jorge Mejía visitó nuestra Facultad y brindó una charla sobre la Biblioteca Vaticana y el Archivo Secreto Vaticano. Luego de la presentación, a cargo del Sr. decano Mons. Dr. Ricardo Ferrara, quien destacó la tarea docente y las publicaciones del prelado, el cardenal Mejía disertó sobre la historia y las tareas de la Biblioteca Vaticana, definida como *"signo de la continuidad de la memoria de lo que hace la Iglesia y de los tesoros de la cultura"*. El patrimonio de la Biblioteca, recalcó, *"es un instrumento de la evangelización de la cultura"*.

También se explayó sobre las tareas del Archivo Secreto Vaticano, sede de la Escuela del Archivo que asume dos fines: el estudio de la Archivística, Paleografía (griega y latina) y Diplomática, y la conservación de los documentos. La Biblioteca Vaticana tiene a su cargo la escuela de biblioteconomía y la publicación de los catálogos de la Biblioteca.

En el mes de julio nos visitó el Dr. Salvador Pié i Ninot, reconocido teólogo catalán. El día 12 brindó una conferencia en el Auditorio Monseñor Derisi de la UCA, con el tema: "Sacerdocio y laicado como una Teología de la credibilidad". El día 13 visitó nuestra Facultad y mantuvo un diálogo con nuestros profesores. Ese mismo día brindó otra conferencia en la Universidad sobre el tema: "Nuevas cuestiones del diálogo Fe y Razón, en el horizonte de la globalización".

En el marco del ININTE nos visitó el 8 y 9 de agosto el R.P. Dr. James Heisig, quien ofreció un curso sobre "El diálogo religioso y filosófico entre el cristianismo y el budismo".

SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA

Del 16 al 19 de julio tuvo lugar en La Falda (Córdoba) la XX° Semana de Teología bajo el lema: *Esperanza y Solidaridad*. El programa fue el siguiente:

Dar razón de nuestra esperanza (1 Ped 3, 15): A cargo de profesores

de Sagrada Escritura.

Dar razón de nuestra esperanza ante la crisis de sentido: Pbro. Dr. Salvador Pié i Ninot.

Fundamentos trinitarios de la esperanza y la solidaridad. El reinado trinitario del Dios cristiano: Ponencia a cargo del R.P. Dr. Antonio González Fernández, sj.

Esperanza, Espíritu y evangelización de Tertio millennio adveniente a Novo millennio ineunte: Exposición a cargo del Pbro. Dr. Fernando Ortega .

Existencia en esperanza como práctica de la solidaridad: Ponencia a cargo del R.P. Dr. Miguel Yáñez, sj.

Se desarrollaron, además de las exposiciones y sesiones generales, reuniones por áreas:

Seminario del área bíblica: A cargo de R.P. Dr. H. Simián-Yofre, sj.
Panel del área de teología sistemática y fundamental: Iglesia, teología y mujeres: Panel. Expositores: Hna. Josefina Llach, Dra. Virginia Azcuy, Lic. María G. Di Renzo, Lic. Marcela Mazzini de Wehner.

En este año se procedió a la elección de las autoridades para el trienio 2001-2004. El resultado fue el siguiente:

Presidente: Pbro. Dr. Carlos María Galli.

Vicepresidente: R.P. Dr. Juan Carlos Scannone, sj.

Secretario: Pbro. Dr. Marcelo González.

Las autoridades han recibido el *nihil obstat* de la Conferencia Episcopal Argentina.

La Sociedad Argentina de Teología ha publicado *El misterio de Cristo como paradigma teológico*. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT, Buenos Aires, San Benito, 2001.

BIBLIOTECA

A partir de fines del año 2001 el fondo de nuestra biblioteca puede ser consultado desde el sistema de la Biblioteca Central de la UCA. Se puede ingresar a esta base a través de la siguiente dirección: www.uca.edu.ar. Luego, en la página, ingresar a *biblioteca*, luego *catálogo general*, y como invitado se accede a la *página de búsqueda*.

