

# ECCLESIA

---

Revista de cultura católica

## SUMARIO

EDITORIAL - Un año de Francisco a León: los signos de la primavera 131

### ARTÍCULOS

ALBERTO MESTRE, L.C., Las virtudes teologales y la vida consagrada.. 133

MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, Innovación en los sistemas alimentarios: primero la persona ..... 157

MARCELO BRAVO PEREIRA, L.C., Jean Daniélou: Cultura y Universidad, de la traición a la oportunidad..... 189

JOSÉ ANTONIO LÓPEZ OROZCO, L.C., El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (primera parte) .. 203

JORGE MARÍA RANDLE, Un misterio sin resolver. Profundización acerca de las divergencias en el número 99 de la encíclica *Evangelium vitae*..... 229

### RECENSIONES – RESEÑAS

VITTORIO POSSENTI, *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte* (vol. I e II) (Giovanni Malgaroli, L.C.) ..... 239

FRANCISCO VIDAL, *De brazo en brazo. 25 abrazos del Niño Jesús a los Santos* (Fernando Chica Arellano)..... 242

JOACHIM VON BRAUN – HELEN ALFORD (EDITED BY), <i>Indigenous Peoples' Knowledge and the Sciences: Combining Knowledge and Science on Vulnerabilities and Solutions for Resilience</i> (Fernando Chica Arellano) .....	243
ROBERTO DAMIANO BATTAGLIA, <i>Ritornare all'origine. Uno sguardo di speranza di fronte alla fine della cristianità</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	245
MAURIZIO FABBRI, <i>Evoluzione e pedagogia. Il senso di educare, istruire, formare</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	247
SAMUELE PINNA, <i>Chi si aiuta Dio l'aiuta. Brevi riflessioni per la sopravvivenza (cattolica)</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	248
FRANCESCO, <i>Vizi e virtù. La lotta spirituale</i> (Fernando Pascual, L.C.)...	249
GIORGIO MARIA CARBONE, <i>Sterilità e fecondazione in vitro. Tra scienza, tecnica e etica</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	250
ANNE SCHAUB-THOMAS, <i>Il grido segreto di un bambino. Maternità surrogata e il diritto di chi nasce</i> (Fernando Pascual, L.C.) .....	252
GIUSEPPE LIMONE (A CURA DI), <i>Per un'ontologia del dialogo a confronto con la democrazia</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	255

## Un año de Francisco a León: los signos de la primavera

Se dice que las imágenes y los gestos mueven más que las palabras. Y en la primavera romana del año 2025, hasta la naturaleza pareció despertarse para contemplar lo que estaba ocurriendo en la Iglesia. El Papa Francisco apareció por última vez el Domingo de Resurrección, el 20 de abril, para bendecir a su pueblo desde la Plaza de San Pedro: una asamblea orante y preocupada por su salud, que presentía ya la despedida de su Pastor. Al día siguiente, el Lunes de Pascua, fallecía en la Casa de Santa Marta. Esta misma asamblea, convertida en muchedumbre doliente, le dio la última despedida agolpándose a lo largo de las calles romanas por donde pasó el corteo fúnebre hasta Santa María la Mayor, donde descansan sus restos. La ciudad de Roma, con su historia religiosa y profana, con sus Iglesias barrocas y las ruinas de los templos romanos, exhibió todo su esplendor, símbolo de una Iglesia que debe caminar en equilibrio entre tradición y modernidad, trascendencia y encarnación, gozos y esperanzas.

Pocos días después, el 8 de mayo del 2025, nuevamente se llenó la Plaza de San Pedro. Esta vez los ojos de los miles de fieles apuntaban hacia la chimenea de la Capilla Sixtina, aguardando la tradicional fumata blanca. Una gaviota se posó sobre la chimenea, como para simbolizar que esta espera no era solo cosa de hombres, sino de toda la creación. La Iglesia Universal, en sede vacante, necesitaba el don de un nuevo Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra.

Finalmente, Robert Prevost, Papa León XIV, se asomó al balcón de la Basílica de San Pedro para bendecir al pueblo. Aunque portaba la solemne muceta y estola que el Papa Francisco –el obispo jesuita de las periferias bonaerenses– había rechazado doce años antes, el rostro del nuevo Pontífice denotaba la misma sencillez, esta vez del misionero agustino que siempre buscó esconderse entre la gente humilde de su Chiclayo peruana.

Los apuntes de su discurso inicial, escritos rápidamente en un cuaderno, y sus palabras de paz, nos remontaron a aquella tarde del 13 de marzo de 2013, cuando el primer papa sudamericano se dirigía a los fieles con un escueto y entrañable «*Fratelli e sorelle, buonasera*». Doce años después, León XIV, sirviéndose de las palabras de Jesús Resucitado, nos ofrecía y deseaba la paz: una paz «desarmada y desarmante».

Símbolos e imágenes. El mundo entero siguió los últimos momentos de Francisco, su funeral, y acogió expectante al primer papa norteamericano, pero también peruano, misionero y religioso de la Orden de san Agustín.

