

ANUARIO
INSTITUTO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
AÑO ACADÉMICO 2010-2011

Koinonía

+ P. Julián Carrón

Realidad, razón, libertad: las raíces del sentido
religioso

+ Luca Sandonà

La vision económica de Juan Pablo II

+ Paolo Ponzio

Galileo y Belarmino: historia de un cortocircuito
entre
ciencia y teología

+ Lucy Arce, Alma Santiago, Elena Lugo

El negocio de la reproducción asistida
¿ha congelado la 1568?

KOINONÍA

ANUARIO
2010/2011

INSTITUTO
DE
DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA

Pontificia Universidad Católica
de Puerto Rico



Giuseppe Zaffaroni, *editor*

Realización Gráfica:

Ana L. Plaza Cruz

Han colaborado:

Marlin Zelaya Flores

Génesis Salcedo Durán

Rena Citriniti Alvarado

*Un agradecimiento especial a la Profa. Adelaida Bidot López
por la revisión y corrección de los textos*

Diseño de portada:

Carlos Santos Velázquez

© Fraternidad de Comunión y Liberación por Julián Carrón:
Realidad, razón, libertad: Las raíces del sentido religioso

Para informaciones o para pedir copias:

Instituto de Doctrina Social de la Iglesia

Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico

2250 Boulevard Luis A. Ferré Aguayo Suite 536

Ponce, Puerto Rico 00717-9997

Tel. 787-841-2000 ext. 1264 y 1280

E-mail gzaffaroni@pucpr.edu

ISBN 978-0-9709212-0-8

Koinonía 2010/2011

_____	PRESENTACIÓN	5
_____	PRIMERA PLANA	
	P. Julián Carrón	
	Realidad, razón, libertad: las raíces del sentido religioso	11
_____	ESTUDIOS	
	Luca Sandonà	
	La visión económica de Juan Pablo II	27
	Paolo Ponzio	
	Galileo y Belarmino: historia de un cortocircuito entre ciencia y teología	40
_____	PERSONA Y SOCIEDAD	
	Giuseppe Zaffaroni	
	Señor asesino...	57
	Amor y violencia	59

DEBATES

Giuseppe Zaffaroni	
¿Más libres o más esclavos?	63
Lucy Arce	
Qué propone el proyecto de Ley 1568	65
Dra. Alma Santiago	
Aspectos biológicos de la reproducción asistida	70
Dra. Elena Lugo	
Reproducción asistida y maternidad subrogada: el punto de vista de la bioética	73
Giuseppe Zaffaroni	
¿Por qué se colgó la Ley 1568?	79
Persecuciones y cristianismo burgués	81
¿Los pobres en la UPR?	83

PRESENTACIÓN

El Santo Padre, Benedicto XVI, nos ha recordado en numerosas ocasiones que las raíces de la crisis que estamos viviendo son principalmente culturales y antropológicas. Muy recientemente, en el Mensaje para la XLV Jornada Mundial de la Paz de 2012, se ha expresado, insistentemente, de la siguiente manera:

“Es verdad que en el año que termina ha aumentado el sentimiento de frustración por la crisis que agobia a la sociedad, al mundo del trabajo y la economía; una crisis cuyas raíces son sobre todo culturales y antropológicas. Parece como si un manto de oscuridad hubiera descendido sobre nuestro tiempo y no dejara ver con claridad la luz del día”.

En esta situación, ¿de dónde volver a empezar? Nos viene en auxilio de nuevo Benedicto XVI:

“A veces hemos insistido en que la presencia de los cristianos en la sociedad, la política o la economía fuera más incisiva y, sin embargo, no nos hemos preocupado igualmente de la solidez de su fe, como si fuera un dato adquirido para siempre. En realidad los cristianos no viven en un planeta lejano, inmune a las «enfermedades» del mundo, sino que comparten la turbación, la desorientación y la dificultad de su época. Por eso, también urge replantear la cuestión de Dios en el mismo tejido eclesial”
(*Discurso a la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos*, 25 de noviembre del 2011).

En la conferencia del P. Julián Carrón, ***Realidad, razón, libertad: las raíces del sentido religioso***, encontramos una ayuda precisamente en esta dirección. El problema de Dios se vuelve a plantear a partir de una razón que se abre con sorpresa a la realidad, que con su belleza, sus atractivos y también sus contradicciones, impacta y despierta las exigencias profundas de nuestro corazón (verdad, felicidad, amor, justicia...); huellas de nostalgia en nosotros por el rostro desconocido, pero anhelado, del Misterio que hace todas las cosas. Sin embargo, solo el acontecimiento del encuentro con Cristo aclara, educa y salva totalmente el sentido religioso, es decir, permite al ser humano descubrir y realizar su humanidad.

Es justamente a partir de las categorías conceptuales de ‘persona’, ‘acontecimiento’ y ‘experiencia’ que Luca Sandonà, en su ensayo **La visión económica de Juan Pablo II**, nos lleva a descubrir la originalidad de la contribución a la doctrina social de la Iglesia de este gran Papa que ha sido beatificado precisamente en el 2011. Esta originalidad está en relación directa con su pensamiento filosófico y teológico que, en continuidad con la tradición de la Iglesia, puede, sin embargo, utilizar aspectos de la fenomenología y así valorar de manera nueva el *acto* mismo de trabajar, así como su significado.

Paolo Ponzio, en su texto **Galileo y Belarmino: historia de un cortocircuito entre ciencia y teología**, nos presenta un estudio profundo y documentado del *caso Galileo*, reconstruyendo con precisión las posiciones teóricas de los protagonistas de este histórico debate y los problemas metodológicos envueltos, hasta llegar a la paradójica conclusión de que “Belarmino tiene toda la razón cuando hace el papel de científico, Galileo cuando hace el papel de teólogo”.

Este número de *Koinonía* presenta artículos y ponencias relativos al proyecto de ley del Senado de Puerto Rico 1568, proyecto que nunca llegó a ser discutido en el Pleno porque resultó “congelado” y “desechado” por la Comisión de lo Jurídico, como los embriones que intentaba, aunque tímidamente, defender. La senadora Lucy Arce (**Qué propone el proyecto de Ley 1568**) y Giuseppe Zaffaroni (**¿Más libres o más esclavos?** y **¿Por qué se colgó la Ley 1568?**) nos dan una síntesis del proyecto de ley, de las razones que lo sostenían y de las causas más evidentes de su rechazo.

La aportación de la profesora Alma Santiago, **Aspectos biológicos de la reproducción asistida**, nos brinda la información esencial de lo que implica, a nivel biológico, el proceso de la reproducción asistida y el fenómeno de la maternidad subrogada, mientras Elena Lugo, en **Reproducción asistida y maternidad subrogada: el punto de vista de la bioética**, examina la responsabilidad ética que, de igual manera, tienen científicos, juristas y legisladores frente a esta solución que cada vez se utiliza con mayor frecuencia para responder al dramático problema de la infertilidad de una pareja.

En diversas ocasiones el Instituto de Doctrina Social de la Iglesia ha intervenido sobre el tema de la violencia que ensangrienta a Puerto Rico, desde las calles (**Señor asesino...**) hasta la intimidad de las relaciones afectivas y familiares (**Amor y violencia**). *Una crisis cuyas raíces son*

sobre todo culturales y antropológicas, como hemos ya mencionado que nos recuerda Benedicto XVI; en efecto, más allá del trasiego de droga y de la criminalidad organizada hay un drama humano, hay confusión acerca de quiénes somos, existe una cultura que impide la comprensión de la misteriosa dignidad de la vida humana, que se intuye solo a partir de la conciencia de ser criaturas pensadas y amadas desde la eternidad y para la eternidad. Y esta conciencia se comunica al mundo de manera creíble a través del testimonio de los cristianos que todavía derraman su sangre, sobre todo en ciertas áreas de Oriente y de África, para testimoniar la experiencia de humanidad y de vida nueva que Cristo ha hecho posible en ellos. Giuseppe Zaffaroni trata de sacudir, en su artículo ***Persecuciones y cristianismo burgués***, la indiferencia ante este fenómeno de los cristianos de Occidente, acostumbrados “a un cristianismo intimista, tan bien acomodado en las reglas y en lo políticamente correcto que ya no tiene incidencia en la vida personal y social”.

Por último, presentamos un artículo que ha suscitado mucha polémica en su momento: ***¿Pobres en la UPR?*** Con este texto hemos entrado en un debate que se desató en ocasión de un largo período de huelga en la universidad del Estado. El artículo intenta refutar algunos discursos trillados pero persistentes, como el que considera la universidad estatal como la universidad de los pobres y la universidad privada la universidad de los ricos o que sigue identificando “estatal” con “público”, ignorando la enorme aportación de las instituciones educativas sin fines de lucro, como lo es la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, a la educación, a la cultura y al bienestar de toda la sociedad.

En el fondo, el camino recorrido y documentado en este Anuario confirma el juicio del Santo Padre (*una crisis cuyas raíces son sobre todo culturales y antropológica*) al hacernos más conscientes de que el cambio que todos anhelamos no será el fruto de un simple proyecto social-económico, que pretenda eliminar mágicamente todas las deficiencias, las fallas y las injusticias de nuestros sistemas: nos espera un trabajo paciente e infinito, que solo será posible a partir de una visión adecuada del ser humano y de su vida en sociedad. Es esta la tarea urgente que espera a los cristianos en estos tiempos de crisis.

Diciembre 2011

Primera Plana

Realidad, razón, libertad: las raíces del sentido religioso

Julián Carrón

Qué es el sentido religioso y cómo se despiertan las preguntas sobre el sentido último de la existencia. La diferencia entre la dinámica de la fe y la dinámica del sentido religioso, que solo el acontecimiento de Cristo aclara y salva.

1. El sentido religioso: su naturaleza

Me siento verdaderamente honrado de poder compartir con todos ustedes este momento.

Quiero empezar diciendo que éste es un tiempo precioso para la vida de la fe, porque los creyentes no podemos seguir viviendo de las rentas: no podemos seguir creyendo con la

fe del carbonero, como diríamos en una expresión española, es decir, con un tipo de adhesión a la fe que no está a la altura de la verdadera naturaleza del hombre que es profundamente racional y profundamente libre. Es un momento precioso porque cada uno de nosotros está llamado a vivir la fe en toda su grandeza humana.

Padre Julián Carrón es docente de Teología de la Universidad Católica de Milán y Presidente de la Fraternidad de Comunión y Liberación.

Por eso es necesario preguntarnos de dónde nace el sentido religioso del hombre. Nada mejor que esta expresión de un poeta italiano que se llama Giacomo Leopardi: « (...) cuando miro en el cielo arder las estrellas, me digo pensativo: ¿Para qué tantas luces? ¿Qué hace el aire sin fin y esa profunda/ infinita serenidad? ¿Qué significa esta/ soledad inmensa? ¿Y yo qué soy?». ¹

Esta poesía de Leopardi expresa de forma admirable la experiencia en la que se desvela el origen del sentido religioso del hombre. El impacto del yo con la realidad, con las estrellas, con la belleza de la realidad, desencadena en cada uno de nosotros la pregunta humana: “¿Y yo qué soy? ¿Qué significa esta soledad inmensa? ¿Cuál es el valor verdadero de todo esto?”. Existe por tanto en nosotros una estructura innata: la razón, la libertad, el afecto, que se pone en movimiento de modo inexorable en la relación con la realidad, de forma que mueve todo el

¹ *Canto nocturno de un pastor errante de Asia*, vv. 79-89.

dinamismo de nuestra persona. Y en la medida en la que el hombre vive, no puede evitar ciertas preguntas, independientemente de su pertenencia étnica, cultural, educativa, de cualquier tipo que sea. Por eso el sentido religioso coincide con «la naturaleza de nuestro yo en cuanto se expresa en ciertas preguntas: “¿Cuál es el significado último de la existencia? ¿Por qué existe el dolor, la muerte? ¿Por qué vale la pena realmente vivir?”. O desde otro punto de vista: “¿De qué y para qué está hecha la realidad?” El sentido religioso está situado, pues, dentro de la realidad de nuestro yo, al nivel de estas preguntas: coincide con este compromiso radical con la vida de nuestro yo, que se manifiesta en estas preguntas».²

Por tanto la religiosidad nace de este asombro por la realidad, que despierta en nosotros todo el dinamismo de querer conocerla, porque todo el dinamismo de la persona es despertado y se manifiesta en estas preguntas que son el primer paso para poder responder a ellas. ¿Qué son estas preguntas? No es solo aquello a lo que las reducimos normalmente, una especie de sentimiento; involucran el sentimiento pero no se reducen a sentimiento, como tantas veces se reduce la religiosidad. La religiosidad tiene que ver con la estructura más noble del hombre: su razón, su libertad, sin desvincularlas de su afecto. Y cuando acontecen estas preguntas, ¿qué experimentamos en nosotros? ¿Qué es lo que descubrimos de nosotros mismos? La experiencia elemental de ser hombres, es decir, nos sorprendemos teniendo una serie de exigencias (de verdad, de conocimiento de la realidad, de belleza, de bien, de justicia, de cumplimiento de la vida), que no podemos evitar. Son exigencias tales que son una evidencia para cada uno de nosotros. Este conjunto de exigencias y de evidencias es lo más genuino, lo más profundo y lo más noble de nuestro yo. Nosotros somos este cúmulo de exigencias, este cúmulo de evidencias. ¿Podemos imaginar alguna persona que no tenga la exigencia de la felicidad o de que la vida verdaderamente se cumpla o de que haya justicia o de que la belleza domine la vida? ¿Es posible? No es posible, no es posible conocer un hombre que no tenga dentro todas estas exigencias. Este conjunto de exigencias y de evidencias es lo que la Biblia llama sintéticamente “corazón”. Y nosotros tenemos que tener cuidado con esa palabra porque normalmente reducimos el corazón al sentimiento, a la reacción sentimental ante las cosas. No. El corazón es este conjunto de exigencias y de evidencias, esta combinación de razón y afecto que

² Luigi Giussani, *El Sentido Religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro, 10ª, 2008, p. 71.

descubrimos dentro de nosotros y que se despierta constantemente en nosotros.

Siempre me ha llamado mucho la atención que el Misterio (el Misterio que nos ha hecho, Dios) nos haya lanzado al mundo, a la vida, solamente con este criterio. ¡Qué confianza! ¡Qué certeza en este criterio! Criterio que es objetivo e infalible para no perderse en la vida, para poder tener con que hacer la aventura humana. Yo quedé fascinado cuando, encontrando a don Luigi Giussani, él me hizo consciente de este instrumento que yo tenía para poder hacer la aventura de la vida: porque con ese criterio podía juzgar cada cosa que experimentaba, cada cosa que vivía. Por eso, cada uno de nosotros, en cualquiera etapa de la vida en la que se encuentra, puede hacer verdaderamente un camino humano. Yo le agradecía siempre esto a Don Giussani. Cuando lo encontré, yo había ya estudiado varios años en el seminario, era sacerdote desde hacía diez años, pero no había sido verdaderamente consciente de este instrumento que yo tenía dentro, que me permitía juzgar todo, que todo lo que me sucediera en la vida pudiera ser ocasión de aprender, que yo pudiera usar este criterio para descubrir qué es lo que verdaderamente me hacía feliz, qué es lo que verdaderamente correspondía a todas las exigencias que yo tenía.

Reconocer este criterio es la afirmación más grande que se puede hacer de la dignidad de un hombre, porque tantas veces se nos induce a pensar que somos tontos, que no tenemos la capacidad de conocer la realidad, que hay otro que es más inteligente que nosotros y que nos tiene que decir: «No te preocupes, te lo explico yo», y así nos toman el pelo. ¡No! Cada uno de nosotros puede conocer cuándo algo le hace feliz y cuándo no. Y esto impide que nadie nos tome el pelo, que nadie pueda engañarnos prometiéndonos algo que en el fondo no es capaz de responder a todas las exigencias que cada uno de nosotros tiene. Tampoco permite que nos engañemos a nosotros mismos. Tantas veces nos gustaría no sentir toda la exigencia que tenemos. Nos gustaría conformarnos. ¿Por qué si consigo este trabajo o consigo enamorarme, por qué no me basta? Nos gustaría reducirlo, nos gustaría que fuera un criterio manipulable. ¿Si yo no puedo llegar a más, por qué no conformarme con menos? Aquí es donde está la objetividad del criterio y es que el Misterio nos ha hecho para una felicidad tan grande, para un cumplimiento de la vida tan pleno, que no consiente que tampoco nosotros mismos lo manipulemos, ¡tanto nos lo ha metido en nuestra naturaleza, en la estructura de nuestro yo! Y es la modalidad con la que cada uno de nosotros puede constantemente caminar al destino sin tener

miedo a la vida, porque si el yo usa el corazón, si lo usa constantemente, no puede ser engañado. ¿Por qué? Porque la experiencia nunca se engaña, la experiencia nunca nos engaña. Podemos haber pensado que lo que respondía a estas exigencias profundas de nuestro ser, de nuestra razón, de nuestra libertad, era una cierta cosa: la que cada uno de nosotros habíamos soñado. Y tantas veces volvemos a casa teniendo que reconocer que no bastaba. ¿Eso qué significa? Que nosotros no podemos manipular el detector que tenemos de la verdad. Esto, a uno que no quiere caminar hacia la verdad, le puede enfadar, porque no puede manipularlo. Sin embargo, al que quiere verdaderamente que nadie le engañe y no quiere engañarse a sí mismo, no puede menos que estar agradecido de poder tener este criterio para caminar en la vida.

Por lo tanto, ¿qué es lo que hace a un hombre verdaderamente religioso? Vivir intensamente la realidad. Porque cuanto más la vive y más compara, más se da cuenta de lo que verdaderamente le corresponde y más se da cuenta de lo que verdaderamente no le corresponde. Y de este modo está haciendo el camino hacia la verdad. Tanto es así que toda la realidad se somete a este criterio, hasta Cristo se sometió a este criterio. Me impresiona siempre, como veremos después, que Jesús, cuando encontró a los primeros, no perdió ni un minuto en hacer propaganda: «Venid y ved. Si hay algo que ver, vosotros tenéis el criterio, el detector para verlo, y si no, aunque yo diga que soy lo que queráis que sea, no será suficiente para convencerlos». Porque el Misterio que nos ha creado nos ha dado todo lo que necesitamos para reconocer lo que verdaderamente nos cumple. Eso sí, hace falta una lealtad con la experiencia que uno hace. Por eso decía don Luigi Giussani que el problema del cristianismo es que tiene un pequeño inconveniente: hacen falta un hombre o una mujer, hace falta ser hombres o mujeres con toda su naturaleza racional despierta, para poder entender cuándo algo corresponde. En cambio, si está dormido, si ha dejado decaer sus deseos, si le da lo mismo cualquier cosa, entonces no le interesa nada. Pero cuanto más desea la persona, cuanto más interés tiene, menos se deja confundir.