La biblioteca ha incorporado las *Obras de Pablo VI* editadas por el Istituto Paolo VI de Brescia. De la serie *Studia Patristica* se adquirieron los volúmenes 29 al 38. También la *Sämtliche Werke* de Karl Rahner editadas por la Karl Rahner Stiftung y la *Opera Omnia* (Basilea 1557, ed. por Olms) de Giovanni Pico de la Mirandola. *Obras de Tomás de Aquino* en la edición de Studio Domenicano de Bologna. También hemos continuado con las colecciones *Lectio Divina*, *Cogitatio Fidei*, *Sources Chrétiennes* y *Corpus Christianorum*.

Gracias al aporte de la Fundación Quarracino se ha puesto a disposición de los alumnos cuatro computadoras con conexión a Internet.

FUNDACIÓN CARDENAL ANTONIO QUARRACINO

La Fundación Cardenal Antonio Quarracino sigue apoyando las tareas que emprende la Facultad de Teología.

Becas: En este año se otorgaron préstamos de honor a alumnos del Bachillerato en Teología y becas parciales a alumnos del ciclo de Licenciatura. Se otorgaron también cinco becas de investigación a profesores de nuestra casa.

Publicaciones: Este año la Fundación ha ayudado en la edición –conjuntamente con Ediciones Paulinas– de *Navegar mar adentro*. *Comentario a la Carta Novo Millennio Ineunte*, y *El Tiempo y la Historia. Reflexiones interdisciplinarias*.

Biblioteca: La Fundación continúa con su apoyo al crecimiento de nuestra biblioteca. En este año, además de la compra de libros, la Fundación ha invertido en mobiliario para la sala de lectura de los alumnos (sillas y mesa para cuatro puestos de computación).

La Fundación continúa con su tarea de difusión para ampliar el círculo de benefactores, quienes con su ayuda, permiten que todos estos proyectos alcancen su término.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ,
*Actividad, espiritualidad
y descanso. Vida
armoniosa y unidad
interior*, Madrid, San
Pablo, 2001, 189 páginas.

La presente obra ofrece una serie de perspectivas y criterios ordenados a “elevar la calidad de vida de los cristianos” (p. 5), especialmente en lo que se refiere a la integración y armonización del trabajo pastoral y descanso espiritual, vida afectiva y oración personal, placeres legítimos y renunciaciones evangélicas, tensión de la acción y reposo del ocio productivo. Como nos recuerda el autor, esta unidad interior es una meta para toda la vida y no es tan fácil de conquistar, pero es bueno orientarse en este camino, saber reconocer las dificultades que se nos presentan y hacer una limpieza cuidadosa de aquellos comportamientos e ideas que nos impiden una vida más plena y alegre. Fernández nos plantea el tema mediante un frecuente recurso a pasa-

jes de la Escritura, clásicos de la teología y una interesante apertura bibliográfica. Su virtud es doble, por cuanto nos abre a diversidad de claves para la meditación y lo hace con dotada pedagogía y sencillez. Su preparación teológica, unida a su experiencia como formador, docente y pastor, da lugar además a una reflexión ilustrada mediante innumerables ejemplos, lo cual ayuda a dar concreción y claridad al discurso. Si bien el libro es útil y provechoso para todo cristiano comprometido, se destacan en él las orientaciones específicas para el sacerdocio ministerial.

Cada capítulo constituye una unidad independiente, pero se entrelaza a la vez con los otros temas del libro. Se trata, por ejemplo, de las polaridades “espiritualidad y actividad” (cap. 2) y “espiritualidad y descanso” (cap. 4), para considerarse luego “el descanso y la actividad” (cap. 5). En todo momento, el planteo mismo es unitario: espiritualidad *en* la actividad, espiritualidad *en* el descanso, acción *como* descanso y descanso *como* acción. Tal integración es po-

sible porque hay espiritualidad en la oración y la soledad, y descanso en el ocio y la quietud, pero sobre todo porque se reconoce el primado de la caridad más allá de la contemplación y la acción: “*estar centrado en el otro*, sea Dios o un ser humano cualquiera” (p. 24). Otros temas de interés están expresados en las duplas “realidad o apariencia” (cap. 3) y “ocio y fiesta” (cap. 4, 4). En el primer tema, plantea el problema que puede sufrir el sacerdote al desdoblarse su persona de la función ministerial e invita a afrontar con valentía la inadecuada relación entre realidad personal y expectativas desmedidas de los otros; en el segundo, asume el aporte de los más pobres en su modo de vivir lo religioso y celebrar la vida cotidiana (cf. 90ss).