Todavía es pronto para evaluar o comparar ambos magisterios pontificios. A una primera y superficial observación se diría que se trata de dos personalidades diametralmente opuestas. Francisco parecía tener prisa: las reformas no podían esperar, y pocos lograron entenderle o seguirle el paso. El Papa León XIV, en cambio, ha sido acusado de lentitud y pasividad. Sin embargo, ya se están perfilando las líneas fundamentales de su pontificado: la continuidad en la preocupación por las periferias existenciales, la invitación constante a la paz, el contacto inmediato con los fieles, pero también los problemas relacionados con la Inteligencia Artificial y el transhumanismo.

Gracias a Dios, la Iglesia no se gobierna como una multinacional ni se evalúa como un gobierno. Sus tiempos son otros, más lentos y más hondos. Quizás la calma que algunos confunden con pasividad en León XIV no sea sino la pausa necesaria tras doce años de un pontificado que sacudió conciencias y estructuras. Francisco sembró con urgencia y valentía; León XIV, hijo de Agustín –ese buscador incansable de la verdad y de Dios–, parece estar labrando la tierra antes de volver a sembrar, leyendo los signos del tiempo con la paciencia del que sabe que la historia de la Iglesia se mide en siglos y en obras de caridad, no en titulares ni *likes*.

Un año es poco para juzgar un pontificado, pero es suficiente para reconocer un estilo. Y el estilo de León XIV habla de un hombre que no llegó para borrar a su predecesor, sino para continuar desde él. La gaviota sobre la chimenea de la Sixtina, la muceta y la estola recuperadas con discreción, las palabras de paz escritas en un cuaderno antes de salir al balcón: son señales pequeñas, pero en la Iglesia, como en la naturaleza, la primavera no llega de golpe. Llega despacio, flor a flor, y después no hay quien la detenga.

Ecclesia \*

\* El presente editorial ha sido preparado por el P. Marcelo Bravo Pereira, L.C., profesor de teología y director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

# Las virtudes teologales y la vida consagrada

Alberto Mestre, L.C.

Profesor estable de la Facultad de Teología del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum; profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas; Coordinador del departamento para la atención a la vida religiosa.

«Es Él, Cristo, quien nos da las virtudes en esta vida; Él, que en lugar de todas las virtudes, necesarias en este valle de lágrimas, nos dará una sola virtud, Él mismo» (San Agustín, *Enarraciones in Psalmos*, 83)

## Introducción

San Ireneo de Lyon afirmaba que «la gloria de Dios es que el hombre viva». El verbo vivir tiene muchas connotaciones, pero las primeras que vienen a la mente son de vitalidad, dinamismo, color, acción, y en el ser humano hay muchos aspectos que se privilegian: la realización, la plenitud, la madurez, y todo esto en gran armonía. Cada persona, así como cada bautizado, y de modo particular, cada persona consagrada, está llamada a esta profunda armonía, a esta plena vida interior. El arquitecto principal es Cristo, quien lleva a cabo este magnífico edificio del hombre vivo en Cristo, a través del Espíritu Santo.



Virtud y vida (ábside de la Basílica de San Clemente en Roma)

El arte paleocristiano tiene muchas representaciones de esta vida que procede de Dios, del Cristo vivo, del Espíritu Santo vivificante; por ejemplo, hay un mosaico antiguo encontrado en el ábside de la basílica romana de San Clemente que representa el triunfo del Crucifijo y, por lo tanto, ofrece, al mismo tiempo, una representación evocadora del misterio de la vida cristiana.

La cruz de Cristo es el árbol de la vida, que en su propia difusión extiende ramas con espléndidos giros y da frutos con extraordinaria fecundidad en la historia de la Iglesia. Doce palomas aparecen en la cruz/árbol, símbolo de los doce Apóstoles. De las raíces de la cruz/árbol brotan, como un manantial, cuatro arroyos de agua, símbolo de los cuatro Evangelios y de la gracia del Espíritu Santo, que ofrecen de beber a los ciervos y a todos los animales del jardín que representa a la Iglesia. En la parte inferior del jardín hay hombres ocupados en las labores de la vida cotidiana, después, en las ramas floridas encontramos santos dedicados a la contemplación, junto a espléndidas aves y ángeles.

La cruz representa una fuente de vida para los cristianos, y el propósito de sus acciones, que parecen insertarse armoniosamente en el plan divino, están orientados a la contemplación del amor de Dios Padre. En este sentido, es de su mano providente, presente en la cruz, donde todo comienza, y a Él, a través de la cruz de Cristo, todo regresa. En toda esta maravillosa explicación, es mucho más fácil comprender cuál es la acción moral del cristiano, cuáles son las fuentes privilegiadas que alimentan su dinamismo de crecimiento, siempre en busca de su propia perfección y de todo lo que le rodea; cuál es la misión de la Iglesia para la vida del mundo. Aquí se ofrecen muchas preguntas de envergadura que esta representación trata de responder. Y no debemos olvidar nunca que este nuevo "árbol de la vida" está destinado no solo a los bautizados, sino a todos los hombres, a toda la creación, a todo el cosmos. Todo este dinamismo se realiza en plena colaboración con la acción humana, que a su vez se convierte en la plena realización del ser humano. Este es un tema central de la vida moral cristiana<sup>1</sup>.

Evidentemente se trata de una colaboración asimétrica, donde se evita el pelagianismo, por un lado, y el quietismo, por el otro. No, no queremos hablar de esto, sino de la necesidad de cooperación, de colaboración por parte del ser humano, como decía san Agustín: «quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 9.