Por eso la cuestión fundamental que viene a nuestra conciencia, que nos hace verdaderamente conscientes de este misterio de nuestro yo, es: ¿qué es lo que sacia verdaderamente el corazón? Si nosotros usamos este criterio, estamos en la pista para poder encontrar aquello que verdaderamente corresponde. Si no, ¿qué nos sucede? Si no usamos este criterio, ¿qué es lo que nos pasa? Sucumbimos a la confusión: es como si todo fuera igual, como si cualquier cosa correspondiera del

mismo modo. ¿Por qué tantas veces estamos confusos? Porque no usando el criterio, el detector que el Misterio ha puesto en nuestra propia naturaleza para descubrir cuándo es verdad y cuándo no, caemos en la confusión. Y esto, ¿a qué nos lleva? A veces, como nos sentimos engañados porque la realidad nos promete algo que después no cumple, poco a poco nos desinteresamos y dudamos de que exista algo que verdaderamente pueda cumplir todas las exigencias del corazón. Por eso es tan fácil llegar a ser escépticos. Yo os desafío: pensemos a cuántas personas adultas conocemos que no sean escépticas, que cuando ven a sus hijos con todas las exigencias vivas, dicen: «Bueno, la vida te pondrá en tu sitio», esperando el momento en que uno renuncie a todas las exigencias que tiene.

Es aquí donde uno se da cuenta de que todos los intentos que hacemos no consiguen darnos aquello que deseamos (y cada uno de nosotros lo puede percibir en sí mismo). Es como si la primera cuestión de la vida fuera darnos cuenta que el Misterio nos ha hecho con una desproporción tan grande, con un deseo tan inmenso, con un deseo de infinito, que, como decía otro literato italiano, Cesare Pavese, «lo que buscamos en los placeres [hasta en los placeres], es el infinito y nadie renunciaría a la esperanza de conseguir esta infinitud”. La religiosidad coincide con este deseo: no es para los que no tienen otra cosa que hacer, no es para los sentimentales, no es para los píos. La religiosidad coincide con el máximo de la expresión humana. ¡Qué degradación de la religiosidad a sentimiento y a irracional o a fundamentalismo contra la exigencia de la razón! Esto sucede por haber reducido la religiosidad a lo que tantas veces la vemos reducida. Pero ésta es solo una caricatura, ésta no es la religiosidad, la religiosidad coincide con la exigencia más profunda de plenitud del yo de cada uno de nosotros; por eso coincide con su naturaleza racional, con esta exigencia exhaustiva, sin fin, de la razón humana.

Pero, a veces, cuando los hombres con nuestra fragilidad no lo encontramos y decaemos, decaemos en la confusión, nos viene el grito, el grito que trascurre, que atraviesa toda la historia humana desde los paganos. « ¡Zeus mándanos un cambio!», decían los paganos, porque si no lo mandas tú, nosotros no podemos encontrarlo. O cuando Platón decía: si tú no nos mandas algo para poder atravesar el piélago (porque ponía el ejemplo de la vida como atravesar un lago), si tú no nos mandas algo nosotros, ¿qué podemos hacer? Pues con los instrumentos que tenemos, con lo que encontramos en la vida, intentamos vivir lo mejor posible. Pero, ¡cómo nos gustaría que no corriéramos riesgos, poder

hacer la travesía de la vida en una nave segura y cierta, o sea, la revelación de Dios! ¡Cinco siglos antes de Cristo! ¿Por qué? Porque está en el corazón de la exigencia humana que cuanto más provoca la realidad el yo, cuanto más intensamente vive el hombre, más viene de lo más profundo del ser el grito: «¡Misterio danos una palabra clara!».

2. Cristo aclara el sentido religioso

Y esto es lo que Cristo ha venido a hacer. Es Cristo quien nos aclara el sentido religioso, la exigencia para la que estamos hechos. Y lo descubrimos en una experiencia sencillísima: los primeros que encontraron a Jesús, Juan y Andrés, fueron aquel día (se habrían levantado aquel día como tantos de nosotros hoy) a escuchar a Juan Bautista. Imaginaos dos pescadores, por tanto ignorantes (porque en aquel tiempo solo sabía quién estudiaba la ley), gente del pueblo, sencilla, que llega allí a escuchar al profeta y oye decir esa frase misteriosa para ellos: “Mirad, éste es el Cordero de Dios” y ven que un hombre empieza a caminar y no pueden evitar el deseo de ir detrás de Él. Y le preguntan: “¿Dónde vives?”. Jesús les dice: “Venid y ved”, y se quedaron con el todo el día. Nosotros podemos imaginarnos a estos dos, nos podemos identificar fácilmente con aquellos que estaban allí sentados, que miraban a aquel hombre decir cosas que jamás habían oído y, sin embargo, tan cercanas, tan coherentes, tan evocadoras. Ellos no comprendían. Estaban simplemente aferrados por las palabras que salían de su boca, como arrastrados, trastornados por ese hablar: se quedaban mirándole asombrados de cómo hablaba.

Don Giussani describe cómo, a medida que su mirada atónita y admirada penetraba aquel hombre, ellos percibían que cambiaban dentro, que cambiaba su propio yo; y cuando vuelven a su casa, lo hacen en silencio. Nunca habían hecho el camino tan en silencio: como cuando nos sucede algo grande en la vida, como cuando uno le pasa algo tan absolutamente excepcional que se queda sin palabras, van allí en silencio, porque estaban todos ellos invadidos por aquella presencia excepcional que habían encontrado. Imaginaos cuántas presencias habrían encontrado estos dos, pero solo aquel hombre les había aferrado, les había captado toda la atención y todo el afecto. Y cuando llega a su casa, Andrés abraza a su mujer; y su mujer se da cuenta, se da cuenta y dice: pero, ¿qué te pasa? Como a nosotros, cuando nos ha pasado algo grande en la vida y llegamos a casa o llegamos a ver a un amigo y nos dice: pero, ¿qué te ha pasado? Como la mujer de Andrés. Era Andrés, sí, era él,

Andrés, pero era más él mismo; era él, pero era distinto. Como si fuera todo lo que él no había conseguido realizar con todos sus esfuerzos para ser feliz; como cuando uno se enamora: todos los esfuerzos que uno ha hecho para ser feliz no le dan ni siquiera un instante de la plenitud que le da la otra persona. El haberla encontrado o el haberlo encontrado. Ésta solo es una pálida analogía de lo que sucede en la vida cuando uno encuentra a Cristo, porque Cristo ha usado el mismo método, el método más adecuado a nosotros, que es ponernos delante su presencia. Decía antes el Padre Iñigo: “No unas palabras, no una doctrina, no unas reglas”. Los conceptos se han hecho carne y sangre. Es una persona, es una persona que nos fascina de tal forma que nos hace ser nosotros mismos en un modo y con una plenitud que no habíamos alcanzado con todos nuestros esfuerzos. ¿A quién le interesa esto? Solo a quien quiera ser feliz. ¿Hay algo que sea más razonable en la vida que esto? Cuando me dicen que la fe cristiana no es razonable es porque no saben qué es. Pero, ¿hay algo más razonable que el que quiera ser feliz encuentre algo así que corresponde como ninguna otra cosa? ¿Es razonable adherirse?

Por eso el objeto de lo que buscamos, del sentido religioso, de esta exigencia que sentimos dentro es el Misterio insondable. Por tanto, que el hombre razone sobre ello de modo que llegue a tener mil pensamientos distintos es comprensible: cada uno se hace una idea. Como el misterio es desconocido, cada uno de nosotros nos hacemos una idea de cómo debe ser este Misterio. Sin embargo, la verdad es una, solo que el hombre no la puede alcanzar. Entonces el Misterio se hizo hombre, se encarnó en un hombre que se movía con las piernas, que comía con la boca, que lloraba, que murió y resucitó: éste es el verdadero objeto del sentido religioso, de esta exigencia que tenemos dentro. Por tanto, al descubrir a Cristo como un hecho histórico, se me revela, se me aclara en modo grandioso el sentido religioso de aquello que yo buscaba.

Mario Vitorino, un retórico romano, cuando confesó delante de todos públicamente su conversión, la sintetizó en una frase: “Cuando conocí a Cristo, me descubrí hombre”. Como podían decir Juan y Andrés: cuando conocí a Cristo mi humanidad alcanzó una plenitud tal que entonces descubrí verdaderamente qué significaba ser hombre, a qué era yo llamado, para qué había sido yo creado con estas exigencias que me correspondían de tal forma.

Hace poco estuve en Dublín y oí el testimonio de otra persona que delante de este encuentro cristiano dijo algo similar, nada más que

muchos siglos después que Mario Vitorino: “Es como si me hubieran devuelto mi propio yo”.

3. Cristo educa el sentido religioso

Cristo viene a darnos nuestro propio yo, a devolvernos nuestro propio yo con una plenitud que nosotros no podíamos imaginar. Por eso, porque es Él el objeto de aquello que buscamos, del sentido religioso, Cristo puede educar constantemente el sentido religioso; precisamente porque lo desvela y lo aclara, también lo puede educar. Nosotros entendemos así el porqué de la encarnación. El objetivo para el que Dios se hizo hombre (lo que hemos celebrado en Navidad) es desvelar y educar al hombre en el sentido religioso, porque el sentido religioso es exactamente el punto de partida que tiene el hombre ante toda la realidad y ante el Misterio que lo hace. Por eso seguir a Cristo es estar en las mejores condiciones para afrontar la realidad y caminar hacia el destino del mejor modo posible, esto es la salvación tal como la entiendo aquí, no en el sentido definitivo del término sino en el sentido que indica la disposición para estar delante de la realidad. Si uno sigue a Cristo está en las mejores condiciones para afrontar el problema de su destino.

En muchas ocasiones, todos lo podemos reconocer en nuestra experiencia, decaen en nosotros estas exigencias vivas y despiertas y entonces nos confundimos. Es mucho más fácil confundirse. Solo cuando tenemos todas las exigencias, todo nuestro sentido religioso, toda nuestra humanidad despierta, podemos no confundirnos. Si no existiera una presencia histórica que como con Juan y Andrés nos despierta constantemente, ¿qué es lo que haríamos? Pues sucumbir a la confusión. No hace falta que ninguno de nosotros lo demuestre. Nosotros tenemos constantemente esta experiencia; por eso, si el cristianismo no es vivido según su naturaleza histórica, de una presencia carnal, a través de una comunidad cristiana, es reducido solo al sentimiento, a una espiritualidad vaga, a algo etéreo, sin la capacidad de despertarnos constantemente el corazón y, por tanto, de salvarnos de esta reducción a la que nosotros normalmente sucumbimos. Esto demuestra la necesidad que tenemos.

¿Cómo podemos ser educados hoy en el sentido religioso? Participando de la vida, de esa realidad donde Cristo sigue siendo contemporáneo: la Iglesia. Porque la función de la Iglesia en el mundo no es otra cosa que la de Cristo: educar al hombre al sentido religioso, es esta pasión.

Diríamos que la función de la Iglesia es esta pasión por el hombre, porque educar el sentido religioso no es más que educar en aquello que tú deseas, es como el aliado más potente que tenemos.

4. Cristo salva el sentido religioso

Pero esto sucede si verdaderamente la Iglesia no reduce el cristianismo a ética, sentimiento o discurso. Y esto demuestra la necesidad de que permanezca el Misterio en la historia. Si Cristo no permanece como contemporáneo y no sigue desafiando al hombre con su presencia histórica, poniendo delante testigos, diciendo: ¡Mira, qué puede ser la vida! ¡Mira, a dónde puede llegar la experiencia humana! ¡Mira, a dónde puede llegar la relación con tu mujer o con tu marido! ¡Mira, qué puede significar el trabajo! ¡Mira, qué puede significar la enfermedad vivida así! ¡Mira! Sin esto, nosotros, pobrecillos, ¿qué podemos hacer? Podemos decaer y vivir todo chatamente, con el encefalograma plano, soportando la realidad, perdiendo el gusto de vivir. ¿Quién podrá liberarnos de esto, de esta decadencia casi inexorable por nuestra fragilidad humana? Solo Cristo, el único que puede salvar el sentido religioso.

La historia de Israel muestra cómo tantas veces el pueblo de Israel decae, a pesar de todas las obras y de todos los milagros y de todos los hechos que el Misterio había hecho en su historia. Ha decaído, exactamente como nosotros vemos ahora en nuestra historia cristiana. Por eso, la situación histórica en la que nos encontramos en Occidente constituye un verdadero desafío también para el cristianismo (y por lo tanto para la Iglesia), que se ve obligado a mostrar la verdad de su pretensión de responder a las exigencias del hombre. La Iglesia se somete también a las exigencias del corazón del hombre. Si me quiere mostrar algo, lo tiene que mostrar en la capacidad de ser tan distinta que me despierte constantemente. Y es evidente que no servirá cualquier versión del cristianismo para volver a despertar la humanidad del hombre. Muchas veces vamos a la Iglesia y no es que precisamente despertemos: lo que sucede, más bien, es lo contrario. Por eso, si no se despierta, no somos desafiados, provocados por una cosa tan absolutamente bella y correspondiente que me vienen ganas de participar. Ésta es una responsabilidad que tenemos como cristianos. Nosotros vivimos algo tan apasionante que los demás quieren participar al verlo. Yo digo siempre sintéticamente: el cristianismo se comunica por envidia, porque uno ve a otro vivir bien, vivir mejor de lo que yo soy capaz de vivir, y yo quiero eso, no quiero privarme de eso. Pero esto

exige de nosotros que el cristianismo no sea reducido a ética. La autenticidad del cristianismo se ve, se demuestra en la capacidad que tiene de despertar continuamente lo humano, de salvarlo de su decadencia, de impedir que abandone el camino, que se deje derrotar por su incapacidad. Solo un cristianismo que conserva su naturaleza original, sus rasgos inconfundibles de presencia histórica contemporánea, puede estar a la altura de la necesidad real del hombre y ser capaz de salvar el sentido religioso, todo su deseo de felicidad, de plenitud, de verdad, de justicia, de belleza. No se trata de un postulado que haya que aceptar, sino de una novedad humana que hay que sorprender. El anuncio cristiano se somete como se sometió Cristo. "Venid y ved": Él se sometió. Si hay algo que ver, lo veréis. Si no hay nada que ver, aunque yo lo diga y lo infle, no bastará para cautivaros. La Iglesia no puede hacer otra cosa: venid y ved, ved si encontráis algo que os interese más, si queréis ser felices. Por eso no se trata de un postulado, sino de una novedad humana que hay que sorprender. El anuncio cristiano se somete a esta verificación, al tribunal de la experiencia humana, al tribunal de un corazón no reducido para que pueda mostrar toda su verdad. Si en el hombre que acepta pertenecer a Cristo, a través de la experiencia de la Iglesia, sucede lo que él mismo con sus propias fuerzas no es capaz de alcanzar, entonces el cristianismo aparece como algo creíble y su pretensión, verificable, porque Jesús nos dejó un criterio inconfundible. El árbol se conoce por el fruto, la naturaleza del árbol se conoce por el fruto: la naturaleza del cristianismo se conoce por la capacidad de generar un fruto de una humanidad nueva. Tanto es así que San Pablo lo ha sintetizado en una frase: "El que está en Cristo es una criatura nueva. Lo antiguo ha pasado, lo nuevo ha comenzado". Esta criatura nueva es el hombre en el que el sentido religioso, su propia humanidad se revela y se realiza en su plenitud, una plenitud de la razón, del afecto, de la libertad, del deseo, que de otro modo sería imposible.

Decía Iacopone da Todi: "Cristo me atrae por entero, ¡tal es su hermosura!". Esta belleza, como resplandor de la verdad que se manifiesta en el testimonio de la Iglesia, es lo único capaz de volver a despertar el deseo del hombre, rescatarlo de su decaer y de mover tan poderosamente el afecto que hace posible continuamente que se abra la razón, la búsqueda, que no nos conformemos con cualquier cosa, que no nos acostumbremos a algo que no está a la altura de nuestras exigencias y nuestros deseos.

El atractivo de Cristo facilita, hace posible esta apertura de la razón que sería imposible sin Él y de este modo la contemporaneidad de Cristo

permite a la razón ser verdaderamente razón. ¿Quién ha dicho que para ser cristiano hace falta prescindir de la razón? Es lo único que hace falta tener. ¿Por qué? Porque cuanto más excepcional es una presencia, cuanto más bella es, cuanto más me atrae, más provoca en mí todo el dinamismo. Pero, ¿quién es éste? Delante de Jesús era tal la presencia excepcional de su persona que decían: “Pero, ¿quién es éste que hasta el mar y las olas le obedecen? Nunca hemos visto una cosa igual”. Esto no es precisamente dejar la razón a un lado. De hecho, desafía más la razón que ninguna otra cosa. Los discípulos creyeron no porque fueran tontos sino porque ninguna otra cosa les había desafiado tan plenamente. Por eso, pensar que nosotros somos cristianos porque no somos racionales es la estupidez más grande que se pueda oír. Justamente porque hemos visto lo que hemos visto, justamente porque los discípulos han podido ver lo que han visto, pensaron que la única cosa verdaderamente racional, la única cosa verdaderamente libre, la única cosa que correspondía verdaderamente a toda la exigencia era seguir aquel hombre.

Tanto es así que cuando todos se habían ido, después de haber hablado del pan de vida a los discípulos que se habían quedado ahí, Jesús no les ahorra la pregunta, les desafía hasta el final: “¿También vosotros queréis ir?” No se lo ahorra, como a cada uno de nosotros. “¿También vosotros queréis ir?”. Y cada uno de nosotros puede pensar dentro de sí qué razones tiene para quedarse, para ser cristiano hoy. ¿Qué es lo que hace Jesús? A los discípulos que están con Él no les dice: “Bueno, no me dejéis solo, por favor, no os vayáis también vosotros”. No les pide por caridad que se queden para no dejarle solo. No le importa nada quedarse solo. Desafía su razón y su libertad como nunca: “¿También vosotros queréis ir?”. Y les fuerza a sacar de sus entrañas toda la experiencia que han vivido con Él para decir: “Pero, ¿dónde vamos a ir después de lo que hemos visto estando contigo?”. ¿Se quedaron porque no usaron la razón o se quedaron porque la usaron?

Cuando alguien dice que ser cristiano no es razonable es que no se sabe de qué tipo de fe estamos hablando. Se aplica la fe cristiana a algo que no tiene nada que ver con la fe. Porque la fe cristiana parte de una presencia histórica: Dios se ha hecho carne. Y nosotros lo sabemos porque nos hemos encontrado con algo que es imposible, absolutamente imposible de realizar para el hombre. Y por eso nosotros pensamos que para uno que quiere ser verdaderamente feliz la cosa más razonable es seguir aquello que verdaderamente le hace feliz y le abre toda la razón y toda su libertad. Sin embargo, si no hacemos experiencia de la

contemporaneidad de Cristo, ¿qué es lo que nos pasa? Que volvemos a la situación precedente al encuentro cristiano y, aunque seguimos hablando de Cristo y usando todas las palabras cristianas, las reducimos y nos reducimos a una de las muchas variantes de la religiosidad humana: el tentativo que cada uno hace por responder; y entonces de nuevo todo se confunde.