Más allá de sus temas puntuales, el itinerario hacia la armoniosa unidad que se nos propone deja las huellas para una *espiritualidad de la sabiduría*. Algunas de sus semillas son la armonía con el otro y con lo real, el reconocimiento humilde de los propios límites, el trato cuidadoso con el propio cuerpo, la densidad del momento presente, la dimensión receptiva de la misión, el gozo de la gratuidad, etc. Nos gustaría, en los tiempos que corren, que Fernández desarrollara una *espiritualidad de la pobreza* o, si se prefiere, *de la sabiduría de los*

pobres. ¿Cómo aprender de los pobres y de la misma pobreza a ser más humanos y cristianos? También sería oportuno que la unidad y la armonía se desarrollaran en las claves de una eclesiología de comunión y de ecumenismo; no se ha de olvidar que la espiritualidad del ministerio pastoral tiene un influjo decisivo en el camino espiritual del conjunto del pueblo de Dios. En fin, estos serían algunos senderos para continuar las aperturas del presente texto.

VIRGINIA AZCUY

MIGUEL ALVAREZ BARREDO,
La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8, Murcia, PITM Serie Mayor 31, 2000, 324 páginas.

Esta obra de Miguel Alvarez Barredo nos introduce a un estudio del texto de Jc 1-8 caracterizado por la convergencia de métodos. El autor, en efecto, utiliza con maestría las herramientas propias de los métodos diacrónicos y sincrónicos para conducir al

lector hacia las categorías teológicas subyacentes a las narraciones de uno de los libros más dramáticos de la Biblia. Recibo este trabajo con gusto, ya que puede ser una buena herramienta para la introducción al estudio de los textos narrativos bíblicos.

Después de una escueta presentación de los aportes más destacados sobre las cuestiones comunes de los diferentes niveles de la intervención redaccional y de la postura frente a la monarquía, el autor se dispone a empezar su propio camino, apuntando hacia el relevamiento de conexiones y marcos literarios y teológicos que hacen a la interpretación de los primeros ocho capítulos del libro bíblico.

El autor no explica por qué ha delimitado así su estudio; sin embargo, el material analizado es suficientemente amplio.

En cuanto a la división del libro de Jueces, el autor acepta la propuesta que habla de dos partes (1. 1—2, 5 y 2, 6—3, 6) en la introducción; un núcleo central (3, 7—16, 31) enmarcado en un esquema cronológico dado por las informaciones de 3, 8 y 16, 31 y una conclusión (cc.17-21), organizada a su vez en dos secciones (17, 1—18, 31 y 19, 1—21, 25). La simetría de las tres partes del libro es enriquecida literariamente por la evocación, en las dos secciones de la conclusión,

de diferentes elementos de las dos partes de la introducción.

En la crítica literaria se suele indicar la continuidad de los libros de Josué y Jueces en el evidente enlace de Jos 24, 28 y Jc 2, 6.8-9, con el texto de Jos 24, 29-31 como una libre elaboración de Jc 2, 7.10. Sin embargo el autor ofrece aquí la sorpresa de una continuidad construida también sobre razones de tipo gramatical y lingüístico-textual: el *wayehi* inicial de Jc 1, 1, signo macrosintáctico de enlace de unidades narrativas. Me alegro de encontrar una obra que valore en su análisis literario los lineamientos sintácticos elaborados por el profesor Alviero Niccacci (*Syntax*, JSOTS 86, 1990). El hebreo bíblico es una lengua sensible al contexto; la coherencia de su sistema verbal se manifiesta siempre que se tenga en cuenta la lingüística textual (Weinrich, H., *Le temps*, París, 1973), capaz de organizar una sintaxis que supere el nivel de la proposición. El autor es sistemático, y en los ocho capítulos en que se compone su estudio, empieza siempre con la presentación de los perfiles sintácticos de la unidades literarias, orientándose así hacia una traducción que destaque los relieves narrativos y sus articulaciones. Luego continúa ordenadamente con el análisis histórico-crítico y literario-filológico; de

historia de las tradiciones, especialmente para textos poéticos, y de la redacción. Observaciones de aspectos propios de la narratología concluyen el recorrido para desembocar en los contenidos teológicos de cada unidad textual.