<sup>2</sup> SAN AGUSTIN, *Sermón CLXIX*, 13.

La vida humana no se realiza a sí misma. Nuestra vida es una pregunta abierta, un proyecto incompleto que aún no se ha completado y realizado. La pregunta fundamental de todo hombre es: ¿cómo se realiza este devenir hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir? ¿Cuál es el camino hacia la felicidad? Evangelizar significa: mostrar este camino, enseñar el arte de vivir. Jesús dice al comienzo de su vida pública: «He venido a predicar el Evangelio a los pobres» (Lc 4,18); esto significa: tengo la respuesta a tu pregunta fundamental; Te muestro el camino de la vida, el camino de la felicidad, de hecho: Yo soy este camino. La pobreza más profunda es la incapacidad para la alegría, el tedio de la vida considerada absurda y contradictoria<sup>3</sup>.

Este arte de vivir, que comenta Joseph Ratzinger, es precisamente la vida cristiana a la que todos los seres humanos están llamados, pero que en gran medida está más allá de las posibilidades del hombre para lograrlo en plenitud, y por este motivo es necesario que Cristo sea nuestro guía, pero también nuestro camino en la verdad.

En este artículo profundizamos en la relación de la vida consagrada, de cada bautizado, con las virtudes que brotan de Cristo. Es un cristocentrismo moral de las virtudes que resumimos con la palabra griega: *Xristós*. Este cristocentrismo moral suscita en el cristiano, y también en todo ser humano, una atracción vital, donde las acciones sublimes, propias de las virtudes, forman disposiciones muy útiles para la vida cotidiana. A esta disposición de acción excelente la cristalizamos con el término griego: *aretai*. El tercer punto se refiere a una virtud central en la vida del bautizado en general, y en la del consagrado y de la consagrada en particular: la virtud infusa de la caridad. Este punto se especifica con la palabra *dinamis*. Si en las virtudes teologales la virtud reina es la caridad, la *phrónesis* es una de las virtudes morales. Este es el tema que explicará el cuarto punto. Por último, la palabra griega *dioratikós* representa el tema del quinto punto, explicando la “teologalidad” íntima de la persona consagrada.

Estos cinco puntos pueden ser representados por una figura geométrica como la pirámide, que tiene cuatro lados y un lado que es la base. La base sería el primer punto, es decir, el fundamento cristocéntrico, donde descansa toda la figura. Sobre esta base se levantan los otros lados: las virtudes, la virtud particular de la caridad, la virtud moral de la *phrónesis* y la teologalidad. La cumbre final en la cima de la pirámide solo puede ser Cristo mismo, y el Espíritu de Cristo, pero nunca en forma abstracta, sino como dice el Papa

<sup>3</sup> J. RATZINGER, Discurso pronunciado sobre el tema “La nueva evangelización” en una Conferencia de Catequistas y Profesores de Religión pronunciado el 10 de diciembre de 2000, en Zenit.org (24 de abril de 2005).

Benedicto XVI: «La verdad [Cristo]: nunca es abstracta, sino que está integrada en el camino humano y cristiano de cada creyente»<sup>4</sup>.

## 1. Un cristocentrismo moral de las virtudes

Cuando leemos en el Evangelio que «Cristo es el camino, la verdad y la vida», nos viene a la memoria la representación de Cristo como legislador, porque tenemos una tendencia a verlo todo desde la perspectiva jurídica, que es una visión propia de la visión legalista, de una moral de la obligación, de un cierto voluntarismo moral. Pero, aunque la norma, el precepto y la ley forman parte de la vida cristiana, no son el centro, ni siquiera la parte más importante. Cristo no es solo un legislador para nosotros, es la fuente, el origen y el ejemplo que nos conduce de la mano hacia la meta de la vida moral, que es Él mismo<sup>5</sup>.

Los santos percibieron esta forma de vida en Cristo de una manera muy clara. Por ejemplo, San Buenaventura reconoce que los preceptos son importantes, pero la Palabra de Dios, el testimonio y la gracia forman una parte muy importante del camino de la vida cristiana. No hay oposición entre el precepto y los ejemplos y dones, son realidades que se ayudan mutuamente, en una colaboración beneficiosa<sup>6</sup>.

La imitación de Cristo se entiende de dos maneras: una, centrada en el Verbo Encarnado y desarrollada por San Buenaventura, especialmente en el *Breviloquium*, y otro, vinculado a la Palabra inspirada, que se analiza principalmente en el *Comentario al Hexaemeron*. En la primera obra encontramos una triple perspectiva del Verbo Encarnado: a través de los símbolos, a través de la doctrina y a través de los ejemplos. Cristo es el maestro y el médico principal en el campo moral, pero el ejemplo es mucho más fuerte que las meras palabras. Con su ejemplo, Cristo nos conduce «de virtud en virtud» hacia la culminación de las virtudes, que es la caridad de la cruz, un amor que no tiene límites, que nos cuesta comprender, pero que se convierte en una realidad ineludible. La vida de Cristo, es decir, sus gestos, sus palabras, su testimonio, son ejemplo y único modelo de virtudes y perfecciones. Para Buenaventura, no se trata tanto de imitar las acciones concretas de Jesús, sino de imitar sus virtudes. La virtud se convierte entonces en el término medio en la relación ejemplar de Cristo con nosotros. Pero su influencia como Verbo

---

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29.