Para el hombre moderno la fe cristiana no es, generalmente, más que un aspecto de la religiosidad, un tipo de sentimiento; esto es a lo que se ha reducido la fe: a un tipo de sentimiento con el que vivir la inquieta búsqueda de su origen y su destino, lo que es precisamente el elemento más sugerente de toda la religión. La conciencia moderna se agita para arrancar del hombre la hipótesis de la fe cristiana de que el misterio ha entrado en la historia. Y esta confusión entre fe y religiosidad penetra por desgracia también en la mentalidad del pueblo cristiano como vemos a nuestro alrededor y tantas veces en nosotros mismos.

Pero existe una diferencia radical entre la dinámica de la fe y la dinámica del sentido religioso. La fe cristiana es un acto de la razón movida por la excepcionalidad de una presencia, como en el caso de los discípulos. Y mientras exista, el cristianismo será esto y ninguna otra cosa podrá confundirlo. Mientras exista un testigo que viva esto, desafiará. Esto es lo que ningún poder de este mundo puede evitar. El poder se enfada porque quiere reducir los deseos del hombre, pero hay algo (lo siento mucho por todos los poderes de este mundo y todas las sectas) que no puede evitar, que es la belleza de las montañas o la belleza del mar o la belleza de un cielo lleno de estrellas, que vuelven a despertar en el hombre todo su dinamismo humano y religioso. Es imposible. ¿Podrías imaginar una situación tan catastrófica en la que uno no se sorprendiera delante de la belleza, que uno no deseara la verdad o no se sintiera verdaderamente conmovido delante de un gesto absolutamente gratuito o delante de un panorama espectacular? ¿Podría ser posible esto? Habría que cancelar al hombre. Podemos estar en las catacumbas o que nos metan en la cárcel. Pero no podrán evitar esto, no podrán evitar que resurja constantemente el hombre delante de esta belleza.

Por eso, ¡qué desafío presenta para la mentalidad moderna esta hipótesis de la fe cristiana! Que el Misterio ha entrado en la historia para evitar que nosotros decaigamos y renunciemos a lo que somos, a nuestro deseo de felicidad y de plenitud. Sin el reconocimiento del Misterio presente, del Misterio palpable, como lo tocaron Juan y Andrés o los discípulos, sin la presencia de Cristo en la vida de hombres y mujeres

en la Iglesia, la noche avanza, estamos en la oscuridad, la confusión crece y, al nivel de la libertad, la rebelión prospera y la desilusión llega a tal punto que es como si no se esperara ya nada y se vive sin desear nada, escépticos, salvo la respuesta furtiva a una breve exigencia que jamás podrá corresponder a toda la exigencia del corazón. Por eso, sin el reconocimiento de la contemporaneidad de Cristo, lo que decae es la verdadera humanidad, el hombre que somos cada uno de nosotros. Esto proporciona a cada uno el criterio para verificar su camino de fe: la exaltación de su humanidad, es decir, de su razón, de su libertad, de su afecto, de su sensibilidad, de su deseo de vivir en plenitud. Si la experiencia cristiana exalta lo humano en todos sus aspectos, es el signo más potente de la verdad del cristianismo. Porque Cristo manifiesta su verdad en la exaltación de lo humano. La salvación no es otra cosa que vivir ahora este anticipo de vida eterna, de felicidad plena. Nosotros empezamos ya a gustarla aquí, y por eso, solo porque la gustamos aquí, la esperamos para siempre. Porque Él la hace posible en medio de la realidad, en medio de la confusión y en medio de las tinieblas, tiene tanto poder como para dárnosla para siempre. Muchas gracias.

(Conferencia dada en la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, 20 de enero de 2011).

Estudios

La visión económica de Juan Pablo II

Luca Sandonà³

En un artículo expresamente realizado por este número de *Koinonía*, un experto de doctrina social de la Iglesia nos introduce a la comprensión de los aspectos más originales del pensamiento social del Beato Juan Pablo II.

Introducción

La doctrina social de la Iglesia es parte constitutiva del Magisterio Pontificio desde el inicio de la historia del Cristianismo. A partir de las cartas de Pedro y en todos los documentos de sus sucesores están contenidos, más o menos explícitamente, unos principios morales que tienden a orientar la acción social de los cristianos. Con el Papa León XIII se registra por primera vez la emanación de una encíclica dedicada específicamente a este tema. En la *Rerum Novarum* (1891) se expresan, en efecto, unas dudas relevantes acerca de la doctrina y de la teoría económica liberal y se mueve una crítica radical a la perspectiva político-económica de matriz socialista. Este acercamiento, fundamentado epistemológicamente en la filosofía tomista, será mantenido y enriquecido por el Papa Pio XI en la *Quadragesimo anno* (1931), por el Papa Juan XXIII en la *Pacem in terris* (1961), en la *Mater et magistra* (1963) y, por último, será utilizado por el Papa Pablo VI en la *Populorum progressio* (1967) dentro del esquema del personalismo comunitario delineado por Emanuel Mounier y Jacques Maritain.

La elección al solio Pontificio de Karol Wojtyła representará una novedad significativa para la doctrina social de la Iglesia. Después de casi cuatro siglos de sucesión italiana se elige un Papa extranjero y, además, proveniente de un estado eslavo que pertenecía al sistema soviético. Esta característica étnica no es más que uno de los elementos que caracterizan el perfil humano de Juan Pablo II. Su temperamento y su personalidad le confieren un *carisma* que impacta incluso a los no creyentes. Juan Pablo II es el Papa capaz de transmitir de manera

Luca Sandonà es Investigador del Departamento de Ciencias Económicas de la Universidad de Verona (Italia)

³ Agradezco al Profesor Giovanni Tondini de la Università degli Studi de Verona por sus útiles sugerencias.

persuasiva el mensaje evangélico a las jóvenes generaciones; de confrontarse constructivamente con los responsables políticos de las diversas naciones para la promoción de un desarrollo humano integral; de colaborar para una convivencia pacífica, junto con los líderes de las otras religiones sin caer en el sincretismo; de valorar los nuevos movimientos eclesiales disciplinando su rol al interior de la estructura institucional de la Iglesia. Sin embargo, por lo que nos atañe, Juan Pablo II es ante todo un intelectual *originalísimo*. Por esta razón vamos a recorrer las etapas fundamentales de su carrera académica y a intentar enunciar los nudos decisivos de sus teorizaciones. Esperamos que de este modo el lector pueda captar la novedad del magisterio social del Papa Wojtyla y, al mismo tiempo, individuar la absoluta continuidad con sus predecesores. Así lograríamos alejarnos de los intentos tendenciosos de algunos estudiosos que quieren encasillar la evolución de la doctrina social de Iglesia según categorías políticas de derecha o de izquierda extrapolando frases singulares del contexto general de los documentos (Finn, 1999).

El pensamiento filosófico y teológico original de Karol Wojtyla

La historia personal de Juan Pablo II está marcada por múltiples eventos. Nace en 1920 en Wadowice, un pueblo a pocos kilómetros de Cracovia, de un padre oficial del ejército y de una madre dedicada al cuidado de la casa y a la educación genuina de los hijos. La muerte de la madre y del hermano médico, que se contagió visitando algunos pacientes, marcaron en profundidad la vida del joven Karol. Desde los estudios en el Liceo clásico demuestra excelentes capacidades intelectuales que lo llevan a inscribirse en la facultad de filosofía, con especialidad en filología polaca, de la Universidad Jagellónica de Cracovia. En el mismo periodo se inscribe a un círculo teatral, inaugurando una brillante actividad como actor y como dramaturgo. En 1941, Wojtyla pierde a su padre y es contratado como obrero en la empresa química Solvay en Zakrzówek. En este ambiente madura su vocación sacerdotal que lo conduce al seminario clandestino de Cracovia. Empieza de esta manera a frecuentar los cursos de teología y a vivir protegido en el palacio del arzobispado. En aquel mismo periodo la Armada Roja consigue el control de Polonia dando inicio a una larga y oscura fase de socialismo real.

En noviembre de 1946 Wojtyla es enviado por su obispo a Roma para perfeccionar los estudios mediante el conseguimiento de la licencia y del doctorado en teología. Será en la Universidad "San Tommaso-Angelicum" que Wojtyla elaborará su pensamiento filosófico y teológico original. El joven sacerdote polaco desarrolla una singular síntesis entre la visión escolástica y la fenomenología (Buttiglione, 1982; Weigel, 1998). Tanto es así, que en su tesis doctoral de 1948 titulada *La doctrina de la*

fe en San Juan de la Cruz, y dirigida por el padre Reginald Garrigou-Lagrange O.P., fiel exponente del pensamiento tomista, emerge una seria consideración de las perspectivas teoréticas de Edmund Husserl, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand y Edith Stein. Como profesor de ética en la Universidad Católica de Lublin, Wojtyla profundiza sus intuiciones valorando los aspectos de la fenomenología inherentes a la manifestación de la verdad bajo la forma de encuentro en el seno del dinámico proceso evolutivo de la realidad y dejando a un lado los aspectos ligados a una concepción ética relativista o, al contrario, neokantiana. Nombrado obispo de Cracovia en 1958, no abandona la actividad científica y en 1960 escribe *Amor y responsabilidad*. En este volumen desarrolla una teología del amor conyugal sobre la base de la unidad constitutiva de alma y cuerpo del esposo y de la esposa. Llamado a Roma para el Concilio Vaticano II, tiene un papel activo en la asamblea de los padres conciliares, sobre todo en la redacción del célebre documento *Gaudium et spes*. Después de haber regresado a Polonia, publica en 1972 *A las fuentes de la renovación*, en la cual interpreta los cambios traídos por el evento conciliar según una hermenéutica de *unidad y continuidad* con el patrimonio doctrinal y pastoral de la historia de la Iglesia.

Nombrado cardenal en 1967 por Pablo VI, Wojtyla se distingue por una resistencia tenaz hacia el régimen comunista polaco que quería reducir la Iglesia al silencio cultural. En este contexto publica *Persona y acto* (1969), una obra capaz de reivindicar eficazmente la dignidad irreductible e inalienable de toda persona humana frente a cualquier sistema filosófico, político y económico. Wojtyla piensa que el comportamiento humano es la modalidad concreta por la cual cada uno expresa la propia esencia última. Por lo tanto, desde el acto se puede remontar a la consistencia ontológica del actor. Por ejemplo, con su manera de mirar, de tocar y de hablar, un individuo comunica a los demás el propio yo. En este sentido el mensaje cristiano es transmitido por unos testigos y la presencia de Cristo es real en cuanto se puede encontrar experimentalmente en el presente de la vida de todos precisamente bajo la forma de un encuentro. Esta interesante perspectiva constituye el eje de las reflexiones que Wojtyla desarrolla en el congreso promovido en 1974 por el cardenal Giuseppe Siri en Genua para celebrar el séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino y de los ejercicios espirituales que es llamado a predicar al Santo Padre Pablo VI y a la Curia Romana en ocasión de la Cuaresma de 1976. Por otra parte, esta perspectiva teológica, basada principalmente en las categorías conceptuales de 'persona', 'acontecimiento' y 'experiencia', estaba siendo desarrollada a partir de 1972 en la revista internacional

“Communio” de Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Angelo Scola, Christoph Schönborn y Joseph Ratzinger. Este último será nombrado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en noviembre de 1981, solo dos años después de la elección de Juan Pablo II, al cual sucederá como papa en 2005.

El trabajo como lugar de santificación personal

La concepción del trabajo constituye el punto discriminante entre la economía ortodoxa y el pensamiento social cristiano. La primera considera el trabajo en términos microeconómicos según una lógica de *trade-off* entre horas gastadas en la fatiga del trabajo y horas dedicadas al tiempo libre y, en términos macroeconómicos, según una lógica de encuentro entre demanda y oferta de trabajo para una determinada figura profesional. Desde el punto de vista del contenido, el trabajo es concebido como un peso que hay que soportar para hacer posible el consumo.

Por otra parte, la Iglesia afirma desde siempre la primacía del trabajo sobre el capital. En base a esta convicción León XII enfatizó la urgencia de garantizar condiciones de vida dignas a los trabajadores en el contexto de la revolución industrial. La introducción de poderosas máquinas tecnológicas en la realización de procesos productivos, en efecto, había aumentado vertiginosamente la productividad de las empresas y tendía a asimilar a los obreros con unos autómatas que llevaban a cabo tareas repetitivas y mecánicas a través de la cadena de montaje.

En el aniversario de los noventa años de la *Rerum novarum*, el Papa Juan Pablo II publica otra encíclica social titulada *Laborem exercens*. En este documento él reafirma la enseñanza de sus predecesores profundizando en los orígenes bíblicos y evangélicos. En las sagradas escrituras el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es encargado de someter la tierra y llamado a multiplicarse. En otras palabras, la vocación del hombre consiste en utilizar los recursos de la creación al fin de conseguir una vida buena para sí, para la propia familia y para la comunidad entera. La centralidad de la persona humana, sin embargo, no significa la promoción de una visión del ser humano como artífice del propio destino, sino más bien como colaborador del Señor. El Dios cristiano, en efecto, es un ser viviente y personal y, en cuanto tal, actúa en el presente, cooperando con los hombres según sus designios misteriosos. Por esta razón, en la prefación del texto Juan Pablo II escribe:

“El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse trabajo; solamente

el hombre es capaz de trabajar, solamente él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. De este modo, el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas; este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza” (*Laborem exercens*, Introducción).

Para Juan Pablo II, pues, la vida humana es *co-existencia* con los demás y con Dios, en una perspectiva de valorización de la dignidad y de la personalidad de todos y de cada uno. Podemos, de este modo, comprender el énfasis puesto por el Papa Wojtyla sobre la dimensión *subjetiva* del trabajo. En la realización de su tarea la persona se vuelve de algún modo “más persona” porque comprende la belleza de la realidad, comprende su funcionamiento y participa *creativamente* en su transformación para el bien propio y ajeno (Wisman, 1998). En el trabajo se tejen relaciones humanas que forjan la *personalidad* de cada uno y lo educan a compartir. En la pertenencia a una comunidad se aprende prácticamente a desarrollar la propia tarea con generosidad y abnegación. En esta perspectiva, Juan Pablo II aprecia la constitución de sindicatos de trabajadores y de formas de participación de los dependientes en los resultados económicos de la empresa. Dado que la posibilidad de asociarse constituye un derecho natural, el papa polaco recomienda a los trabajadores no limitarse a la legítima defensa de sus intereses (reglamentación de las horas de trabajo, del descanso, del salario justo), sino a tratar también de experimentar la belleza de la *comunión* de los bienes.

No enfatiza pues, ni el tipo de trabajo, ni los resultados obtenidos; lo que cuenta es la *mirada* positiva de la persona hacia el trabajo. Por otra parte, Jesús, el hijo de Dios hecho hombre, trabajó como carpintero al lado de su padre hasta los treinta años. Esto nos indica la dignidad absoluta del trabajo *manual* que en la cultura de aquel tiempo era considerado una actividad propia y exclusiva de los pobres y de los esclavos. Según Juan Pablo II, la persona consigue a través del trabajo un cumplimiento verdadero y exhaustivo, a pacto de que se acerque al trabajo con la conciencia de que la realidad es un don de Dios y de que su esfuerzo adquiere significado solo en una óptica de *ofrecimiento* a Dios y, de reflejo, a los otros hombres. En caso contrario, el trabajo se reduce, como sostiene la economía ortodoxa, a un simple instrumento para sobrevivir, adquirir bienes y servicios, perseguir un *status* social y responder a las exigencias materiales del individuo. Sin embargo, esto implicaría una reducción del deseo del cumplimiento total que toda persona cultiva en su corazón. Sería, de todas maneras, algo

insuficiente, porque cada hombre desea, siempre y de cualquier modo, el infinito. Una prueba tangible de esto son el trastorno y la insatisfacción que experimentan los que descuidan los aspectos morales y espirituales de su conducta laboral. Finalmente, Juan Pablo II considera que la incidencia de la tecnología -siempre más preponderante- en la vida social no debe provocar la pérdida de la primacía ontológica de la persona sobre el capital, porque solo el ser humano puede dirigir la economía hacia el *bien común* y solo él es capaz de *ordenar* la multiplicidad de los factores de la realidad según una adecuada jerarquía de valores.

La justicia social como objetivo de la política económica

La encíclica social de Juan Pablo II que, sin duda, ha sido menos estudiada, es la *Sollicitudo rei sociales*, de 1987. Con este documento el papa polaco celebraba el veintésimo aniversario de la promulgación de la encíclica social *Populorum progressio* de Pablo VI. En esta ocasión, Juan Pablo II se detiene, de manera particular, en las *desigualdades* sociales inaceptables entre los países desarrollados y los que están en vías de desarrollo, tratando de sugerir algunos principios de política económica capaces de reequilibrar mayormente la distribución de las riquezas en el mundo y al interior de las mismas naciones. Sin poner en duda el reconocimiento del mérito de cada persona y de pueblos enteros, es necesario promover la adopción de medidas inspiradas por los principios de *solidaridad* y *responsabilidad* derivadas de la naturaleza común de los hombres en cuanto hijos adoptivos del mismo Dios. Por solidaridad, Juan Pablo II no entiende una forma de asistencialismo o “un sentimiento de vaga compasión o de enternecimiento superficial por los males de tantas personas cercanas o lejanas” (38), sino la pasión tenaz y constante por el bien de todos y de cada uno, según sus capacidades y posibilidades. La responsabilidad, en cambio, se considera la condición por el buen ejercicio de la libertad personal. Quien actúa de manera responsable es consciente de los límites éticos y morales hasta los cuales puede llegar y, por consiguiente, tiene en cuenta las repercusiones que sus decisiones pueden provocar en los demás. Ninguna acción puede ser moralmente lícita si implica el uso de medios impropios. Recorrer a la violencia no es casi nunca justificable⁴, mientras es permitido el combate pacífico. El control demográfico no está permitido, mientras es promovida la paternidad responsable con medios naturales.

Juan Pablo II retoma además, con vigor, el principio ético del *destino universal* de los bienes al cual está subordinado el derecho a la *propiedad privada*. En efecto, este último posee un valor ético por la

⁴ Juan Pablo II no rechaza la tesis de la “guerra justa” sostenida por la Iglesia. Pero esta opción está ligada a la presencia de una serie de condiciones bien precisas.

función social que desarrolla, está al servicio del ejercicio del derecho natural a la subsistencia y es útil también para contener los conflictos sociales. En la *Sollicitudo rei socialis* se profundiza el concepto de “desarrollo humano integral”, esbozado por Pablo VI, poniendo en luz que con el adjetivo “integral” se está indicando la multiplicidad de las dimensiones del desarrollo, desde sus aspectos más materiales hasta los más sociales y espirituales (Kraemer, 1998): no existe desarrollo si no es de todo el hombre y de todos los hombres. En esta perspectiva Juan Pablo II exhorta a los cristianos, y a todos los hombres de buena voluntad, para que cultiven una “conciencia viva del valor de los derechos de todos y de cada uno” (33). En términos concretos, se refiere al derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural; al derecho a constituir una familia; al derecho a la justicia conmutativa, distributiva y contributiva; al derecho a participar en la actividad política de la propia comunidad y nación; a los derechos ligados a la vocación trascendente de todos los seres humanos, incluso el derecho a profesar el propio credo religioso; al derecho de expresar la propia identidad también a través de manifestaciones culturales; al derecho a compartir plenamente las ventajas del proceso de desarrollo económico en base al principio de igualdad que deriva de la filiación común en Dios.