A mi parecer, el libro es un buen manual de metodología bíblica aplicada o, si se quiere, un ensayo muy didáctico de uso convergente de métodos. Me permitiría, sin embargo, algunas observaciones prácticamente sólo en el área gramatical, dado que en otros ámbitos los autores citados en las notas son claramente repartidos según su aproximación sincrónica o diacrónica al texto bíblico y apoyan masivamente las afirmaciones del texto. Más allá de que en este estudio no aparezcan entonces aportes nuevos y no haya diálogo entre notas y texto, cabe observar, en lo que hace al ámbito gramatical, que la presentación en las páginas iniciales de los lineamientos sintácticos de las obras del profesor Niccacci es demasiado escueta, por no decir insuficiente. Tal vez el autor suponga ya su conocimiento; de cualquier manera a veces queda la duda de si su aplicación concreta a lo largo de la obra sea la correcta o necesite mayores ajustes. No parece acertada la utilización contemporánea de teorías sintácticas distintas como, por ejem-

plo, la de Niccacci, Eskhul, Gross y Joüon-Muraoka con sus terminologías conceptualmente diferentes. Por último, ciertamente la división de textos en base a criterios de la sintaxis lingüístico-textual es insuficiente para dar cuenta acabada de las unidades literarias, de allí que haya que integrar otros aspectos crítico-literarios. Esta integración no siempre aparece con claridad a lo largo de los ocho capítulos del estudio aquí comentado.

Algunos errores de imprenta son de fácil corrección. La bibliografía es muy buena, aunque nos asombra la ausencia del libro de Harald Weinrich.

Los que tenemos a cargo la docencia de Metodología Bíblica sabemos apreciar estas obras y se lo agradecemos sinceramente al autor.

ALDO ADRIÁN RANIERI

FRANCISCO PEREZ HERRERO, *Pasión y Pascua de Jesús según San Marcos. Del texto a la vida*, Burgos, Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, 2001, 445 páginas.

La obra recoge una tesis de doctorado defendida en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos) bajo la dirección del Dr. José María Caballero Cuesta.

Estudia la última sección del evangelio de Marcos (Mc 14, 1-16, 8), la más pormenorizada del evangelio y a la cual se orienta todo lo anteriormente narrado. La importancia de centrarse en el final de Jesús está en que ese final aparece como consecuencia lógica de todo su ministerio, y allí todo ese ministerio y la vida del Señor quedan esclarecidos. Es cierto que “a unos acontecimientos que se suceden con toda rapidez en el transcurso de escasos días se les reserva un espacio muchísimo más amplio del que cabría esperar tras la lectura de todo lo relativo a un ministerio que se prolonga durante algunos años” (p. 19).

El autor divide la sección en siete episodios y analiza cada uno de ellos desde cuatro perspectivas

(sincrónica, diacrónica, teológica y parenética). Procura dar razón del texto en su conjunto como un todo unitario portador de sentido en cada uno de sus elementos, ofreciendo lo que él llama “una exégesis integral e integradora”.

Sin embargo, esta intención de aportar una visión integral e integradora se hace desde una perspectiva básica que no siempre respeta la seriedad de los diversos enfoques elegidos, los cuales dan paso muy rápidamente a conclusiones teológicas o ético-espirituales.

La intención del autor se evidencia en el texto del Papa que cita al comienzo del libro:

“La fidelidad misma a su tarea de interpretación exige del exégeta que no se contente con estudiar aspectos secundarios de los textos bíblicos, sino que ponga bien de relieve su mensaje principal, que es un mensaje religioso, una llamada a la conversión y una buena noticia de salvación, capaz de transformar a cada persona y a la sociedad humana en su conjunto, introduciéndolas en la comunión divina” (Juan Pablo II, *Ad Pontificiae Commissionis Biblicae Sodales coram admissos*, AAS 81 [1989] 1124).