<sup>5</sup> Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 177.

<sup>6</sup> «Él nos sostiene no solo con preceptos, sino también con documentos, ejemplos y dones de gracia» (SAN BUENAVENTURA, *In III Sent. Dist. 24*).

Encarnado sigue siendo, en cierto sentido, predominantemente externa porque él es un modelo.

Por otra parte, como en el *Comentario al Hexaemeron*, prevalece la contemplación del Verbo inspirado, y su influencia es más interior. Aquí se trata de la presencia interior de Cristo en el hombre a través del Espíritu.

Estamos en un aspecto central, también tratado en el *Itinerarium Mentis in Deum*, donde encontramos una meditación sobre los acontecimientos cristificantes<sup>7</sup> del Monte de la Verna, en el que Francisco recibe los estigmas: «El amante se transforma en el amado». El Verbo inspirado, consciente en una participación íntima en las verdaderas virtudes de Cristo. La imitación de Cristo se transforma entonces en una participación de las virtudes mismas, tanto en la acción como en el sufrimiento<sup>8</sup>.

La acción moral expresa el Verbo encarnado en el mundo: es la revelación de la salvación por medio de Cristo. Del encuentro con Cristo nace este “fuego de amor” (*incendium amoris*) que nos mueve a ser virtuosos. En el contacto íntimo del mundo con el Verbo inspirado, encontramos el origen de un ardor por caridad (*origo inflammationis caritatis*): la verdadera conversión que nos hace cruciformes<sup>9</sup>.

## 2. Vida cristiana y vida consagrada

La vida cristiana se convierte en una experiencia de colaboración del hombre con el Espíritu Santo, que no es otro que el Espíritu de Cristo; es una actividad cooperativa en la que el ser humano se conforma a Dios. La conformidad con Dios, la conformidad de la voluntad humana con la Voluntad divina por la misma gracia del Espíritu Santo es uno de los aspectos que hacen del hombre un ser eminentemente espiritual, porque ordena de manera más plena todos sus actos y hábitos hacia el fin último, que es Dios<sup>10</sup>. El hombre espiritual es el que sigue al Espíritu, no solo porque es instruido

<sup>7</sup> Sobre el tema de la “cristificación” o “conformidad”, se profundiza en: A. MESTRE, *Discernimento e conformità*, IF Press, Roma 2022.

<sup>8</sup> Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo. Hacia un cristocentrismo de las virtudes*, 177-178.

<sup>9</sup> L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo. Hacia un cristocentrismo de las virtudes*, 177-178.

<sup>10</sup> Para esta parte me ayudaré del artículo: A. MESTRE, «La Nueva Ley y la conformidad con la Voluntad de Dios», *Alpha Omega* 32 (2020), 501-526.

por el Espíritu mismo en cuanto a lo que debe hacer, sino porque su propio corazón es movido por el Espíritu Santo<sup>11</sup>.

Seguir al Espíritu Santo permite esta gran asimilación a Dios, y es aquí donde encontramos en el versículo del Evangelio de San Juan 3,8, la narración del encuentro de Jesús con Nicodemo, un diálogo del que surge una gran cantidad de información que será comentada en detalle por Santo Tomás de Aquino: es el Espíritu Santo quien infunde y actúa, y en este sentido podemos decir que el "hombre espiritual" es aquel que participa de alguna manera de las propiedades del Espíritu Santo. Así que partamos de esta premisa que es explicado de la siguiente manera por el Aquinate:

«El viento sopla donde quiere y oís su voz, pero no sabéis de dónde viene ni a dónde va: así es todo el que ha nacido del Espíritu Santo». Ciertamente es el Espíritu Santo. Y esto no es sorprendente, porque así como [Jesús] dijo: «El que ha nacido del Espíritu es espíritu», en el hombre espiritual se encuentran las propiedades del Espíritu, así como en las brasas incandescentes se encuentran las propiedades del fuego<sup>12</sup>.

La analogía del fuego es de gran ayuda, resulta en una participación muy íntima, como lo es todo lo relacionado con la gracia, con el Espíritu, convirtiéndose en algo muy real, eficaz y con consecuencias considerables para la vida práctica de cada día. Por eso, no es extraño que la primera característica destacada sea precisamente la de la libertad<sup>13</sup>, tan explícita en la Sagrada Escritura, y, por lo tanto, propio del Espíritu que es libre en la búsqueda de la realización del bien en el ser humano.

<sup>11</sup> SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super ad Romanos*, 8,14, lect. 3, n. 635 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 5, 469): «Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a spiritu sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a spiritu sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur quicumque spiritu dei aguntur».

<sup>12</sup> SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super Evangelium Johannis*, 3, 8, lect. 2, n. 456 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 6, 252-253).