Bajo el perfil de la política económica internacional, Juan Pablo II levanta algunas dudas acerca del funcionamiento de ciertos mecanismos comerciales incapaces de aliviar la llaga de la hambruna en los países más pobres. Él toma nota de que una parte del mundo está dominada por una mentalidad *consumista* (Beabout, Echevarria, 2002) y que la otra no tiene la posibilidad de progresar a causa del *gap* de tecnología y de recursos *inmateriales* (capital humano, conocimiento y *know-how*). En el primer caso, se asiste al círculo vicioso que induce a las personas a querer siempre más y que las vuelve paradójicamente siempre menos satisfechas. En el segundo caso, emerge una comprensión del espíritu empresarial de la población local. Juan Pablo II contesta, por lo tanto, al sistema de comercio porque subestima el valor de los productos y de las materias primas provenientes de las naciones en vías de desarrollo; al sistema monetario y financiero porque provoca fluctuaciones excesivas de las tasas de cambio y de interés empeorando la balanza de los pagos e incrementando la deuda internacional a cargo de los países más pobres; a la propiedad del patrimonio de los conocimientos tecnológicos en manos de las naciones más ricas, que lo utilizan al fin de crear una barrera a la entrada de las naciones en vías de desarrollo en el mercado más evolucionado; a las organizaciones internacionales porque toman iniciativas teóricamente a favor de las naciones más pobres, pero, en realidad, para preservar la desigualdad social del *status quo*.

A todo esto, es necesario añadir la situación dramática de la cuestión *ecológica*. La degradación constante del ambiente y el uso de los recursos naturales no renovables a un ritmo siempre más sostenido, imponen la necesidad de repensar el modelo de desarrollo económico, todavía más urgente si se piensa en las necesidades de las generaciones futuras. Sin embargo, Juan Pablo II tiene siempre el cuidado de no reducir el problema del desarrollo a un simple cálculo económico y técnico. A su juicio, es necesario tener presente que el desarrollo tiene que ver sobre todo con los aspectos sociales y espirituales de la vida. De esto consigue que la justicia social constituya un objetivo imprescindible pero insuficiente, porque a cada hombre y a todos los hombres no les puede faltar una mirada *caritativa*. En un contexto histórico en el cual empieza a emerger la interdependencia y la interrelación entre las naciones y los pueblos, Juan Pablo II enfatiza, por lo tanto, la exigencia de difundir capilar y globalmente las virtudes civiles y cristianas.

La libertad personal como instrumento de desarrollo económico responsable

En 1991 Juan Pablo II escribe la encíclica *Centesimus annus* para conmemorar el primer siglo de historia del documento social de León XIII. Se trata de la ocasión para un juicio histórico sobre la lógica de la “guerra fría”, a la luz de los hechos consecuentes a la caída del muro de Berlín en 1989. En efecto, Juan Pablo II analiza lucidamente los errores teóricos y prácticos del socialismo real, cuya naturaleza es, sin duda, antropológica porque está relacionada con el fenómeno del ateísmo y del racionalismo. Sin embargo, sus repercusiones han recaído dramáticamente en el plan social y económico. La visión materialista del ser humano niega la existencia de una vocación de la persona a la *trascendencia*. En cambio, esta característica, junto a la razón y a la inteligencia, es la distintiva del hombre respecto a los otros animales y es el instrumento mediante el cual el hombre puede cumplir el propio deseo de bien. Aunque la justicia social constituya un objetivo prioritario, Juan Pablo II sostiene que la felicidad de la persona está ligada al reconocimiento del amor gratuito de Dios hacia ella. En la relación de la libertad con la *verdad* se juega entonces la realización de cada hombre y de todos los hombres (Buttiglione, 1992).

La pretensión positivista de eliminar la categoría de la verdad del ámbito de la vida personal y social significa, por lo tanto, rechazar la posibilidad del bien, de la belleza y de la bondad ofrecida por la propuesta cristiana. Por esta razón, la libertad política y la libertad económica de las personas deben ser garantizadas siempre pero, al mismo tiempo, ser ejercidas dentro de un marco jurídico y normativo determinado por el respeto a la

ley moral natural. Una democracia política puede ser perfectamente organizada, pero si le faltan valores profundos, se reducirá a un conjunto de procesos formales. La pretensión de una neutralidad ética de la tecnocracia representa una nueva ideología tan ciega que no comprende que los instrumentos operativos dependen de unas *idealidades*. Por otro lado, para Juan Pablo II, la economía de libre mercado resulta probablemente el sistema económico más eficiente y, sin embargo, no puede ser presentada como moralmente justa hasta que no sea afirmada en los hechos la primacía del trabajo sobre el capital. La *justicia social* es, en efecto, la condición para la paz.

En la *Centesimus annus* Juan Pablo II precisa, una vez más, que la doctrina social de la Iglesia está en el ámbito de competencia de la teología moral y que no propone ninguna solución técnica ni simpatiza con ningún modelo social y económico. A su parecer, la libre iniciativa económica, la propiedad privada, el intercambio de equivalentes y la justicia contributiva deben coexistir con la cooperación, la inclusión social y la justicia distributiva. En otras palabras, quien se empeña más y consigue mejores resultados merece un premio mayor; sin embargo, la sociedad, en su totalidad, debe hacerse responsable también de las situaciones de pobreza a través de una redistribución solidaria de los recursos y las personas, individualmente, deben actuar con caridad fraterna hacia los demás. A nivel macroeconómico se sostiene que la economía debe ser subordinada a la política y que la intervención del Estado debe darse según el principio de *subsidiaridad*. A nivel microeconómico se promueve el reconocimiento recíproco entre las personas de su inalienable e irreducible dignidad (O'Boyle, 2005).

Esta teoría puede volverse practicable concretamente si cada uno da honestamente lo mejor de sí en cada cosa que tiene que hacer, con la conciencia de que la propia satisfacción no depende de cuánto recibirá, sino de la relación personal que cultivará con la persona de Cristo resucitado. La *ganancia* no puede representar el fin de la actividad empresarial, sino solo un instrumento para evaluar su buen funcionamiento y garantizar la prosecución en el tiempo. La identificación de la ganancia con el fin último de la iniciativa económica negaría la existencia de asuntos morales *imprescindibles* en el proceso decisonal (Worland, 1996). Por este motivo la propuesta social de la Iglesia no está dirigida exclusivamente a los fieles, sino a todos los hombres de buena voluntad, porque cada persona razonable, independientemente de su etnia, cultura y lengua, puede reconocer en su propia experiencia que la satisfacción de las exigencias materiales no satisface totalmente. Juan Pablo II habla al respecto de “bienes fuera del mercado” o “bienes no comerciables” para referirse a aquel conjunto de emociones,

sentimientos, gratificaciones que derivan de las relaciones interpersonales de trabajo y de la participación activa en la vida social de los cuerpos intermedios.

Retomando el concepto de “estructuras de pecado”, introducido en el punto 36 de la *Sollicitudo rei socialis* para identificar aquellos pecados personales que, difundiéndose y radicándose, condicionan y obstaculizan la conducta según verdad de los demás hombres, Juan Pablo II invita a construir unas estructuras de *santificación* personal y comunitaria. En tal dirección, incentiva la constitución de cuerpos intermedios dotados de una “subjetividad creativa” propia, capaz de acompañar y guiar el crecimiento humano, cultural y cristiano de cada persona. La pregunta acerca de la verdad de lo real brota y se profundiza, sobre todo, en la relación entre *amigos* unidos por una pasión común por la existencia. La práctica del voluntariado, por lo tanto, es estimada y promovida bajo la advertencia de que no se reduzca a un ejercicio de generosidad que termina en sí misma. El papa polaco, además, escribe:

“La primera estructura fundamental a favor de la «ecología humana» es *la familia*, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona. Se entiende aquí la familia fundada en el matrimonio, en el que el don recíproco de sí por parte del hombre y de la mujer crea un ambiente de vida en el cual el niño puede nacer y desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse para afrontar su destino único e irrepetible. En cambio, sucede con frecuencia que el hombre se siente desanimado a realizar las condiciones auténticas de la reproducción humana y se ve inducido a considerar la propia vida y a sí mismo como un conjunto de sensaciones que hay que experimentar más bien que como una obra a realizar. De aquí nace una falta de libertad que le hace renunciar al compromiso de vincularse de manera estable con otra persona y engendrar hijos, o bien le mueve a considerar a éstos como una de tantas «cosas» que es posible tener o no tener, según los propios gustos, y que se presentan como otras opciones. Hay que volver a considerar la familia como el *santuario de la vida*” (*Centesimus annus*, 39).

La familia y, por analogía, los cuerpos intermedios, se revelan decisivos para ayudar a las personas a enfrentarse a los desafíos cotidianos según aquella *cultura* de la vida que el economicismo y el utilitarismo rechazan *a priori*. Sobre la base de estas constataciones, Juan Pablo II exhorta a la *sociedad civil* a jugar un rol como protagonista en el mundo político y económico. Su apoyo a las diversas formas de cooperación entre productores, consumidores, trabajadores, profesionales y educadores

tiene su fundamento en la constatación que solo en la práctica de la *comunión* la persona aprende a concebirse y a hacer experiencia de la propia naturaleza de “yo en relación”.

Conclusiones

Con estos breves análisis de las encíclicas sociales de Juan Pablo II hemos podido comprender su logrado intento de extender el depósito de las enseñanzas de la Tradición apostólica, declinándolo en las formas más oportunas, de acuerdo con el nuevo contexto histórico en que se encuentra a actuar. La *originalidad* de su contribución a la doctrina social de la Iglesia está, a mi juicio, en su gran capacidad de evidenciar los aspectos peculiares del mensaje social que se derivan de los textos bíblicos y evangélicos, y en el desarrollo de los principios éticos enucleados por sus predecesores. El ejemplo más clamoroso es, sin duda, el énfasis que Juan Pablo II ha puesto en la dimensión *subjetiva* del trabajo humano. Mientras León XIII y los papas siguientes insistieron en la necesidad de proveer condiciones de trabajo decentes para los obreros, Juan Pablo II valora también el *acto* mismo de trabajar. Esta atención a la dinámica del actuar está en relación con la apertura del joven filósofo y teólogo Karol Wojtyla hacia algunos aspectos de la fenomenología. Para Wojtyla, el encuentro con la verdad en un acontecimiento real puede acontecer en cualquier momento de la vida, incluso en el trabajo. En esta perspectiva, Juan Pablo II no propone una alternativa a la metodología y a la praxis “estáticas” del tomismo, que se basaban en el análisis razonable de las causas que mueven lo real, sino que trata de *enriquecerlas e integrarlas* de alguna manera al esfuerzo de buscar la verdad de la vida económica y social de la persona individual, de los distintos pueblos y de la entera familia humana.

Los que pintan la enseñanza económico-social de Juan Pablo II como una ruptura con el pasado de la Tradición de la Iglesia, cometen el mismo error de los que interpretan el Concilio Vaticano II como un evento de cambio radical de la posición de la Iglesia en materia doctrinal, pastoral y litúrgica. En ambos casos existen indiscutibles y, a veces, relevantes innovaciones formales, finalizadas a la transmisión más eficaz del mensaje cristiano a los hombres del tiempo presente. Sin embargo, estas innovaciones no llegan a modificar el contenido *sustancial* del mensaje mismo, ni invalidan la bondad de las formas adoptadas anteriormente por la Iglesia (Bryan, 1993). Estas interpretaciones, distorsionadas y superficiales, acontecen mayormente debido a que, en lugar de basarse en el análisis directo de los documentos, se apoyan en reconstrucciones periodísticas engañosas o en una literatura secundaria no confiable. Diversamente, de cualquier otra institución, la autoridad de la Iglesia Católica, desde hace dos mil años, con el paso de un pontífice

a otro, no está sometida a aquel proceso evolutivo denominado por Schumpeter “destrucción creadora”. Bastaría recordar que para la redacción de sus encíclicas sociales Juan Pablo II aprovechó la colaboración del cardenal Pietro Pavan, que había sido también el *ghost-writer* de la *Pacem in terris* y de la *Mater et magistra* de Juan XXIII (Tondini, 1998). En efecto, en el respeto de cualquier otra religión civil y sin caer en ningún sincretismo o pacifismo, el Magisterio afirma desde siempre y de manera ininterrumpida que la verdad de lo real es la persona de Jesucristo resucitado. Para decirlo con la primera línea de la primera encíclica dogmática de Juan Pablo II, solo Él es el “redentor del hombre...el centro del cosmos y de la historia” (*Redemptor hominis*, 1).
(Traducción del italiano al español de Fabrizio Acciaro)

Referencias

- Beabout G.R., Echevarria E.J., (2002), “The Culture of Consumerism: A Catholic and Personalist Critique”, *Journal of Markets and Morality*, 5(2), pp. 339-83.
- Bryan H.J., (1993), “The Social Role of the Church: Leo XIII, Vatican II and John Paul II”, Houck W.O., John W., (eds), *Catholic social thought and the new world order: Building on one hundred years*, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, pp. 29-50.
- Buttiglione R., (1982), *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano: Jaca Book.
- Buttiglione R., (1992), “The Free Economy and the Free Man”, Weigel G., (ed), *A New Wordly Order: John Paul II and Human Freedom. A Centesimus Annus Reader*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Finn D.R., (1999), “The Economic Personalism of John Paul II: Neither Right nor Left”, *Journal of Markets and Morality*, 2 (1), pp. 74-87..
- Kraemer B., (1998), “Principles for Integral Human Development in *Sollicitudo Rei Socialis*”, *International Journal of Social Economics*, 25(11/12), pp. 1727-1738.
- O'Boyle E., (2005), “John Paul II's Vision of the Social Economy”, *International Journal of Social Economics*, 32(6), pp. 520-540.
- Tondini G., (1998), “Man and work according to the social doctrine of the Church, particularly in the thought of John Paul II”, *International Journal of Social Economics*, 25(11/12), pp.1640 –1657.
- Weigel G., (1999), *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, New York: Harper Collins.

Galileo y Belarmino: historia de un cortocircuito entre ciencia y teología

Paolo Ponzio

Un estudio documentado del caso Galileo que presenta con precisión las posiciones teóricas de los protagonistas de este histórico debate y los problemas metodológicos envueltos. Una lectura fuera de los esquemas y de los prejuicios tradicionales que llega a una conclusión sorprendente.

“Se ve clarísimamente que la Luna no es de superficie igual, lisa y tersa, como la mayoría de la gente piensa de ella y de los otros cuerpos celestes; por el contrario, es áspera, desigual y, en suma, se muestra tal que si se quiere plantear un discurso sano, no se puede decir otra cosa sino que está llena de eminencias y cavidades parecidas, aunque mayores, a los montes y los valles esparcidos en la superficie de la tierra”.¹

Paolo Ponzio es profesor de Filosofía de la Universidad de Bari (Italia).

Así comienza uno de los primeros relatos de los descubrimientos de Galileo. En esta carta del 7 de enero 1610, dirigida probablemente no solo a Antonio de Medici (primo del Gran-duque de Toscana Cosme II y diplomático de la corte) sino también al matemático jesuita Christopher Clavius (una de las mentes científicas más iluminadas del final del 1500, gran admirador de aquel joven científico pisano que constantemente lo hacía partícipe de sus conquistas), Galileo traza con rapidez y precisión cuáles son las novedades de una observación realizada utilizando el telescopio: cavidades, montuosidades, tierra y probablemente agua en la superficie lunar y el descubrimientos de los primeros satélites de Júpiter (que él volverá a bautizar con el nombre de “planetas medicos”).

Aquí había materia más que suficiente para derrumbar totalmente la cosmología de la antigüedad y, sobre todo, para poner en peligro aquella cosmología aristotélico-tolemaica en la que se apoyaba el conocimiento del universo hasta entonces conocido. Galileo lo sabe bien y sabe, además, que deberá idear una apropiada estrategia para difundir sus descubrimientos, para asegurarse una cierta celebridad y controlar que semejante difusión fuese adecuadamente entendida dentro del mundo científico de la época. Pero, sobre todo, él sabe bien cuál es el alcance nuevo y revolucionario de sus descubrimientos. Así inicia el relato público que decide titular *Sidereus Nuncius* (*Anuncio astronómico*):

“Cosas grandes, sin duda, en este breve tratado yo propongo a la observación y contemplación de los estudiosos de la

naturaleza. Grandes, sea por la excelencia de la cosas mismas, sea por la novedad jamás oída hasta ahora, sea también por el instrumento por cuyo medio esas cosas mismas se han manifestado a nuestros sentidos”.⁵

Cosas grandes, un gran estupor. Galileo está seguro de la excepcionalidad de sus observaciones, de su carácter de imprevisto, de acontecimiento, tanto que se puede reconocer la naturaleza ineludible de aquello que aconteció en las frías y húmedas noches del invierno paduano. Así escribe en una Carta a Belisario Vinta, secretario de Estado del Granducado de Toscana: “Así, infinitamente, doy gracias a Dios, que se ha complacido en yo fuera el primer observador de una cosa digna de admiración y mantenida oculta por todos los siglos”. Un imprevisto irrumpe en la vida de Galileo, un imprevisto que penetra desde afuera e irradia su experiencia científica. Probablemente, mientras construye su primer telescopio y lo dona al Duque de Venecia, Leonardo Donati, justo hace casi 401 años (el 29 de agosto del 1609), Galileo desconoce todavía del todo lo que dentro de algunos meses acontecerá apuntando hacia el cielo aquel instrumento de su fabricación, gracias al cual se manifestarán a los sentidos las grandes novedades celestes. Desafortunadamente no conocemos el día exacto en que Galileo dirigió su “anteojo” (*telescopio*) hacia el cielo, pero seguramente su conmoción no pudo ser muy diferente de aquella que experimentan, todavía en nuestros días, cuantos no dejan de observar la naturaleza para captar y descubrir nuevos fenómenos, nuevos imprevistos o discontinuidades que irrumpen en la historia del conocimiento humano, porque como dice Teilhard de Chardin:

“La historia del mundo de los vivientes se puede reducir como la elaboración de ojos siempre más perfectos dentro de un cosmos en el cual hay siempre algo más para ver”.⁶

Ojos siempre más perfectos e investigaciones siempre más acuciosas: revisando la muy vasta correspondencia galileana de esos años, tenemos la neta percepción de un trabajo *in fieri*, de un *working progress*, (un trabajo en constante constante) como es propio de quien alcanzada una meta y desea ir más allá. Se trata de lo mismo que, muchos siglos antes, sugería San Agustín cuando escribía que el recorrido del conocimiento no se puede interrumpir nunca:

“Buscamos como buscan aquellos que no han encontrado todavía, y encontramos como encuentran aquellos que todavía deben buscar, porque el hombre cuando ha terminado algo no ha hecho otra cosa sino comenzar”.⁷

⁵ G. Galilei, *Sidereus Nuncius*, in Galilei, *Opere*, vol. III, p. 59.