Reafirma esta intención acentuando la naturaleza propia de todo texto evangélico, donde la pasión y pascua de Jesús se nos

presentan “como un testimonio de fe, puesto por escrito en unos textos de carácter narrativo y hundiendo sus raíces en la historia, que pretende nutrir la fe y animar la vida del creyente” (p. 21). Es más, sostiene el autor que las metodologías exegéticas no sirven si se las aplica al Evangelio sin tener en cuenta su naturaleza de testimonio de fe.

La precomprensión o afinidad que se requiere para interpretar un texto como “entidad personal” exige, tratándose del Evangelio, analizarlo desde una experiencia de fe, sostiene el autor más adelante (p. 22). Cabría preguntarse aquí a qué experiencia de fe se refiere, y qué discernimiento permite asegurar que se trata de una fe en sintonía auténtica con la fe del autor del relato evangélico.

En su análisis concreto, el autor da prioridad al análisis sincrónico, examinando el funcionamiento del texto “con el mayor rigor y atención posibles” (p. 24), objetivo no siempre bien logrado. Y relativiza la importancia del análisis diacrónico, que suele ser sólo “una muralla de erudición sobre fuentes y tradiciones en torno a un texto que, en lugar de servirle, lo dejan escondido, protegido e incluso olvidado” (*ibid*).

Pero lo cierto es que en cada parte de su análisis el autor combi-

na, o “mezcla” distintos métodos y pasa muy rápidamente a las consecuencias teológicas y morales, sin recordar que el estudio exegético minucioso y riguroso no está en contra de la lectura teológica ni la perjudica. Al contrario, mientras más serio y completo sea el análisis exegético, más seriedad y objetividad podrá atribuirse a las conclusiones teológicas, aun cuando reconozcamos que se trata de una lectura creyente del texto. Es precisamente la fe con la cual se accede al texto lo que nos permite ser inmensamente respetuosos y cuidadosos ante él para no sacar conclusiones demasiado rápidas, para utilizar todos los elementos que nos permitan tomarlo en serio en su objetividad y no manipularlo desde determinadas precomprensiones teológicas o éticas.

No obstante, resulta una obra útil para quienes se están iniciando en los estudios bíblicos, permitiéndoles advertir un modo concreto, aunque perfectible, de cómo puede llevarse a la práctica la advertencia del Papa arriba mencionada.

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ

LIBROS RECIBIDOS

- AA.VV. *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT.* Buenos Aires, San Benito, 2001.
- AUZA, NÉSTOR N.: *La Iglesia en la Argentina.* Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999.
- AUZA, NÉSTOR N.: *Historia y Catolicidad. 1869-1910.* Buenos Aires, Editorial Docencia, 2001.
- DI STEFANO, ROBERTO – ZANATTA, LORIS: *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX.* Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR M.: *El Evangelio de cada día. Comentario y oración.* Buenos Aires, San Pablo, 2000.
- FERRARA – GALLI EDITORES, *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio.* Buenos Aires, Paulinas, 2000.
- FERRARA – GALLI EDITORES, *Navegar mar adentro. Comentario a la carta Novo millennio ineunte.* Buenos Aires, Paulinas, 2001.
- HINOSTROZA, JUAN CARLOS: *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1 Cor 10. 1-13. Plenitudo Temporis.* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.
- HUX, MEINRADO: *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (I Parte).* Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1999.
- HUX, MEINRADO: *Usos y costumbres de los indios de la Pampa. Memorias de Santiago Avendaño (II Parte)* Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2000.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, ANA MARÍA: *La Cofradía del Carmen en la iglesia de Santa Teresa de Córdoba.* Córdoba, Prosopis Editora, 2001.
- MOYA, BENITO - G. SILVANO: *Reformismo e Ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba.* Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 2000.
- RIVAS, LUIS H.: *Los libros y la historia de la Biblia. Introducción a las Sagradas Escrituras.* Buenos Aires, San Benito, 2001.

RIVAS, LUIS H.: *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología.* Buenos Aires, San Benito, 2001.