<sup>13</sup> Aquí encontramos cómo Nuestro Señor Jesús sugiere a Nicodemo cuatro cualidades del Espíritu: «La primera es su poder [...] porque por el poder de su libre albedrío, inspira "cuando quiere y donde quiere" iluminando los corazones [...]; la segunda es la señal de Él, "oís su voz", [esto se puede entender en dos sentidos:] la voz con la que habla interiormente en el corazón del hombre y que solo los justos y los santos oyen [...], y aquella con la que habla en las Escrituras por medio de predicadores [...] que es su poder [...] porque por el poder de su libre albedrío, su inspiración es escuchada por los fieles y por los pecadores; la tercera es su origen desconocido: si escuchas bien su voz, "no sabes a dónde va", entonces es necesario comprender: ya que conduce a un fin que se nos escapa, es decir, a la bienaventuranza eterna» (traducción y paréntesis son míos). SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super Evangelium Johannis*, 3, 8, lect. 2, n. 456 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 6, 252-253).

La libertad es, por tanto, una primera propiedad privilegiada, Él goza de libertad sobre todo: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3,17); una propiedad que ofrece dos aspectos de gran trascendencia espiritual: la justicia y la libertad del pecado: porque el Espíritu Santo conduce a la justicia: «Tu buen Espíritu me lleva a la tierra de la justicia» (Sal 142,10), y me libera de la esclavitud del pecado y de la ley: «La ley del Espíritu que me ha liberado de la vida en Cristo» (Rm 8,2).

De las cuatro cualidades principales: libertad, mansedumbre, procesión y acción; la primera, la libertad, es la que aparece con más insistencia en algunos autores, como sucede con Santo Tomás, que encuentra en esta cualidad un centro de reflexión muy fructífero, correlacionando a menudo varios textos del Nuevo Testamento como por ejemplo cuando destaca la relación entre el versículo de Jn 3,8: «El que ha nacido del Espíritu es espíritu», y el de 2Cor 3,17: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu, allí hay libertad».

Una exégesis similar se encuentra en su comentario a la carta de san Pablo a los Corintios, donde aparece un primer sentido de “Espíritu” que se puede entender en un sentido personal, y es necesario comprender cómo el Espíritu Santo, autor de la Ley, es el Señor, es decir, el que obra según su libertad. Y en este sentido la exégesis se basa en los textos: «El Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3,8) y «Distribuye sus dones como quiere» (1Co 12,11). Santo Tomás también introduce estos otros textos de San Pablo diciendo: «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad»; es decir: puesto que el Espíritu es el Señor, puede darnos la libertad de usar la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento libremente y sin velos, algo que no pueden hacer los que no tienen el Espíritu Santo<sup>14</sup>.

A esta interpretación se puede añadir otra, en la que el protagonista es el propio Cristo, pero desde una perspectiva muy peculiar que refleja la íntima relación de las personas divinas entre el Espíritu Santo y Cristo.

En un segundo sentido, se puede entender al “Señor” de Cristo mismo; entonces se puede leer así: el Señor, es decir, el Cristo, es espiritual, es decir, el espíritu de poder (*spiritus potestatis*), y por esta razón «donde está el Espíritu del Señor», está la ley de Cristo entendida en el Espíritu (*spiritualiter intellecta*), no solo escrita en el corazón por la fe, luego también está la libertad, sin ningún obstáculo que provenga del velo<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cf. SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super II ad Corinthios*, 3, 17, lect. 3, n. 111 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 6, 403).

<sup>15</sup> SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super II ad Corinthios*, 3, 17, lect. 3, n. 111 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 6, 403).

Nos encontramos con un tema que está muy cerca del corazón de muchos autores espirituales y de manera privilegiada en Santo Tomás: es la doctrina de la libertad en el Espíritu del Señor, que es uno de los centros de moralidad en la *Suma Teológica*<sup>16</sup>, doctrina que encontramos precisamente en el tratado de la Ley Nueva o la Ley del Evangelio<sup>17</sup>.

Hablar de la Ley del Espíritu, o de la Nueva Ley, o de la Ley de Cristo, o incluso de la Ley del Evangelio (que en realidad son la misma cosa), no es más que profundizar en el amor divino, el amor que fluye de Dios hacia el ser humano, porque el Espíritu Santo es amor. Por eso, la evangelización es colaborar para encontrar y reconocer este amor a Jesús, que se convierte en la historia que se manifiesta en la realidad de la vida a través de las acciones ante el ser humano. Podemos decir que la vida cristiana, así como la vida de la persona consagrada, comienza y continúa la experiencia del amor de Dios a lo largo de toda su vida<sup>18</sup>.

Todas las acciones humanas, a partir del fascinante dinamismo que las empuja hacia una plenitud siempre esperada y nunca del todo dibujada, deben ser vistas dentro de un misterio, en el que encuentran su contexto de sentido y su interpretación. Por eso, para comprender, es necesario partir de la experiencia, en cuyo centro está el acto de amor como fuente de sentido y como vocación fundamental de vida. «El hombre no puede vivir sin amor. Sigue siendo un ser incomprensible para sí mismo, su vida carece de sentido si no se le revela el amor, si no encuentra el amor, si no lo experimenta y

<sup>16</sup> Un texto esclarecedor se encuentra en S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 232: «Tres grandes cumbres dominan la moral de Santo Tomás y la hacen tocar de alguna manera el cielo: el camino de las Bienaventuranzas que culminan en la visión de Dios, el camino de las virtudes teologales que nos hacen presentes a Dios, y al final, la Ley del Evangelio, que es el punto culminante de toda legislación que surge de la sabiduría de Dios y se comunica al hombre».