⁶ Teilhard De Chardin, *Il fenomeno umano*, ed. Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 29-30.

⁷ Agustín de Ippona, *De trinitate*, XI, p. 1

Es esta una actitud que Galileo perseguirá continuamente hasta que su condición de salud se lo permita. Así, desde las observaciones contenidas en el *Sidereus Nuncius* se pasa a la observación de Venus, Mercurio y Saturno. En modo particular en dos cartas, ambas del 30 de diciembre 1610: la primera enviada al matemático Clavius S.J; la segunda la dirige al discípulo y amigo Benedetto Castelli. Galileo habla por primera vez de las fases de Venus y de Mercurio: las fases de Venus observadas de manera distinta, a diferencia de aquellas de Mercurio que, con el telescopio que poseía en aquel momento, no podrían mostrarse con la misma nitidez. Al final de la carta a Castelli Galileo escribe:

“Usted casi me ha provocado risa al decir que con estas aparentes observaciones se podrían convencer a los obstinados, aunque usted no sabe que para convencer a los que son capaces de razón y deseosos de conocer lo verdadero eran suficientes las otras demostraciones, producidas anteriormente; pero para convencer a los obstinados que no se interesan de otra cosa que del vano aplauso del estupidísimo y estultísimo vulgo, no serían siquiera suficientes el testimonio de las mismas estrellas que, bajadas en la tierra, hablaran de sí mismas”.⁸

Frente a aquellos que no utilizan la razón, no serían suficientes las mismas estrellas para confirmar sus presencias y movimientos. Por lo que prosigue el científico:

“Procuramos saber algo para nosotros mismos, quedándonos quietos en esta sola satisfacción; dejando de lado el deseo y la espera que ser apreciados por la opinión popular o de ganar el consenso de los filósofos *in libris*”.⁹

No se pueden quedar neutrales frente a las observaciones de Galileo: de una parte están los obstinados, de la otra quienes son “capaces de razón”. Galileo no tiene duda sobre la validez de sus observaciones y sobre la necesidad de interesar a aquellos que tienen “deseo de alcanzar la verdad”. A los pocos meses Galileo estará en Roma: el 29 de marzo 1611 llega a la capital y al día siguiente se apresura a acercarse al Colegio Romano para encontrar allí a su viejo amigo Christopher Clavius y a los otros jesuitas matemáticos. He aquí el relato que Galileo envía al secretario de Estado, Belisario Vinta:

“Fui donde los padres jesuitas y, mientras estuve largamente con el padre Clavius y con otros dos padres, he encontrado que los dichos padres, habiendo finalmente conocido la verdad de los nuevos planetas mediceos desde hace dos meses, han realizado sobre ellos continuas observaciones y siguen

⁸ Galilei, *Opere*, vol. X, pp. 503-504.

⁹ Galilei, *Opere*, vol. X, p. 504

haciéndolas y las han comparado con las mías y encuentran que corresponden perfectamente”.¹⁰

Entonces, los matemáticos del Colegio Romano no solo poseen un telescopio, sino que ellos mismos han observado lo que Galileo ha descubierto y verificado en sus observaciones. De todos modos, sin ocultar algunas dificultades respecto a la mensurabilidad de las órbitas trazadas por los planetas, Galileo continúa así:

“Los matemáticos tienen dificultad para encontrar los períodos de las revoluciones [...] pero yo tengo mucha esperanza de que pueda encontrarlos y definirlos, y confío en Dios bendito que, así como me ha concedido haber sido el único en descubrir tantas nuevas maravillas de su mano, así también me va a conceder que yo pueda reencontrar el orden absoluto de sus revoluciones”.¹¹

Se trata de la confirmación que Galileo esperaba por encima de cualquier otra: después del reconocimiento claro y lleno de la autoridad de Kepler, la de los matemáticos jesuitas sancionaba aquel consenso científico que Galileo tanto buscaba y deseaba. No solo eso : Galileo muestra con claridad que el fin de sus observaciones es individuar y revelar el orden absoluto de los movimientos de todos los planetas. Durante este primer viaje a Roma, en la primavera del 1611, Galileo tiene la posibilidad de conocer, encontrar e instaurar relaciones con algunas de las más importantes figuras de la época: desde el pontífice Pablo V, que lo admite en audiencia privada, el Duque de Acquasparta, hasta el Príncipe Federico Cesi, que lo invita para que participe como socio fundador de la Academia de los Linceos. Encuentra después, personalmente, diferentes prelados y cardenales de la Curia romana: Maffeo Barberini (quien será el futuro Papa Urbano VIII), Carlo Conti, Piero Dini y Roberto Belarmino. Permítanme detenerme brevemente acerca la relación entre Belarmino y Galileo, que me parece particularmente interesante para el nexo y el desarrollo de la cuestión galileana y, principalmente, detenerme sobre el nexo entre ciencia y teología al inicio de la modernidad. ¿Cuáles son los términos dentro de los cuales debemos colocar tal relación?

1. Aperturas y preclusiones, condicionamientos e influjos: son estos los términos dentro de los cuales es posible enmarcar el cuadro de las relaciones, durante el siglo XVII, entre la teología y las novedades científicas, o más precisamente entre la exégesis bíblica y la realidad natural. En una intervención en la Pontificia Comisión Bíblica, el entonces cardenal J. Ratzinger manifestaba la convicción de que el asunto del

¹⁰ Galilei, *Opere*, vol. XI, p. 79

¹¹ Galilei, *Opere*, vol. XI, pp. 79-80.

nexo entre exégesis, magisterio y eventos naturales ha sido siempre el fruto de una “búsqueda fatigosa”, como demuestra el mismo “caso Galileo”:

“Hasta aquel momento – de hecho – parecía que la visión geocéntrica del mundo estuviera ligada en modo inextricable a cuanto la Biblia había revelado; parecía que quien estaba a favor de la visión heliocéntrica del mundo disgregaba el núcleo de la Revelación. Era necesario revisar a fondo la relación entre la apariencia externa, la verdad y el mismo mensaje del conjunto, y solo lentamente habría sido posible elaborar los criterios que habrían permitido poner en relación correcta entre ellas y la racionalidad científica y el mensaje específico de la Biblia”.¹²

De esta larga y fatigosa búsqueda - cuya tensión nunca podrá considerarse resuelta-, de este largo y lento camino, nos proponemos individuar algunos elementos doctrinarios que desde el inicio han caracterizado el debate desde el interior y el exterior de la teología.

Pero, todavía, antes de penetrar en el examen de algunos aspectos paradigmáticos del pensamiento de Roberto Belarmino, es útil introducir dos premisas esenciales, con el fin de permitir una comprensión más completa de los factores y contextos que han conducido a los desarrollos inesperados y, desde un cierto punto de vista, atípicos.

En primer lugar, es oportuno sacar del medio una extraña y errónea interpretación: de hecho, en general, la gente piensa que la teología *tout court*, y en particular aquella relativa a los siglos XVI y XVII, haya sido siempre favorable a establecer nexos y relaciones con las novedades científicas. Por el contrario, podemos afirmar que, como han evidenciado importantes estudiosos – desde Fabris a Martini, hasta Blackwell a McMullin –¹³ la cuestión del nexo entre la Biblia y la ciencia y, en particular, entre la teología bíblica y el copernicanismo, no ha sido tema expuesto en el debate exegético de los inicios del Seiscientos, y se ha impuesto solo después de las primeras reacciones “académicas” al *Sidereus Nuncius* de Galileo. Y esto en virtud de un motivo muy simple: no le compete al teólogo la tarea de determinar las concepciones cosmológicas del universo, más bien él las supone y las obtiene de aquellos que son los estándares reconocidos y aclarados por la

¹² J. Ratzinger, Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi, in *Atti della Giornata celebrativa per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003, pp. 50-61.

¹³ Cf. Rinaldo Fabris, *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1986, pp. 44; Carlo María Martini, *Gli esegeti del tempo di Galilei*, in *Nel quarto centenario della nascita di Galileo Galilei*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 115-124; Ernan McMullin, *Galileo on Science and Scripture*, in *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. by P. Machamer, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 271-347; Richard Blackwell, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1991.

comunidad filosófico-científica de la época. Este es el motivo por el cual la teología bíblica en aquellos años funda su exégesis a partir de un sistema de referencia cosmológico claro y preciso: el sistema aristotélico-ptolemaico, y no aparece fastidiada por aquellos “ajustes de cálculo” realizados por Copérnico en su *De Revolutionibus*. En efecto, si dirigimos brevemente la mirada a los comentarios de las Sagradas Escrituras publicados en los primeros decenios del siglo XVII, nos damos cuenta de cuáles han sido los límites concretos de los exégetas de ese tiempo, propensos a aceptar más las disposiciones de la mentalidad filosófica corriente que a preguntarse si no resultase mejor intentar una interpretación diferente, que tuviera en cuenta las dificultades de interpretación contenidas en algunos pasajes bíblicos y en el uso del lenguaje ordinario. De todos modos, prescindiendo de algunas excelentes excepciones, (primera entre todas el comentario al *Libro de Job* del español Diego Zúñiga, de 1584) la mayoría de los exégetas de este período se muestran favorables a una interpretación que tiende a confirmar una determinada visión de la realidad natural. Pensamos, por ejemplo, en el Comentario en dos tomos del *Libro de Job*, publicado en 1612 por el jesuita Cosme Magaliano, o a las *Adnotaciones in precipua ad difficiliora Sacrae Scripturae loca* del teólogo belga Willem Hessels van Est, o aún a los *Scolia in Vetus et Novum testamentum* del jesuita español Juan de Mariana del 1619..., pero el listado podría ampliarse fácilmente. En todas estas obras no se presta la mínima atención a las cuestiones levantadas por las nuevas teorías galileanas y a la posibilidad de una explicación diferente; de hecho, ellos se repliegan a las posturas tradicionales.

En segundo lugar, es necesario recordar, en el análisis de las teologías contemporáneas a Galileo, que se trata de teologías post-reformistas, es decir, teologías fuertemente influenciadas por las decisiones asumidas durante el Concilio de Trento y, de modo particular, por los dos decretos de la IV Sección que constituyen un punto de “no retorno” en el camino de reforma de la Iglesia Católica por el hecho de que van a establecer, ya sea por el canon auténtico de los Libros Sagrados, o por los criterios exegeticos ortodoxos, la determinación de consecuencias no secundarias en el método y en la praxis teológica. La tendencia producida por tales decretos ha sido, en efecto, aquella asumida por gran parte de los teólogos: alinearse a las disposiciones conciliares, produciendo inmediatamente que se redimensionase el número de comentarios bíblicos que se publicarían.¹⁴

¹⁴ Cfr. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, rist. an., Graz, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, 1961, vol. 33.

Dentro de ese contexto se mueve la teología del inicio del siglo XVII y, en modo particular, el pensamiento teológico de Roberto Belarmino.

Del famoso jesuita, con posturas controversiales, es necesario recordar principalmente que, en el transcurso de cuarenta años, desde las *Praelectiones Iovanienses* del 1572 hasta la *Explanatio in Psalmos* del 1611, aunque él no desarrolla un verdadero modelo cosmológico, asume una serie de posturas ligadas a los problemas astronómicos, dirigidas a salvaguardar algunos aspectos específicos de la teología católica post-tridentina. La negación de la pluralidad de los cielos (a la que le sigue la inadmisibilidad de una teoría cosmológica inclinada a aceptar la doctrina referida a las esferas de los planetas), la imposibilidad de una distinción material entre atmósfera y cielo astronómico, y la neta oposición a la existencia de tantas esferas, o cuántos son los movimientos que le atribuyen a cada astro, lleva a Belarmino a tomar distancias de algunas de las más importantes doctrinas de la cosmología aristotélica, en virtud de una mayor adhesión a los textos de las Sagradas Escrituras que se basaban en una concepción cosmológica – aquella propia del relato mosaico del *Génesis* – del todo extraña a tales cuestiones filosófico-naturales. La preocupación del jesuita se sitúa, por lo tanto, dentro de una perspectiva que dirige su mirada privilegiada a temáticas de carácter teológico. La lectura del *Génesis* y de otros pasajes de la Escritura, si bien legitiman una escisión entre la cosmología aristotélica y la mosaica, imponía, no obstante y por otro lado, la adhesión al sistema geocéntrico como único sistema compatible con el dictado de las Sagradas Escrituras. Si, entonces, por una parte, es posible sostener fenómenos extraños al planteamiento astronómico aristotélico que conducen a una revisión de la misma filosofía peripatético-tomista, por la otra, su persistente adhesión a una estructura geocéntrica, constituida por un solo cielo delimitado por la única esfera admitida – aquella de las estrellas fijas –, no puede sino conducir a examinar cuáles hayan sido aquellas doctrinas generales de hermenéutica bíblica que han orientado todo su pensamiento teológico y que están formuladas íntegramente en el curso de sus monumentales *Disputationes de controversiis christianae*, publicadas por primera vez entre el 1586 y el 1593. Retomando justamente el decreto conciliar sobre la interpretación bíblica,¹⁵ el jesuita declara que no puede existir en las

15 Cfr. el texto del decreto de la IV Sesión del 8 de abril de 1546 en MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, (cit. nota 3), 22-33. Se vea también en Ivi, vol. 35, 272, lo que León X había ya decretado en el Concilio Provincial de Florencia en 1517, con respecto a la correspondencia en la interpretación con la exégesis de los Santos Doctores de la Iglesia, y lo que estaba establecido en el V Concilio Lateranense, durante la decimoprimera sesión del 19 de diciembre de 1516, con el decreto *Supernae maiestatis*, con el cual se condenaba la interpretación personal de muchos predicadores que distorsionaban de hecho el sentido de la Escrituras, afirmando de haber tenido visiones escatológicas.

escrituras ningún error, no solo por todo lo que directamente se refiere a las cuestiones ligadas a la fe y a las costumbres, sino también por lo que se afirma en general o es común a la Iglesia entera, o se refiere sólo en modo particular a un sólo hombre. Por lo tanto, «en las Sagradas Escrituras – prosigue Belarmino – no sólo las sentencias, sino todas las palabras atañen a la fe. Nosotros creemos que, en efecto, ningún término en la Escritura es superfluo o no usado correctamente».¹⁶ Esta convicción, estrictamente literal, aparece sustentada ya, con mayor fuerza, al inicio de la obra belarminiana. Es verdad que en las Escrituras hay muchas cosas que no se refieren al contenido de la fe y que, entonces, no serían indispensables para la salvación. Pero, de todas formas, es necesario creer también en aquellas cosas no estrictamente conexas a la fe, simplemente porque han sido escritas en el texto sagrado.¹⁷

El método empleado no deja dudas: si es Dios el autor de las Escrituras, entonces cada cosa en la Biblia es verdadera, independientemente de su importancia en el orden de la salvación del hombre. La cuestión decisiva de la verdad de las afirmaciones bíblicas no viene de la función que aquellas tienen dentro del proyecto salvífico divino, sino de la simple pertenencia al dato escritural: el sólo hecho de que algunas cosas, y no otras, estén insertas en la Biblia determina el valor de autenticidad de las mismas.

Esta postura intransigente depende directamente de los criterios exegéticos expuestos por Belarmino en el capítulo tercero del primer Libro de las *Disputationes*: «Est enim Scripturae divinae proprium, quia Deum habet auctorem, ut saepe numero contineat duos sensus, literalem, sive historicum, et spiritualem, sive mysticum».¹⁸ Cada frase de las Sagradas Escrituras – cuyo autor es Dios – posee, entonces, un significado literal o histórico, y espiritual o místico. El significado literal puede ser además de dos tipos, simple o figurado, mientras aquello espiritual puede ser de tres: alegórico, tropológico y anagógico. Con respeto a tal subdivisión no parecen existir sustanciales novedades respecto a los hábitos exegéticos del momento. Y, sin embargo, a Belarmino le apremia observar que las dos modalidades exegéticas, aquella literal y espiritual, se encuentran, ambas, presentes en las Sagradas Escrituras, pero de modo totalmente diferente. Si justamente, «*literalis invenitur in omni sententia*», diversamente «*non invenitur*

¹⁶ Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Venetiis, apud J. Malachinum, 1721, tom. II, *De conciliis et ecclesia*, lib. II, c. 12, p. 43

¹⁷ Cfr. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, (cit. nota 5), tom. I, *De verbo Dei*, lib. I, c. 4, pp. 70-71.

¹⁸ Cfr. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, (cit. nota 5), tom. I, *De verbo Dei*, lib. I, c. 3, pp. 68-69.

spiritualis sensus in omni sententiae Scripturae». Cada texto de las Escrituras es, entonces, siempre interpretable a la luz del significado literal, mientras que no parece existir la misma generalidad por lo que se refiere al *sensus spiritualis*. Se actuaría, por lo tanto, una diferencia de grado no indiferente entre las dos modalidades exegéticas: cada paso de la Biblia podrá ser siempre interpretado a la luz del significado literal, mientras que no siempre será posible admitir un correspondiente significado espiritual. Por lo tanto, concluye Belarmino, «ex solo literali sensu peti debere argumenta efficacia», y esto porque «eum sensum, qui ex verbis immediate colligitur, certum est sensum esse Spiritus sancti». Es cierto, por lo tanto, que el sentido literal es dependiente estrictamente de la revelación del Espíritu Santo y viceversa: la exégesis espiritual no siempre corresponde a la intención y la voluntad reveladora del Espíritu Santo.

Sin embargo, la exégesis literal de los textos bíblicos no está exenta de riesgos, equivocaciones e imprecisiones, inclusive graves. Por ejemplo, un error hermenéutico fundamental puede darse, según Belarmino, cuando se quiere interpretar de modo figurado algo que, de lo contrario, debe entenderse de modo simple, como en el caso de la frase pronunciada por Jesús: 'este es el cuerpo', que ha sido entendida por los reformados, y en particular por Zwinglio, en sentido figurado. En todo caso, todos convergen – católicos y reformados – en la idea de que las Escrituras deben ser comprendidas en el espíritu en el cual han sido escritas, es decir, en cuanto revelaciones auténticas del Espíritu Santo, por lo tanto no deben interpretarse según las propias capacidades intelectivas, sino más bien según la inspiración del Espíritu Santo.

¿Y quién puede discernir el querer del Espíritu? La cuestión es resuelta por el jesuita en perfecta coherencia con los decretos del tridentino, atribuyendo a la Iglesia el rol de juez último en la interpretación bíblica, una Iglesia institucional constituida por el "Pontífice unido con el Concilio de los obispos". Esta determinación de las Escrituras, en cuanto revelación del Espíritu, implica tanto la palabra divina inscrita en la Biblia, como aquella no escrita, es decir, la tradición de la Iglesia. No parece ser suficiente una Escritura sin una tradición que la encarne constantemente. La misma Iglesia Romana, en cuanto autoridad última para otorgar *veracidad* a la revelación divina, no ofrece una auténtica interpretación bíblica sin la garantía de la tradición. Garantía y no auxilio, porque la Iglesia es representante de la misma tradición cristiana. Esto es para Belarmino el motivo principal por el cual la Iglesia no incurre en error, ni siquiera en las materias que no se refieren estrictamente a la fe, representando, de hecho, no una institución fundada por hombres sino por Dios, una institución querida por Dios.