<sup>17</sup> G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, 515-516: «Esto permite a Santo Tomás, en algunas de las cuestiones más bellas de la Suma, precisar las leyes fundamentales de la libertad cristiana; las tres cuestiones sobre la Ley del Evangelio nos presentan la libertad en su perfección redescubierta: en la medida en que pertenece como potencia a la naturaleza del hombre, en la medida en que está dirigida por sus hábitos adquiridos y, sobre todo, por las virtudes infusas, educada a través del tiempo por la economía histórica revelada, el libre albedrío está informado por la gracia del Espíritu Santo, bajo la cual la moción puede adherirse a Dios. Esta adhesión, verdadero fin para el que fue creada, se realiza participando en la vida de Cristo a través de los sacramentos de la Iglesia; su camino más perfecto en este mundo consiste en la sumisión a los consejos evangélicos, en los que el hombre alcanza su plenitud cuando acepta por amor la obediencia a los impulsos del Espíritu Santo».

<sup>18</sup> Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 9.

lo hace suyo, si no participa vivamente en él». Y, por otra parte, la experiencia del hombre solo se revela plenamente a sí mismo por Cristo Redentor, el cual, manifestando el misterio divino del amor, revela también del hombre al hombre y le manifiesta su vocación suprema. Se establece así una fecunda circularidad hermenéutica entre la experiencia y la Revelación, en la que se ilumina el misterio de la acción y a esta luz puede surgir de nuevo «ese profundo asombro sobre el valor y la dignidad del hombre que se llama Evangelio, es decir, la Buena Noticia»<sup>19</sup>.

La Buena Nueva del amor de Dios por el hombre, como presencia del amor del Padre en la creación; como encuentro personal con Jesús: encarnación, sacrificio y redención, con el “alimento” privilegiado de la Eucaristía; como guía interior del Espíritu Santo, se enciende a lo largo de la historia humana a todos estos niveles, en una sinergia entre la acción humana y la acción divina. Y es en esta sinergia donde el ser humano descubre que está hecho de tal manera que no se da cuenta, no se desarrolla y no puede encontrar su propia plenitud «si no es a través de una entrega sincera de sí mismo». Y al mismo tiempo llega a reconocer profundamente la propia verdad en el encuentro con los demás. Los rostros concretos que hay que amar se hacen indispensables para experimentar el valor de la vida, que subsiste allí donde hay vínculo, comunión, fraternidad. Por otro lado, cuando uno afirma pertenecerse solo a sí mismo y vivir como islas, no hay vida<sup>20</sup>.

Desde lo más profundo de cada corazón, el amor crea vínculos y ensancha la existencia cuando hace que la persona salga de sí misma hacia el otro. Estamos hechos para el amor y hay en cada uno de nosotros «una especie de ley del ‘éxtasis’: salir de uno mismo para encontrar en los demás un aumento del ser». Por lo tanto, en todo caso, el hombre también debe decidirse una vez a saltar de sí mismo<sup>21</sup>.

El Papa Francisco profundiza y propone aspectos muy concretos para vivir este amor con “rostros concretos” en la misma encíclica *Fratelli Tutti*, por ejemplo: la hospitalidad (n. 90),

Las personas pueden desarrollar ciertas actitudes que presentan como valores morales: fortaleza, sobriedad, laboriosidad y otras virtudes. Pero para orientar adecuadamente los actos de las diversas virtudes morales, es necesario considerar también en qué medida

<sup>19</sup> L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore. I fondamenti della morale cristiana*, 9.

<sup>20</sup> Cf. PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti* (2020), n. 87.

<sup>21</sup> PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 87.

producen un dinamismo de apertura y de unión con las demás personas. Este dinamismo es la caridad que Dios infunde<sup>22</sup>.

Esta es precisamente la autenticidad de la vida cristiana y, por tanto, de la vida consagrada, que solo puede pasar por una verdadera experiencia vivida de las virtudes, no solo morales, sino sobre todo infusas, fundamentos indispensables para la construcción de la vida en común, tanto a nivel mundial como a nivel local, como, por ejemplo, en una comunidad de vida consagrada. La virtud es incompatible con la apariencia, porque en ese preciso momento, ya no se trata de una virtud, sino de otra cosa totalmente diferente. De modo privilegiado sucede esto, como decía San Buenaventura, con la virtud de la caridad que, sin ella, las demás virtudes no cumplen los mandamientos «tal como Dios los entiende»<sup>23</sup>.

El Papa Francisco añade:

La estatura espiritual de una existencia humana está definida por el amor, que en última instancia es «el criterio para la decisión final sobre el valor o el desvalor de una vida humana». [...] Todos los creyentes debemos reconocer esto: el amor es lo primero, lo que nunca se debe poner en riesgo es el amor, el mayor peligro es no amar (cf. *1Cor* 13,1-13). Tratando de aclarar en qué consiste la experiencia de amar, que Dios hace posible con su gracia, Santo Tomás de Aquino la explicó como un movimiento que centra la atención en el otro «considerándolo como uno consigo mismo». La atención afectiva que se presta al otro provoca una orientación a buscar gratuitamente su bien. Todo esto parte de una estima, de un aprecio, que al final es lo que se esconde detrás de la palabra “caridad”: ser amado es “querido” para mí, es decir que lo considero de gran valor. Y «del amor por el cual uno agrada a una persona determinada derivan gratificaciones hacia ella». Por lo tanto, el amor implica algo más que una serie de acciones beneficiosas. Las acciones derivan de una unión que se inclina cada vez más hacia el otro, considerándolo precioso, digno, agradable y bello, más allá de las apariencias físicas o morales. El amor por el otro, por lo que es, nos empuja a buscar lo mejor para su vida. Solo cultivando este modo de relacionarnos haremos posible una amistad social que no excluya a nadie y una fraternidad abierta a todos<sup>24</sup>.