2. Si estos son los presupuestos teológicos del más famoso personaje controversial del siglo XVII debemos ahora preguntarnos cuál ha sido su actitud en relación a las novedades científicas introducidas por los descubrimientos de Galileo.

El 19 abril de 1611, como consecuencia del encuentro privado con el científico pisano, Belarmino pide a los matemáticos del Colegio romano que lo pongan al día acerca de las nuevas observaciones galileanas. Y aquí la carta de Belarmino, que en esos años cubría algunos cargos importantes en diferentes congregaciones de la Curia Romana – desde aquella del Santo Oficio, hasta la del Index (que se encargaba de la censura de los libros en imprenta), hasta aquella del Culto Divino, tanto que sus mismos contemporáneos lo definieron como el “cargador de las Congregaciones romanas”:

“Yo sé que Vuestra Reverencia tiene noticias de las nuevas observaciones celestes de un valiente matemático, gracias a un instrumento llamado cañón o también anteojo, y yo mismo he visto por medio del mismo instrumento algunas cosas maravillosas con respecto a la Luna y a Venus. Pero yo deseo que ustedes me hagan el favor de decir sinceramente su parecer con respecto a las siguientes cosas [...] Esto deseo saber porque he escuchado hablar mucho de ello; y vuestras reverencias, siendo que ejercen la ciencia matemáticas, fácilmente me sabrán decir si estos nuevos descubrimientos son bien fundados o, por el contrario, son aparentes y no verdaderos”.¹⁹

Por lo que emerge de la carta del jesuita no parece existir alguna hostilidad con el científico. Entonces, el móvil de la carta es necesario ubicarlo en las mismas preguntas que el cardenal dirige a sus hermanos, es decir: 1. si realmente fuera posible que exista una multitud de estrellas fijas invisibles a simple vista; 2. si verdaderamente Saturno está compuesto por un conjunto de tres estrellas; 3. si Venus tiene fases como la Luna; 4. si la superficie lunar es áspera y desigual; y 5. si Júpiter tiene realmente cuatro satélites que giran alrededor de él.

También la secuencia de las preguntas no parece ser casual. Y, especialmente, la importancia de plantear, como primera pregunta, el peligro de una confirmación acerca de la real existencia de una multiplicidad de estrellas (o como decía Bruno una “infinitud de mundos”) no puede sino ser, quizás, la referencia a una de las acusaciones más graves dirigidas contra Giordano Bruno. El importante rol que Belarmino

¹⁹ Galilei, *Opere*, vol. XI, p. 87.

desempeñó en el procedimiento contra el hereje dominico, no puede dejar de influir negativamente en cuantos parecen querer volver a proponer, aunque sea en términos netamente diferentes, algunas teorías tan heterodoxas que puedan ser evaluadas como preeminentes en un proceso de herejía. Pero, no obstante esto, si bien deja de lado este influjo negativo ejercido más de diez años después por el fantasma de G. Bruno, el cardenal inquisidor advierte fuertemente el problema de una conciliación entre tales nuevos alcances de la ciencia y los textos de las Escrituras. La respuesta de los matemáticos del Colegio Romano, con la firma de Clavius, Grimmerger, Maelcote y Lembo, fechada 24 de abril, confirma la validez, uno por uno, de todos los descubrimientos publicados en el *Sidereus*. No sólo Belarmino no guarda para sí la carta, sino que parece que, al menos, la reparte dentro de un cerrado grupo de personas, entre las cuales está un estrecho colaborador suyo, Mons. Piero Dini, quien podrá escribirá el 7 de mayo a un correspondiente suyo, diciendo que:

“El señor cardenal Belarmino ha escrito un pedido a los jesuitas en el que les pide información sobre algunos puntos de esta doctrina de Galileo, y los dichos padres han contestado en el mejor modo posible y se ve que son grandes amigos suyos”.²⁰

Entonces, los jesuitas son grandes amigos de Galileo: éste es el juicio que emerge de uno de los más influyentes prelados de la curia romana, amigo personal de Belarmino. Sin embargo, sabemos que, dentro de pocos años, será precisamente el cardenal jesuita quien advertirá a Galileo para que no siga defendiendo ni enseñando la doctrina de Copérnico. ¿Cómo se llega a la condena del copernicanismo en 1616? ¿Cuáles son los factores que entran en juego y que llevarán al decreto de prohibición de la obra de Copérnico?

Hay en realidad, desde estos primeros meses, cierta aversión por parte de algunos filósofos y teólogos, vinculados a las doctrinas cosmológicas de la filosofía aristotélica, respecto de las conclusiones a las que llegaba la nueva astronomía de Galileo. El problema – que históricamente se origina con la carta que Galileo escribió a Castelli en diciembre de 1613, que se recuerda como la primera “carta copernicana”, y que parece una repentina aceleración después de la denuncia al Santo Oficio de Galileo al inicio de 1615 – es el de la conciliación entre verdades científicas (y, de manera especial, los descubrimientos de Galileo) y lo revelado en la Biblia. En efecto, ¿Cómo poder armonizar la doctrina de la inmovilidad del Sol y el movimiento de la Tierra con ciertas afirmaciones de la Sagrada Escritura?

²⁰ Galilei, *Opere*, vol. XI, p. 102.

Preguntas de este tipo, que para el hombre de hoy podrían parecer ingenuas, no lo eran para un estudioso del siglo XVII, para quien la verdad del conocimiento natural necesariamente debía coincidir con lo presentado en las Sagradas Escrituras, en la Biblia. Y, desde este punto de vista, Galileo también pensaba lo mismo: hay una correspondencia exacta entre las dos verdades, porque la naturaleza y Las Escrituras no pueden contradecirse.

“Cuanto a hacer falsas a las Escrituras – escribe en un apunte de 1615 – esto no es y nunca será la intención de los astrónomos católicos como nosotros, de hecho, nuestra opinión es que las Escrituras concuerdan perfectamente con las verdades naturales demostradas”.²¹

En efecto, es una exigencia propia del método de Galileo la de no poner distinciones entre el enfoque científico para las cuestiones naturales y la reflexión teológica sobre la naturaleza: son los dos caminos mediante los que se conoce la realidad – que tienen su origen en el único “Verbo divino”, como dirá en la famosa *Carta copernicana* dirigida a la Señora Cristina di Lorena (Gran Duquesa Madre de Toscana) – y nunca pueden contradecirse, aunque procedan de modalidades diferentes. La Biblia, en efecto, siendo “dictado del Espíritu Santo” necesita ser continuamente interpretada y aclarada, mientras la naturaleza, siendo “cuidadosa ejecutora de las órdenes de Dios”, no exige mayores explicaciones, ya que su curso es inexorable e inmutable.

Por esta razón, Galileo no podía tomar la sugerencia de Roberto Belarmino de presentar el sistema copernicano como una simple hipótesis. En efecto, para este último, la ciencia – especialmente la astronomía – debía moverse solamente en el plano de las hipótesis desde el momento en que para todo efecto natural siempre habría sido posible dar diferentes explicaciones respecto a la que hoy parecería la más adecuada o la mejor. En este sentido, el sistema copernicano también era visto solamente como una simple hipótesis de explicación matemática del universo. En cambio, para Galileo, la ciencia astronómica experimental nos provee el carácter necesario de la misma realidad natural. Efectivamente, el horizonte científico y cultural de la época era sustancialmente unitario y no permitía fragmentaciones.

Sin embargo, analizando con mayor profundidad, este es el mismo error que cometen los teólogos de la época: en efecto, ellos también creían que había una identidad sustancial entre la estructura de la realidad natural y lo que la Biblia decía sobre este punto. Además, no parece que los teólogos tuvieran los criterios epistemológicos para distinguir

²¹ Galilei, *Opere*, vol. V, p. 367.

formalmente las Sagradas Escrituras de su interpretación. Más bien, al contrario, la exigencia contrarreformista de la época había acentuado de modo excesivo la exégesis literal de los textos sagrados.

Parece así que entre científicos, y los filósofos y teólogos se produjera un verdadero corto circuito: por una parte, la teología (y, de modo particular, Belarmino), con la invitación a considerar el sistema copernicano como una hipótesis, afirma la idea de relatividad de las teorías científicas propia de la epistemología contemporánea; por otra parte, la ciencia (y, de modo particular, Galileo) se muestra muy prudente al llamar a que se practique una distinción entre lo que está escrito en la Biblia y el comentario a los mismos pasajes bíblicos. Por lo tanto, se podría decir que en el “caso Galileo” se ha realizado una verdadera inversión de roles: Belarmino tiene toda la razón cuando hace el papel de científico, Galileo cuando hace el papel de teólogo.

En todo caso, Galileo no puede ser considerado un santo (como desearía una cierta apologética cristiana), ni un mártir del libre pensamiento (como desearía una cierta vulgata positivista, aún en boga en algunos círculos humanísticos actuales). Como dice Juan Pablo II, en su discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias del 31 de octubre de 1992:

“En dicha perspectiva, el caso Galileo era el símbolo del supuesto rechazo, por parte de la Iglesia, del progreso científico, o bien del oscurantismo “dogmático” opuesto a la libre búsqueda de la verdad. Este mito ha jugado un rol cultural considerable; esto ha contribuido a fijar la idea en muchos hombres de ciencia y de buena fe, que existe incompatibilidad entre el espíritu de la ciencia, por un lado, y la fe cristiana, por el otro”.²²

Entonces, el rol jugado por Galileo en el clima cultural de la modernidad y, podemos decir, de la post modernidad, ha sido el de alimentar una fractura: fractura que históricamente no puede ser documentada de ninguna manera en el caso de Galileo. Es, como dice el Papa sin darle muchas vueltas a la frase, un mito cultural considerable. Y luego continúa:

“Una incompreensión trágica y recíproca ha sido interpretada como el reflejo de una oposición constitutiva entre ciencia y fe”.²³

Una “incompreensión trágica y recíproca”: aquí Juan Pablo II afirma un hecho indiscutible, ya que por una parte declara como “trágico” (y quisiera resaltar la palabra trágico, que quizás por la prisa no siempre es considerada) el error cometido por los teólogos de aquel tiempo al

²² Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze (31 ottobre 1992) publicado en, Papal Addresses to the Pontifical Academy of Sciences 1917-2002, Città del Vaticano, Pontifical Academy of Sciences, 2003, p. 339.

²³ *Ibidem*.

sostener que el sistema geocéntrico hubiese sido impuesto, en sentido literal, por la Biblia, y por otra parte, subraya cuáles han sido los desafíos de una determinada vulgarización del “caso Galileo”, a quien se le ha querido interpretar como el “reflejo de una oposición constitutiva entre ciencia y fe”, cuando en realidad nunca es posible hablar de oposición ni de separación total, sino de una diversidad de métodos que permiten mostrar aspectos diferentes de una realidad única.

En efecto, el cambio de un paradigma científico conduce inevitablemente a una revisión de todo el sistema de conocimiento, a través de una continua aclaración de tareas, funciones y finalidades propias de cada disciplina: “el uso de la razón – escribe don Luigi Giussani en *El Sentido Religioso* – es una aplicación de la capacidad que tiene el hombre para conocer [...] la cual implica diversos métodos, procedimientos, o procesos, según la clase de objeto: no tiene un método único, es polivalente, rico, ágil y móvil”.²⁴

Juan Pablo II, en 1992, también subrayará la importancia de la “aclaración de todas las disciplinas del conocimiento dentro de una delimitación precisa de su campo de investigación, obligando, de hecho, a que cada ciencia tome “una consciencia más rigurosa de su propia naturaleza”.

Es válido este reconocimiento de que cada ciencia podrá llevarnos a una verdadera salvaguardia de las especializaciones, pero sin olvidar la necesidad de una síntesis de los diversos conocimientos. Paradójicamente, es precisamente llegando al fondo del aporte especializado dado por cada ciencia, cuando se podrá superar el riesgo de una fragmentación del conocimiento, dando lugar a una “integración del conocimiento” que contemple la constitución de una cultura única del hombre y para el hombre.

“Pero si la especialización no está equilibrada por una cuidadosa reflexión para advertir la articulación del conocimiento, es grande el riesgo de llegar a una *cultura fragmentada*, que sería, de hecho, la negación de la verdadera cultura. Ya que esta última no es concebible sin humanismo y sabiduría”.²⁵

(Texto de la conferencia presentada en la PUCPR durante el Simposio “Ciencia y Fe: de Galileo a Hawking”, 28 de octubre de 2010).

²⁴ L. Giussani, *El sentido religioso*, ed. Encuentro, Madrid, 1998, p. 35.

²⁵ Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze (31 ottobre 1992).

Persona y Sociedad

Señor asesino...

Giuseppe Zaffaroni

La carta abierta de un profesor al asesino de una estudiante de su misma universidad. Arrepentimiento y perdón son la única posibilidad que nos queda a todos después de grandes errores, hasta después de una vida totalmente equivocada.

Señor asesino de Adalis Batiz: soy un profesor de la universidad donde ella estudiaba, donde diariamente acuden miles de jóvenes en búsqueda de algo que, a veces, ni ellos saben qué es: una preparación profesional, un título, cierto; pero también una amistad, un amor, un encuentro que ayude a entender el extraño mundo en el que les ha tocado vivir, un encuentro que cambie la vida, que le dé un rumbo, que libere el corazón de aquella soledad que de manera tan aguda y cruel se percibe sólo en ciertos años de la juventud.

Giuseppe Zaffaroni es Director del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia y profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

Miro el rostro de mis estudiantes: interrogantes, curiosidad, preocupaciones, aburrimiento, cansancio, heridas, dolor, mucho dolor que normalmente queda escondido bajo una cortina de pudor y desconfianza; dolor y espera, también espera: de que el día que empieza por fin traiga algo nuevo, algo grande, algo bello...

Miro su foto y pienso en ti. ¿Cuánto te pagaron? ¿Valió la pena? ¿Qué pasa cuando oyes retumbar en tu oído los disparos que apagaron por siempre aquella estupenda sonrisa?

En mis clases enseñé que no existe nada en este mundo que sea más grande, más bello y valioso que un ser humano. Cualquier ser humano: sano o enfermo, viejo o joven, rico o pobre, bello o feo, inteligente o tonto, bueno o malo. “¿También un asesino?”, me preguntan los estudiantes. “Sí, también un asesino”, respondo siempre con firmeza.

No sé quién eres, no conozco tu historia, ni qué te ha llevado a desfigurarse en ti la grandeza y dignidad de tu persona, y por eso la persona de Adalis y la de los otros a los que disparaste con total desprecio de sus vidas.

Sin embargo, bajo toneladas de escombros, tal vez está todavía vivo algo de tu humanidad: ¡no la apagues del todo!

He leído que la mamá de Adalis te ha perdonado. Es un acto humanamente imposible. Pero es tu gran posibilidad, es la posibilidad que nos queda a todos después de grandes errores, hasta después de

una vida totalmente equivocada. Porque eres algo más que la nada a la que te has (o te han) reducido.

Eres algo más grande que el mal enorme que has hecho. Pertenece al Misterio bueno que te ama y te da la vida en este momento (¡aquella vida que le quitaste a Adalis!) ofreciéndote una posibilidad totalmente gratuita e inmerecida: aceptar este perdón, caer de rodillas frente a tus víctimas y tener el valor de entregarte a la justicia. De lo contrario, será tu corazón al que habrás matado definitivamente; y, ya muerto, seguirás sembrando, dolorosamente, sin sentido, frutos de muerte a tu alrededor. ¿Valdrá la pena?

(Artículo publicado en El Nuevo Día, 25 de noviembre de 2010, p. 94)

Amor y violencia

Giuseppe Zaffaroni

Tal vez no bastan los discursos trillados sobre el machismo para explicar el fenómeno de la violencia doméstica. ¿Y si las raíces del problema fueran más profundas? ¿Por qué tan a menudo lo que llamamos amor se convierte en violencia? ¿Por qué enamoramiento y pasión asumen tan fácilmente la máscara trágica del terror y de la muerte?

La Cámara de Representantes ha aprobado el proyecto que pretende enmendar la ley 54 para cobijar las relaciones de adulterio. Se quiere aplicar a casos de violencia no doméstica una ley cuyo título es “Ley para la prevención e intervención con la violencia doméstica”.

Giuseppe Zaffaroni es Director del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia y profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

No es necesario ser un experto en derecho para darse cuenta de que se trata de un absurdo: ¿cómo amparar una acción que destruye la “domus” (casa, hogar, en latín, de donde viene el adjetivo “doméstico”) bajo una ley instituida para protegerla, que busca enfatizar la gravedad de un acto violento cuando se lleve a cabo en aquella realidad que sin amor y fidelidad pierde su razón de ser?

Por eso quisiera llamar la atención al corazón del problema: el fenómeno de la violencia dentro de la familia y de las relaciones afectivas en general. Nos estamos acostumbrando a ver explosiones de violencia en las parejas casadas y no casadas, en las heterosexuales como en las homosexuales, entre novios, ex novios, divorciados o adúlteros. ¿Qué está pasando? ¿Por qué tan a menudo lo que llamamos amor se convierte en violencia? ¿Por qué aquella promesa de felicidad, que es el enamoramiento, asume tan fácilmente la máscara trágica del terror y de la muerte?

No pretendo tener una respuesta exhaustiva, porque indudablemente estas preguntas nos llevan a mirar en las profundidades misteriosas del ser humano donde no hay evidencias solares, sino señales que hay que interpretar y que piden a todos nosotros una observación honesta, profunda y

apasionada. Existen en el mercado de las ideas respuestas ya hechas. La más común es la que recoge también el texto de la Ley 54: “La violencia doméstica es una de las manifestaciones más críticas de los efectos de la inequidad en las relaciones entre hombres y mujeres”. Pero, el machismo y la consiguiente teoría del género para contrarrestarlo, ¿son una explicación suficiente?

Me permito traer una cita sugerente de Benedicto XVI: “La cuestión de la justa relación entre el hombre y la mujer hunde sus raíces en la esencia más profunda del ser humano y solo puede encontrar respuesta a partir de ésta. No puede separarse de la pregunta antigua y siempre nueva del hombre sobre sí mismo: ¿quién soy yo? ¿qué es el hombre?”.

Es decir ¿podremos amar de manera verdadera sin haber por lo menos atisbado el profundo misterio del ser humano? ¿Sin haber tomado conciencia de nuestras auténticas exigencias? ¿Sin haber comprendido los límites inevitables del otro? ¿Sin haber descubierto que no hay ser humano que pueda cumplir aquella promesa de felicidad que ha sido la chispa inicial del amor?

Personalmente no tengo dudas: una relación afectiva no violenta puede acontecer sólo entre personas que han descubierto las dimensiones reales de su propio yo.