Nos sentimos atraídos por este amor desde adentro, y se convierte en una necesidad personal de crecimiento, de desarrollo. De niños nos vamos abriendo a los demás poco a poco, y debe ser un camino que nos acompañe siempre. La familia se convierte en una gran escuela en este sentido, al igual que las instituciones que

<sup>22</sup> PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 91.

<sup>23</sup> Cf. PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 91.

<sup>24</sup> PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, nn. 92-94.

promueven valores en el mundo. Esta apertura progresiva del amor, como dice el Papa Francisco, es el verdadero fundamento de la convivencia universal<sup>25</sup>.

Es el fundamento del principio del bien moral y del bien común, que no busca otra cosa que el progreso de todos aquellos valores fundamentales que ayudan a vivir plenamente la dignidad de la persona. No solo los individuos están llamados a esta tarea, sino todas las instituciones que participan en la vida social. Dios no está al margen de esta búsqueda continua.

No podemos dejar de decir que el deseo y la búsqueda del bien de los demás y de toda la humanidad implican también trabajar por la maduración de las personas y de las sociedades en los diferentes valores morales que conducen al desarrollo humano integral. En el Nuevo Testamento se menciona un fruto del Espíritu Santo (cf. *Gal* 5,22), definida por el término griego *agathosyne*. Indica el apego al bien, la búsqueda del bien. Más aún, se trata de proporcionar lo más valioso, lo mejor para los demás: su maduración, su crecimiento en una vida sana, el ejercicio de valores y no solo el bienestar material. Existe una expresión latina similar: *benevolentia*, es decir, la actitud de querer el bien del otro. Es un fuerte deseo de bien, una inclinación hacia todo lo que es bueno y excelente, lo que nos impulsa a llenar la vida de los demás con cosas bellas, sublimes, edificantes<sup>26</sup>.

Por lo tanto, la caridad no es una realidad abstracta, sino muy concreta, en la que la persona singular está en el centro, con problemas específicos, con dificultades particulares. La caridad que llega a cada persona, a cada realidad social, es precisamente el centro de la doctrina social de la Iglesia, la solicitud de Cristo por cada hombre y cada mujer, en todas las etapas de la vida.

### 3. Caridad y *dinamismo moral* en la persona consagrada

«El contenido del encuentro con Cristo es una experiencia de amor, que da a la vida un nuevo horizonte y con él una orientación decisiva»<sup>27</sup>. La caridad es la madre y forma de las virtudes.

Para Buenaventura, la cumbre de la virtud cristiana es la cumbre de la imitación de Cristo, y lo que nos hace llegar a ser “deiformes” es la virtud de la caridad. En ella, el hombre participa de la generosidad sobrehumana del Creador. Para él, la caridad es la raíz, la forma y la meta de todas las demás virtudes. Aunque sigue la línea

<sup>25</sup> Cf. PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, nn. 95-109.

<sup>26</sup> PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 112.

<sup>27</sup> Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 11.

agustiniana de la prioridad de la caridad y el reconocimiento de su carácter de fuente, Buenaventura no subyuga todas las demás virtudes en ella: la moral humana tiene una autonomía propia que debe ser respetada. La caridad no debe confundirse con las otras virtudes y, siendo específicamente diferente de ellas, no renuncia a ser practicada. Pero tiene una prioridad: en ella actúa el aspecto más profundo y esencial de la imitación de Cristo. Es el fuego del amor (*incendium amoris*) característico de la caridad donde crecen las virtudes. Para Buenaventura, la caridad es la madre y la forma de las demás virtudes. Ella es "madre", no para engendrarlos, sino porque los protege y los alimenta, elevándolos a una forma sobrenatural. Y se convierte en su "forma" porque corrige su intención hacia Dios, amado por sí mismo sobre todas las cosas; Y es precisamente la intención la que da forma a los actos. La caridad, como forma última de las virtudes morales, informa también los actos, orientándolos hacia el amor gratuito de Dios<sup>28</sup>.

*a. Justo, porque la caridad no renuncia a ser practicada, está destinada a la acción con pasos específicos y con dinamismo propio*

La vida cristiana, la vida consagrada, que no es otra cosa que el camino de la vida de amistad con Cristo, es decir, la búsqueda de la perfección cristiana, implica tres etapas que el Evangelio nos transmite así<sup>29</sup>; es decir, podemos narrar nuestra vida cristiana en tres declaraciones del Nuevo Testamento: primero, «No fuimos nosotros los que *amamos a Dios*, sino Él que nos amó» (1Jn 4,10); luego, «El que me *ama*, guardará mi palabra» (Jn 14,23); y, finalmente, «El que hace la voluntad de mi Padre [por *amor*], tendrá vida eterna» (Mt 7,21).