Las raíces del problema, por lo tanto, son educativas y culturales. No es cuestión de introducir teorías de “género”, sino de una comprensión más profunda y adecuada del sentido último de nuestra condición humana.

(Artículo publicado en El Nuevo Día, 13 de julio de 2011, p. 70)

Debates

¿Más libres o más esclavos?

Giuseppe Zaffaroni

La discusión acerca del proyecto de Ley del Senado 1568: una buena ocasión para preguntarse a qué puede llevar la legalización del comercio de óvulos y del alquiler de vientre. La reducción del cuerpo humano a objeto de compra-venta avanza disfrazada de humanitarismo y buenas intenciones.

En estos últimos días se ha escrito mucho en contra del P. del S. 1568 presentado por la senadora Lucy Arce. En realidad, ¿qué propone este proyecto?

Giuseppe Zaffaroni es Director del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia y profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

La medida prohíbe cuatro cosas: La compraventa de óvulos y espermatozoides; el alquiler del vientre con fines de lucro; que se procreen niños que no puedan conocer la identidad de su padre y madre biológicos (donantes anónimos); que se procreen hijos con óvulos o espermatozoides de personas muertas.

Los argumentos fundamentales que se usan para oponerse a este proyecto son que limitaría las libertades individuales y sería fruto de una indebida intromisión de la religión en la vida civil.

Asombra la superficialidad con que se está tratando, en este momento, un tema que tiene empeñados a científicos, filósofos y juristas de todo el mundo desde hace veinte años.

El problema de la comercialización del cuerpo humano o de sus partes es un asunto serio. Bien lo saben grupos feministas de Estados Unidos que desde hace tiempo conducen una gran lucha en contra de la explotación del cuerpo de las mujeres (www.handsoffourovaries.com). Es por ello que las legislaciones de Alemania, Austria, Italia, Noruega y Suiza prohíben la donación de óvulos, mientras en el Reino Unido y en los Países Escandinavos, naciones de lo más liberales, no se permiten donaciones anónimas.

No se trata, entonces, de un episodio más del contraste entre fundamentalismo religioso y libertades democráticas laicas. Se trata de saber mirar más allá de un problema particular y

preguntarse a qué puede llevar la legalización del comercio de óvulos y alquiler de vientre.

La medida propuesta intenta poner un freno a la invasión de la lógica del mercado. Quien se opone a esta propuesta debe decir claramente qué quiere: ¿quiere ver a nuestras jóvenes vender cínicamente una parte de su cuerpo por un poco de dinero? ¿Quieren ver extenderse a nivel planetario un mercado legal que haga confluir desde los países más pobres las partes del cuerpo humano que los países más ricos necesitan? ¿Quieren abrir otra página vergonzosa de la explotación de la mujer? Si donar óvulos o alquilar el propio vientre fuera de veras un acto de amor, ¿por qué tanta resistencia frente a una medida que precisamente permite sólo la donación gratuita?

La lógica comercial y capitalista está siempre al acecho para transformar en esclavitud las más bellas promesas de libertad. Tengamos cuidado.

(Artículo publicado en El Nuevo Día, 18 de septiembre de 2010, p. 67)

Foro sobre el Proyecto de Ley del Senado 1568 - 1

Qué propone el Proyecto de Ley 1568

Senadora Lucy Arce Ferrer

Un Proyecto controversial que no llegó a ser discutido en el Senado de Puerto Rico. He aquí qué proponía acerca de la maternidad subrogada, la fecundación post-mortem y el anonimato de los donantes de gametos.

Buenos días a todos los presentes.
Para mí es un placer y un honor haber sido invitada para ofrecer esta charla sobre el P del S 1568.

La Hon. Lucy Arce Ferrer es miembro del Senado de Puerto Rico desde 1996.

Este es un proyecto que por tocar un tema controversial he recibido el apoyo de unos y el rechazo de otros. Espero que con esta información que les proveeré ustedes puedan hacer su propio juicio. Quiero reafirmarme en que los proyectos que radica esta servidora siempre se han hecho pensando en el bienestar del pueblo puertorriqueño y no en intereses particulares.

Comienzo mi presentación aclarando que este es un proyecto por petición. El proyecto es para añadir los nuevos artículos 116 (b) y 118 (a) al Título- Delitos Contra la Persona, Capítulo 1- Delitos Contra la Vida, Sección Cuarta- De la Ingeniería Genética y la Reproducción Asistida a la Ley Num. 149 de 18 de junio de 2004, según enmendada, conocida como "Código Penal del Estado Libre Asociado de Puerto Rico",

El peticionario en esta ocasión es un grupo de médicos interesados en la salud que cuentan con más de 25 años de experiencia y de diferentes especialidades. Estos son: el Dr. Iván Lladó, Dr. Raúl Pérez, Dr. Robert Hunter, Dr. José Riestra y el Dr. Jesús Muñiz. Según la Sección 19.1 del Reglamento del Senado, los Senadores y Senadoras podrán radicar medidas legislativas a petición de cualquier ciudadano, grupo u organización que tenga interés en el asunto. Se hará constar tal solicitud en el encabezamiento del

proyecto o resolución, incluyendo al lado de la firma del Senador o Senadora la frase “Por Petición”.

Los puntos importantes de este proyecto son los siguientes:

1. Nuestro Código Penal posee un capítulo sobre la procreación humana asistida en la actualidad. En ese capítulo se tipifica como delito con penas entre 8 y 15 años de cárcel el usar las técnicas de procreación asistida para: (1) clonar seres humanos, (2) usar gametos, cigotos o embriones para fines distintos a los autorizados por los donantes, (3) mezclar gametos humanos con los de otras especies.
2. El Proyecto de Ley lo que pretende es ampliar ese mismo capítulo existente, para prohibir el uso de estas técnicas para procrear personas en donde la identidad de su padre y madre biológicos se mantengan anónimas.
3. El Proyecto de Ley no prohíbe la maternidad subrogada, lo que prohíbe es que se haga con ánimo de lucro, o sea, el alquiler de vientres.
4. Lo tercero que prohíbe es el procrear hijos de personas muertas.
5. Los bebés procreados tienen que tener un padre y una madre biológicos de identidad conocida al momento del nacimiento. No se debe procrear hijos que no se sabe quiénes son sus padres biológicos. Los riesgos obvios del anonimato de los padres biológicos o sus hermanos biológicos en primera instancia incluye la procreación futura entre hermanos, hijos e hijas.
6. Hoy en día en Puerto Rico se están vendiendo los óvulos bajo el concepto de donación por \$3,500, a nivel mundial se paga hasta \$70 mil ó \$150 mil por comprar un hijo con

padres o madres anónimos, comprando óvulos y alquilando los vientres. Restando los gastos médicos, se estima que la compensación neta para la mujer por el embarazo se acerca a los \$20 mil.

7. En otros estados de los Estados Unidos y países del mundo este procedimiento está prohibido por ley. En Puerto Rico necesitamos regularla.

Estados y Países donde ya se prohíbe o regula esta práctica:

Maryland- la ley prohíbe el pago por los servicios de adopción, la venta y compra de menores y se penaliza el acto con multa y/o cárcel.

Michigan- la ley prohíbe los contratos de maternidad subrogada e impone penas de hasta \$50,000 en multas y hasta 5 años de cárcel para cualquiera que entre en este tipo de contrato.

Utah- requiere que los padres intencionales estén casados entre sí, que estén genéticamente relacionados con el niño y que el tribunal valide los acuerdos.

Virginia- impone numerosas restricciones, incluyendo la limitación de los acuerdos a “padres intencionales” definidos como “un hombre y una mujer que estén casados el uno con el otro”.

Washington, DC- ambos tipos de acuerdos de maternidad subrogada (la tradicional, donde la madre subrogada es la misma que provee los óvulos o la gestora) están prohibidos. La violación del estatuto es penalizado con multas de hasta \$10,000 y/o hasta un año de cárcel.

Alemania- la legislación alemana prohíbe la Inseminación Artificial post-mortem de forma expresa. En lo que concierne a la maternidad subrogada, la misma es prohibida por la Ley de Protección de Embrión Núm. 745/90 del 13 de diciembre de 1990. En la misma se impone pena de hasta tres años de cárcel o multas por fecundar a una mujer con óvulos de otra, o utilizar la

fecundación artificial para fecundar a una mujer que no sea la que aporta el óvulo.

Francia- según ponderado por el Consejo de Estado Francés, lo que debe primar es el interés del niño. El Consejo se opone a que pueda engendrarse un hijo huérfano de padre, por “el efecto psicológico que pueda tener sobre un niño la ausencia de un padre biológico”. Por la misma razón rechaza que pueda hacerse una transferencia de embriones después de la muerte del padre biológico.

Suecia- la ley sueca rechaza la Inseminación Artificial post-mortem de forma expresa, basándose en la necesidad del niño concebido por Inseminación Artificial de tener acceso a ambos progenitores (y en el caso de la Inseminación Artificial a conocer la identidad de su padre biológico), rechaza además la donación de embriones. Es el único país con legislación sobre la procreación humana asistida que niega el derecho del donante de semen al anonimato.

Suiza- este país se ha destacado por el hecho de que su Constitución aprobada el 1 de enero del 2000, en el artículo 119 se otorga ya una primera protección al embrión y prohíbe todas las formas de maternidad subrogada y de comercialización. Específicamente el Art. 119 titulado “Reproducción asistida por la medicina e ingeniería genética en los seres humanos”, expresa:

1. El ser humano debe estar protegido contra los abusos de la medicina en el campo de la reproducción asistida.
2. La Confederación elaborara la normativa sobre la utilización del patrimonio genético y embrionario humano; de esta manera velará por asegurar la protección de la dignidad humana, de la personalidad y de la familia y se guiará especialmente según los siguientes principios:
 - a. se prohíbe toda forma de clonación y toda intervención dentro del patrimonio genético de las células reproductoras y de los embriones;

- b. se prohíbe la donación de embriones, así como todas las formas de maternidad de sustitución;
- c. el comercio con material germinal humano o con productos resultantes de embriones, está prohibido;
- d. toda persona tiene acceso a los datos concernientes a su ascendencia.

Cabe señalar que esta información es provista por la ponencia de la Comisión de Derechos Civiles, que establece en la misma apoyar el proyecto porque entienden “que los propuestos delitos tienen como norte la promoción y el avance de la dignidad humana del hombre”. No obstante, hacen el señalamiento que se “debe reconsiderar la gravedad de los delitos y hacerse un estudio que determine la pena justa correspondiente a cada uno, esto para no infringir el Principio de Proporcionalidad”.

¿Qué ha ocurrido con este Proyecto?

Según la hoja de trámite, la última vista pública fue el pasado 29 de septiembre y hasta hoy, 25 de enero del 2011, no hay más vistas pautadas ni se ha recibido ponencia en la Comisión de lo Jurídico Penal que Preside el Hon. José Emilio González.

Ahora lo que están viendo son algunos de los reportajes que se han publicado sobre este proyecto como el del periódico El Nuevo Día “En la mira embarazos polémicos”, en la Revista Familia Moderna, bajo el título de “Proyectos de Ley que impactan a la Familia” y entre estos mencionan el PS 1568 y un caso de famosos como el del cantante Luis Fonsi y la actriz Adamaris López quienes entraron en una batalla durante su proceso de divorcio por el futuro de los óvulos fertilizados y que constituyen los potenciales hijos de estas personalidades de la farándula.

Gracias por su atención.

(Ponencia presentada en la PUCPR durante el Foro: “El negocio de la reproducción asistida, ¿ha congelado la 1568?”, 25 de enero de 2011).

Aspectos biológicos de la reproducción asistida

Alma L. Santiago Cortés

Saber con una cierta precisión cómo se lleva a cabo una fecundación artificial es el primer paso para poder hablar responsablemente del fenómeno de la reproducción asistida y de los problemas éticos que implica.

Alma Santiago es la ex-Directora del Centro de Enseñanza, Investigación y Agrobiotecnología (CEIBA) y Decana del Colegio de Ciencia de la PUCPR.

Desgraciadamente no todo el mundo tiene el don de ser fértil, y esto afecta tanto a hombres como a mujeres. Así que la ciencia, con sus avances, nos brinda ciertas herramientas para ayudarnos en ese deseo de ser padres. Podemos recurrir a métodos naturales que, por lo general, incluyen mejorar el estilo de vida con ejercicios, sana alimentación y suplementos naturales. También es recomendable, para la mujer, conocer su ciclo reproductor, ya que, sabiendo sus días fértiles, aumentan las posibilidades de embarazarse, siempre y cuando lo demás funcione bien. En caso de padecer otras condiciones podemos recurrir a otros métodos, como el tratamiento hormonal. La base principal de dichos tratamientos es promover la ovulación para aumentar la probabilidad de que ocurra la fecundación y, por consiguiente, un embarazo.

Las técnicas de reproducción asistida

Existen tratamientos más costosos y sofisticados, como las técnicas de reproducción asistida. En estas se manipulan los gametos (óvulos y espermatozoides) en un laboratorio para lograr la concepción de una nueva vida. Las principales técnicas de reproducción asistida son:

1. Inseminación Artificial: mediante un procedimiento quirúrgico se colocan los espermatozoides directamente en el útero de la mujer.

Fecundación In-vitro: se unen los espermatozoides y los óvulos fuera del cuerpo de la mujer. Se incuban para permitir que ocurra

2. la fecundación y luego el embrión es transferido al útero para que ocurra la implantación.
3. Micro inyección Espermática: fuera del cuerpo de la mujer se inyecta un solo espermatozoide al óvulo, se incuba para que comience esa nueva vida y se implanta en el útero.

Estos procedimientos incluyen la inducción de la ovulación, que es una súper ovulación controlada mediante tratamiento hormonal inyectable o por la combinación de medicamentos orales e inyectados. Se monitorea el progreso de la maduración de los óvulos utilizando el ultrasonido. Una vez están listos, se remueven los óvulos del ovario y se lleva a cabo el procedimiento de fertilización in-vitro o la inyección intracitoplasmática. Se cultivan los embriones y se almacenan. Es un proceso muy complejo, ya que no se remueven solo uno o dos óvulos, sino que la idea es estimular el sistema para poder recuperar de ocho a quince óvulos ya maduros. Entonces se tratan de fecundar todos estos óvulos. No se le van a implantar todos los óvulos fecundados a una mujer; algunos se implantan, mientras que otros se guardan y se almacenan congelados en tanques de nitrógeno líquido. Técnicamente, en esos tanques hay muchos seres humanos a los que se les congela el desarrollo, y se preservan ahí hasta que se vayan a usar. Este proceso es muy sacrificado para la mujer, ya que tiene que seguir en estricto orden la administración de los medicamentos, con el cumplimiento de horario, además que las mismas hormonas pueden causar efectos incómodos negativos o que el tratamiento no funcione.

El negocio de la fertilización en vitro

La fertilización in-vitro es un proceso costoso que va desde \$10,000 a \$30,000 dólares o más, dependiendo del grado de dificultad para que se logre el embarazo. El proceso conlleva la fecundación e implantación de varios embriones, el congelamiento de otros que sobran y hay la opción de terminar el embarazo múltiple (si ocurriera). Debido a que se introducen varios embriones, la probabilidad de que estos se implanten o se “peguen” al tejido y se logre el embarazo es de un 50%, y hay un 45% de probabilidad de que pueda ocurrir el nacimiento de ese bebé.

Las clínicas de fertilidad ofrecen varios servicios: fertilización in-vitro, inyección intracitoplasmática, congelación y almacenamiento de embriones, “assisted hatching” que es ayudar a que se empiece a desarrollar y pueda ocurrir el desarrollo del embrión para el embarazo; cultivo de blastocitos, diagnóstico genético Pre-implantación. En este último se realizan pruebas genéticas al embrión y los padres pueden decidir si se quedan con el embrión en desarrollo o no.

Desgraciadamente, esto se ha convertido en un negocio. Lo estamos viendo cada vez más en los medios. La verdad es que esos embriones están siendo congelados en tanques de nitrógeno líquido y el descongelamiento y la implantación no son 100% eficientes. Algunos casos terminan en batallas legales, cuando las parejas se separan o divorcian y los embriones permanecen congelados. No se sabe el futuro de esos seres que permanecen en los tanques de nitrógeno líquido: ¿Qué va a suceder con esos embriones?

(Síntesis de la ponencia presentada en la PUCPR durante el Foro: “El negocio de la reproducción asistida, ¿ha congelado la 1568?”, 25 de enero de 2011)

Foro sobre el Proyecto de Ley del Senado 1568 - 3

Reproducción asistida y maternidad subrogada: el punto de vista de la bioética

Elena Lugo

La tendencia, propia de la fecundación artificial, a transformar la procreación natural en *reproducción técnica*. La imposible neutralidad de la ciencia y del derecho frente a las implicaciones éticas de la reproducción asistida. Una propuesta desde la perspectiva de una bioética personalista.

Lo que me corresponde es ofrecer un comentario al tema de la reproducción asistida desde la óptica bioética. Es importante darnos cuenta de que una óptica bioética, por definición, centra su atención no solamente en el problema psicosocial, sino que también aclara lo que la ciencia y la técnica pueden ofrecer, consulta la responsabilidad social y legal que ha de pronunciarse sobre la temática, y no desestima - por el contrario, le ofrece una cierta prioridad - a los interrogantes humanísticos.

Elena Lugo es Coordinadora de la Comisión de Bioética Padre José Kentenich (Argentina), miembro de la Academia Pontificia para la Vida y Consultora de bioética clínica del Hospital de la Concepción (Puerto Rico).

Específicamente sobre el tema que nos interesa, la bioética descubre que a nivel de la ciencia y de las leyes también hay una dimensión ética que se genera precisamente en la ejecutoria propia de cada campo. Es decir, el científico y el técnico, que trabajan en el campo de la biomedicina, se tienen que preocupar, desde el punto de vista ético, de asegurar la integridad de su trabajo al igual que su responsabilidad social.

A nivel de leyes y de derecho hay que recordar, aunque a algunos legisladores no les convenga, que toda legalidad, todo lo que pueda ser ley, presupone una legitimidad ética. La bioética, naturalmente, tiene en cuenta todo esto y, a su vez, nos obliga a enfrentarnos a aquella dimensión ética que está más cercana a todo lo que atañe a la dignidad,

a la integridad y a la trascendencia del ser persona, es decir, la antropología.

La responsabilidad moral de la tecno-ciencia

Desde el punto de vista de la ciencia y de la técnica, lo que acabamos de decir sobre la integridad y responsabilidad se traduce en la preocupación de que la tecno-ciencia nos asegure un cálculo de beneficios, riesgos y seguridad de los procedimientos de la reproducción técnicamente asistida, que sigue unos procedimientos: Hay una manipulación de gametos; un cierto proceso que compromete la capacidad fecundante de estos gametos; una crío-conservación; una alteración estructural; una posibilidad de multi-ovulación, con la consecuencia de pérdida de embriones porque no se anidan, se intenta aumentar la cantidad o la capacidad cromosómica en espermatozoide y se excluye el filtro natural biológico que selecciona a los espermatozoides. De forma resumida estos serían los aspectos problemáticos: riesgo de embarazo múltiple, daño para la madre, problema para el embrión, mayor frecuencia de fetos inmaduros y una mayor frecuencia de las malas formaciones congénitas en los niños nacidos en reproducción asistida. Esto es responsabilidad del científico, del médico, del técnico: es la cuestión de la integridad y responsabilidad tecno-científica. Este es el primer punto que me corresponde resaltar.

Legalidad y legitimidad ética

Si pasamos al campo de las leyes, la legalidad supone la legitimidad ética. Entonces, a las leyes le corresponde establecer cuáles son los derechos, cuáles son los deberes de la institución llamada matrimonio, la institución familia; y es entonces importante recordar que hay ciertos aspectos de la definición del matrimonio que nos comprometen a todos, particularmente a los legisladores. Primero, que la esencia del matrimonio es la unión. Esto se simboliza con la palabra *cónyuge*. La segunda, que es su causa, que es el desposorio, que es *donación reciproca varón mujer* en carácter nupcial. El tercero, que es el efecto más importante, los hijos. En consideración a esto, el matrimonio, por su etimología *matris munus*, quiere decir protección de la madre. Recordemos, y esto todo legislador lo debe recordar, que la familia es el único ámbito donde el ser humano nace, crece y muere como persona.

¿Qué es lo que un legislador debe tomar en cuenta, si se va a trabajar con el tema de los deberes y la institución matrimonio y familia? Es

preciso percatarse de que, a través del contraceptivo ya se ha podido separar la procreación de la intimidad conyugal. Ahora, en el caso de la reproducción técnicamente asistida, se fragmenta el proceso natural, porque la unión del espermatozoide y el óvulo ocurre fuera del cuerpo y existe además la posibilidad de que la transferencia del embrión a la madre se realice a una mujer que no es la que ha ofrecido el óvulo. Inclusive, existe la posibilidad de que todo este proceso técnicamente sea realizado en el futuro en términos de clonación. Esto implica que el proceso natural, o sea, la intimidad matrimonial, la gestación, procreación y parto, se separan. Entonces, cabe la posibilidad de asignar cada etapa del proceso procreativo a una persona diferente. Y así se va transformando lo que se llama *procreación natural* en *reproducción técnica*. Esto obliga al legislador, desde el punto de vista de su compromiso ético, a repensar, definir y acordar el sentido de la maternidad, la fidelidad, la paternidad y lo que es el matrimonio, familia, sociedad y humanidad. La gran preocupación que surge inmediatamente es: ¿Cuál es el criterio que se va a utilizar? Es aquí donde la consideración de deberes de la institución matrimonio y familia que corresponde al legislador, y la procreación de cálculo de riesgo y beneficio de la reproducción técnicamente asistida que corresponde al tecno-científico, se orientan a una preocupación central cardinal extremadamente compleja.

La perspectiva de una bioética personalista

¿Cuál es el criterio que vamos a utilizar para repensar todos estos temas y para poder designar cuál es el auténtico bien que buscamos en eso que llamamos beneficio? Porque hablar de beneficio supone tener una idea clara de qué es lo que es bueno. Sugiero dos modalidades para identificar este "bueno": *el consenso social*, que podría llevarnos a la relatividad histórica que conjuga muy bien con el pluralismo de valores en el cual vivimos; la otra posibilidad es *reconocer que hay una naturaleza humana* y que esa naturaleza humana es una norma que se puede entender y que esa naturaleza humana, como norma inteligible, es de validez universal. Aquí es claro que nos comprometeríamos con una reflexión filosófica en apertura a la teología. En esta ocasión, voy a privilegiar esta modalidad y a exponerla como corresponde a una bioética que se sustenta en la antropología. Es la bioética personalista. ¿Por qué lo hago? Porque nos permite moderar la técnica y restaurar el valor propio de la naturaleza. Es el punto de vista de la bioética personalista, una bioética centrada en el pensar orgánico del padre Joseph Kentenich.

Acerca de la supuesta neutralidad de la técnica

La técnica no es tan neutral como parece. Lo explico de manera general: la técnica moderna tiene una cierta forma de mirar la realidad y una cierta manera de entender la acción que nos acostumbra a mirar la naturaleza o mirar la realidad como un objeto neutral, disponible para el control humano; como si el universo no tuviera significado, ni valor propio: está ahí para ser intervenido. La técnica nos lleva a pensar que el conocer más importante es aquel que permite predecir, controlar y manipular, es decir, que la naturaleza, la racionalidad funcional y la verdad pragmática es todo lo que realmente importa. Se trata de una razón que me permite ver lo que funciona, pero no preocuparme por el sentido último de las cosas. Eso es un pensar pragmático y, por supuesto, me lleva a privilegiar en el obrar todos aquellos valores que tienen que ver con la utilización, el control, el cálculo y la productividad. Esto es lo que la técnica moderna nos permite hacer. Por lo que acabo de decir, una vez que esa técnica moderna se acerca a trabajar o se acerca a hacer algo con la naturaleza humana en especial, se nos plantea un gran problema. La tentación de creer que todo lo que es técnicamente factible es automáticamente agible, o sea, éticamente lícito, es constante y fascinante. Pero, ante la naturaleza humana, dicha intervención supone riesgos incalculables: la posibilidad de una generación de determinar la herencia genética de otra, con la inevitable posibilidad de discriminación. Es decir, las posibilidades terapéuticas son obvias y esperanzadoras, pero también la posibilidad de generar *monstruos humanos* o de dominar despóticamente a los más débiles mediante el control radical de su código genético. De hecho, los mismos que dominan actualmente el mundo, mediante el monopolio y el control de la energía atómica, son los que invierten cantidades astronómicas de dinero para prolongar su poderío en el futuro mediante el monopolio y control absoluto del genoma humano.

La naturaleza humana como norma

La medicina, la ciencia, no puede destruir la especie humana. Tiene que tomar en cuenta un límite, un punto de referencia, una norma. Esto quiere decir que la técnica no puede alterar un proceso natural, ni mucho menos eliminarlo o sustituirlo. Aquí entonces está el primer punto crítico respecto a la tendencia de transformar la procreación natural en

reproducción técnica. Más aun, lo artificial puede corregir y tal vez, en algún caso, ampliar la capacidad humana, si se inserta y respeta la dinámica inherente. Por eso son permisibles aquellas intervenciones técnicas en el proceso de reproducción humana que contribuyen a que la naturaleza funcione de acuerdo a sus propios parámetros, pero todo lo que la sustituya (cuando lo artificial trata de sustituir, alterar y/o modificar lo natural en el sentido de su propia dinámica) es básicamente objetable. Por supuesto, estamos hablando de la naturaleza o lo natural como una norma, una norma que la razón interpreta y que la razón aplica libremente para el bienestar definitivo y propio del ser humano. Entonces, la naturaleza se nos ofrece como criterio y vemos en este cuadro una unidad, una totalidad, una integración de las personas en su plena dignidad: distinción varón-mujer, como fuente natural que en mutua entrega, más allá de un sentimiento placentero, en una donación de uno hacia el otro que realiza lo que se llama amor conyugal. Ese amor conyugal, por su propia definición, por su propia exigencia, por su propio anhelo, busca la creatividad, que viene a ser la fecundidad como un bien. Atentar en contra de esta unidad, de esta totalidad, es un problema ético de primera instancia.

Entonces, la procreación natural se privilegia mirando la naturaleza como una norma digna de respeto, mirando la vida como una realidad con una dignidad propia, inherente. Y hay que tomar en cuenta que la libertad es siempre responsable ante la verdad y el bien de lo que significa persona, de lo que significa corporeidad, de lo que significa la alteridad (el varón y la mujer), de lo que significa unión conyugal como intimidad inseparable, y de lo que significa fecundidad. Y que la moral debe tener presente, no tan solo la intención, sino lo que uno de hecho hace, además de las consecuencias.

Generar vs reproducir

Voy a contrastar los conceptos **procrear-orden natural** con **reproducir-técnica**:

- Al procrear, uno *genera* vida; al reproducir, uno *produce* vida.
- El procrear es un *evento personal*, acto de donación matrimonial donde se mantiene la unidad orgánica alma y cuerpo. En contraste, el reproducir es un *suceso biológico* que depende en gran medida de la técnica y de la destreza del biomédico, que trabaja y fragmenta la unidad inherente al acto natural. Entonces la intimidad sexual y la fecundidad quedan separadas.

Curiosamente, el contraceptivo y la reproducción técnicamente asistida son las dos caras de la misma moneda: puede haber intimidad sexual sin niños y puede haber niños sin intimidad sexual (Es solo una observación, nada más...)

- Al procrear, el hijo es, definitivamente, el fruto de una donación de sí y el embrión es un misterio protegido en el seno materno. Al reproducir, el hijo es producto de pericia técnica y el embrión es manipulado, expuesto al laboratorio y, encima, congelado. (Descongelar el embrión no es una tarea fácil. Al descongelarlo muchas cosas pueden pasarle a este embrión que lo hace imposibilitado para continuar su vida).
- El deseo natural del hijo, todo el mundo lo comprende. El derecho al hijo es algo mucho más controversial desde el punto de vista ético.

En resumidas cuentas, la reproducción interrumpe la continuidad entre el amor conyugal y la vida de la nueva persona en el contexto de ese amor. Separa la intimidad, la gestación y el alumbramiento del hijo que nace. En la reproducción técnica sustituida, el hijo corre el riesgo de verse como producto manipulable, como objeto descartable bajo control de calidad. Todo lo contrario de lo que realmente los principios éticos y la sensibilidad humana ven en un hijo, que es más bien un regalo, un tesoro que se acepta independientemente de las condiciones bajo las cuales nace. Por supuesto es la máxima figura en una familia, un sujeto privilegiado.

(Ponencia presentada en la PUCPR durante el Foro: “El negocio de la reproducción asistida, ¿ha congelado la 1568?”, 25 de enero de 2011)

¿Por qué se colgó la Ley 1568?

Giuseppe Zaffaroni

Un puñado de legisladores impide que el Proyecto 1568 llegue a ser discutido en el Senado de Puerto Rico. En el silencio y en la indiferencia general se impone “democráticamente” la legalidad del negocio de gametos y del alquiler de vientre.

Giuseppe Zaffaroni es Director del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia y profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

El informe negativo de la Comisión merece ser estudiado ante todo porque trae una novedad interesante en campo jurídico: tanto en las vistas como en el documento final se presentan como “expertos” precisamente a los responsables de los que se querían perseguir como delitos con el proyecto de ley. No sólo eso: la Comisión se ha basado exclusivamente en datos, estadísticas y testimonios proporcionados por estos supuestos expertos (los dueños de las clínicas de fertilización y sus colaboradores) prefiriéndolos a los argumentos de otros médicos, del Departamento de Salud, de la Comisión de Derechos Civiles y de otras asociaciones.

Es como si para evaluar los proyectos de ley para penalizar el uso del cigarrillo en lugares públicos se hubieran invitado como “expertos” a los propietarios de las empresas tabacaleras y se hubiera tenido en cuenta solo su opinión. Es muy probable que se habría llegado a la misma conclusión a la que ha llegado la comisión en el caso de la 1568: “No se ha demostrado que estamos ante un problema social, económico, de seguridad o de salud pública que amerite la intervención del Estado”.

¿Y qué decir de la lógica que relaciona la prohibición de donantes anónimos con la “creación de una nueva clasificación sospechosa de discrimen por razón de nacimiento? ¿O de argumentos como:

“La medida ante nuestra consideración penalizaría a las personas que más se han preparado para convertirse en padres”?

Dejo a los expertos en campo jurídico evaluar la validez de estas conclusiones con las cuales un puñado de senadores ha impedido que un proyecto de ley, solicitado por representantes de la sociedad civil, llegara a la discusión del Senado.

Queda el hecho de que en Puerto Rico, donde hay que declarar de dónde provienen las piezas de un carro o de una computadora, sólo los óvulos y los espermatozoides con los cuales se “producirán” seres humanos, pueden tener una proveniencia desconocida.

Esto es lo más triste: la comisión, en el afán de defender el negocio de la reproducción asistida, sanciona que de ahora en adelante en Puerto Rico dará igual comprar y vender que comprar y vender zapatos, alquilar el propio vientre o alquilar una casa. Se declara que definitivamente el cuerpo humano es una “cosa” negociable: se pueden comprar y vender libremente las piezas con las cuales se “fabrica”, no importa de dónde vengan, con tal de que hayan superado el control de calidad. ¿Es esta la idea de ser humano sobre la cual pensamos construir un Puerto Rico mejor?

(Artículo publicado en El Nuevo Día, miércoles, 23 de febrero de 2011p.66)

Persecuciones y cristianismo burgués

Giuseppe Zaffaroni

Los mártires cristianos de nuestros días parecen haber sido abandonados también por sus hermanos de Occidente, acostumbrados a un cristianismo intimista y cómodo, que ni siquiera pueden concebir que haya personas todavía dispuestas a dar la vida por Cristo.

25 de diciembre, Filipinas: una bomba es lanzada sobre el tejado de la capilla del Sagrado Corazón en Jolo, región de Mindanao, mientras se celebraba la misa de Navidad (11 heridos).

Nochebuena y días siguientes, Nigeria: asaltos a iglesias y otros objetivos cristianos en Maiduguri y alrededor de Jos (86 muertos).

Madrugada del 1 de enero de 2011, Egipto: explota una bomba delante de la Iglesia de los Santos en Alejandría mientras la gente está saliendo de la misa (21 muertos y 79 heridos).

Giuseppe Zaffaroni es Director del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia y profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

Son noticias “flash” de los últimos días que deberían estremecer a todos, no sólo a los cristianos. Y, sin embargo, ¿cuánta atención les hemos dado? No se trata de detenernos sobre estos episodios violentos para enfatizar la maldad de los “otros”, los musulmanes: es evidente que se trata de iniciativas de minorías, de grupos terroristas que tienen el interés político de alimentar un clima de miedo, sospecha, hostilidad y división en poblaciones que anhelan la unidad y la convivencia pacífica.

Estar frente a las crecientes manifestaciones de cristianofobia (término oficialmente utilizado por primera vez en una resolución de la ONU en el año 2003) sirve antes que nada a nosotros los cristianos de Occidente, tan aletargados y aburguesados, que nos resulta casi imposible aceptar que todavía estamos en tiempo de mártires. La visión de manchas de sangre y carne humana despedazada contrasta demasiado con el clima navideño que el poder económico nos ha preparado y confeccionado. Preferimos pensar en un cristianismo “espiritual”, azucarado, hecho de buenos sentimientos y emociones bonitas, un cristianismo que no fastidia a nadie, porque de entrada no nos “fastidia” a nosotros mismos. Nos estamos acostumbrando a un cristianismo intimista, tan bien acomodado en las reglas y en lo políticamente correcto que ya no tiene incidencia en

la vida personal y social. Y lo trágico es que a esta renuncia no nos ha llevado ninguna persecución como las que padecen nuestros hermanos de Oriente o de África, sino simplemente un cómodo conformismo. Que el sacrificio de tantos hermanos nuestros despierte en nosotros el deseo de comprender de nuevo y vivir plenamente la experiencia bella y revolucionaria del ser cristianos.

(Artículo publicado en El Nuevo Día, 7 de enero de 2011)

¿Los pobres en la UPR?

Giuseppe Zaffaroni

La universidad estatal ¿es la única universidad pública? ¿Qué es una institución pública? ¿Sólo la que es financiada por el Estado o también toda institución que ofrece un servicio social abierto y disponible para todos?

¿Hay algo sobre la UPR que todavía no se haya dicho? Parece que no. Y sin embargo, hay unas preguntas elementales que nadie ha tenido el valor de formular.

Giuseppe Zaffaroni es Director del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia y profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

El primer deber de un Estado democrático en el campo de la educación universitaria, ¿consiste en la creación y mantenimiento de una universidad estatal o en ofrecer la posibilidad de acceder a los estudios universitarios al mayor número de ciudadanos? ¿Qué pasa con los jóvenes que no logran entrar en el sistema de la UPR, a menudo no por responsabilidad propia, sino por la escasa preparación recibida precisamente en las escuelas estatales? ¿Qué hace el Estado por ellos? ¿Es justo que el Estado se despreocupe de su futuro, defraudándolos por segunda vez?

¿Es verdad que la UPR es la universidad de los pobres, de los hijos de los trabajadores? En la Pontificia Universidad Católica, el 90% de los estudiantes recibe la Beca Pell. En la UPR de Río Piedras sólo el 58% tiene derecho a esta ayuda federal (datos del 2003 del National Center for Education Statistics). ¿Por qué? ¿Dónde están estudiando los pobres de este país? ¿Qué becas ha creado el Estado de Puerto Rico para ayudar a los estudiantes indigentes que no han logrado matricularse en la universidad del Estado? ¿Acaso no hay dinero para ellos porque todos los recursos deben servir para ofrecer una universidad casi gratuita a aquel 40% de clase media-alta que estudia en la UPR? ¿Hay proporción entre la enorme inversión económica hecha para la sola UPR y los resultados obtenidos? Un dato significativo: Río Piedras tiene un "graduation rate" a los seis años del 48% vs el 39% de la Católica, universidad que no tiene ni un décimo de los recursos económico que el Estado provee a la UPR.

¿De veras la UPR es la única universidad pública? ¿Qué es una institución pública? ¿Sólo la que es financiada por el Estado o también toda institución que ofrece un servicio social abierto y disponible para todos? ¿Acaso la reducción de “público” a “estatal” es lo que necesitamos para promover una democracia participativa y dar espacio a la iniciativa de la sociedad civil?

Espero que alguien recoja estas preguntas e intente contestarlas seriamente. En este momento no necesitamos ideólogos ni demagogos. Necesitamos personas que amen sinceramente el destino de Puerto Rico y de sus jóvenes. De todos. De los que están en la universidad del Estado y de los que están en otras universidades. Y también de los que no han podido estudiar y tal vez han tenido que entrar en la Policía para mantenerse. Cuando vemos enfrentarse estudiantes y policías, ¿de qué lado se encuentran los verdaderos pobres?

(Artículo publicado en El Nuevo Día, 24 de diciembre de 2010 pag.69)

“A veces hemos insistido en que la presencia de los cristianos en la sociedad, la política o la economía fuera más incisiva y, sin embargo, no nos hemos preocupado igualmente de la solidez de su fe, como si fuera un dato adquirido para siempre. En realidad los cristianos no viven en un planeta lejano, inmune a las «enfermedades» del mundo, sino que comparten la turbación, la desorientación y la dificultad de su época. Por eso, también urge replantear la cuestión de Dios en el mismo tejido eclesial”.

Koinonía o *communio* (comunidad) en la Iglesia primitiva indicaban no simplemente una vida en común, sino las formas sociales nuevas que estaban naciendo como resultado del nuevo modo de vivir: era la unidad del pueblo de Dios como hecho social, como forma de institución y estructura social nueva.

Koinonía es el Anuario del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, que presenta los textos completos de las conferencias y los artículos producidos a lo largo de un año académico: temas y voces diferentes, unidos por el deseo común de servir a la comunidad cristiana y a la sociedad puertorriqueña.