Es una experiencia vital, no son afirmaciones abstractas, conceptos universales del cristianismo, sino una verdad vivida, existencial, que toca las fibras más íntimas del ser humano. Descubrir el amor verdadero, auténtico y total de Cristo se convierte en el centro de todo este camino que es la vida, la vida cristiana, la vida consagrada. Un amor que tenga protagonismo, que sea irreductible, desinteresado. En términos clásicos, sería el "*exitus*" de Dios Padre que quiere darse a conocer, que se da, y por eso crea; luego espera la correspondencia, si la hay, con el "*reditus*", es decir, la persona quiere corresponder libremente, y es aquí donde entra la observancia de la Palabra de Dios, con la interiorización de los mandamientos y con la aceptación de la Alianza en el Antiguo

<sup>28</sup> L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 177-178.

<sup>29</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. "I due precetti della carità"*, ESD, Bologna 1999. Véase también: J. RIVERA, *Espiritualidad Católica*, CETE, Madrid 1982.

Testamento, con la experiencia de la vida en el Espíritu Santo. A esta correspondencia la llamamos "moral", donde a través de actos, hábitos, disposiciones, virtudes, etc., la persona busca colaborar con Dios. Desgraciadamente, hoy en día, este segundo paso ha quedado oscurecido, porque la moral ha sido en gran medida una mera adaptación de los actos de la persona a normas, preceptos y leyes preestablecidos, reduciendo la moral a un legalismo comportamental, a un voluntarismo moral y a una moral de la obligación, una reducción de la que no es fácil salir.

El cristianismo no tiene nada que ver con este legalismo, no se reconoce en este voluntarismo moral, y no se reduce a una moral de la obligación, donde la norma se convierte en el punto de partida. El punto de partida del cristianismo es el amor de Dios por el hombre, un amor que explica la historia de cada ser humano, y que Dios no deja de agradecer con total felicidad, o en palabras más bíblicas, "la vida eterna" con Él.

Basta mirar el bagaje cultural cristiano, donde encontramos inmediatamente, en innumerables ejemplos en la arquitectura, las pinturas, las esculturas, la literatura, en las obras misioneras, etc., a lo largo de la historia, el mensaje cristiano, la Nueva Noticia para todos los hombres.

#### b. El dinamismo del amor

Podemos identificar tres momentos dinámicos del amor que pertenecen propiamente a la caridad:

De hecho, se sabe que el amado está en el amante por consecuencia natural y, por lo tanto, el que ama a Dios lo tiene en sí mismo, como dice Juan: «el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él» (1Jn 4,16). Entonces es propio del amor transformar al amante en amado, de modo que si amamos las cosas viles y pasajeras, también nos volvemos viles y transitorios, nos volvemos viles e inconstantes, porque, como dice el profeta: «Se volvieron tan abominables como lo que amaban» (Os 9,10). Por lo tanto, si amamos a Dios, también nos hacemos divinos, como dice el Apóstol: «El que se une al Señor forma un solo espíritu con él» (1Cor 16,10) o como dice San Agustín: «Como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma»<sup>30</sup>.

Hay tres movimientos, tres dinamismos que llevan al hombre a hacer las cosas, son como el motor de la vida, nos empujan; son como la sal, que da sabor; y el color, la belleza de vivir. En teología, en antropología teológica, se les llama *los dinamismos del amor*.

<sup>30</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. "I due precetti della carità"*, 201.

Estos tres dinamismos del amor se pueden resumir de la siguiente manera: el primer dinamismo es "Yo amo..."; la segunda es "el amado está en el amante"; y, finalmente, la tercera es "el amante se convierte en el amado".

El primer dinamismo: "Yo amo...", también podemos explicarlo como "el amante ama a la amada". El *amante* [es decir, el que ama] ama al *amado* [es decir, el que recibe amor]. Es el dinamismo más primario, nuestro corazón funciona así, me gusta algo, sé lo que es importante para mí, reconozco el valor de una determinada realidad, y así es como mi corazón se dirige hacia ella espontáneamente. La vida está llena de este amor. Hay muchos ejemplos de este amor: conozco algo que me atrae, como los juegos, o paso horas y horas navegando por internet porque me fascina descubrir nuevos sitios. O, por ejemplo, sé que en ciertas escuelas se enseñan valores, es una escuela muy confiable, competente, y por eso trato de darlo a conocer a otras personas; conozco un gran equipo de fútbol que es muy bueno, y lo apoyo; etc.

Este dinamismo también funciona en el plano espiritual, en la vida interior. Conocer la Biblia es conocer a Cristo, no es solo conocimiento intelectual, por supuesto, sino que una "primera noticia" es indispensable. Y entonces, si no conozco a Cristo, ¿cómo puedo amarlo?

El segundo dinamismo que hemos presentado es: "el amado está en el amante", es decir, lo que amo, lo que deseo, lo que quiero, etc., está en cierto modo en la persona que ama. Es un dinamismo muy particular, pero también muy humano, porque lo que amo, lo que deseo, lo que quiero, ya sea un objeto o una persona, está en cierto modo en mí.

El mundo del marketing es muy consciente de este principio y lo utiliza a su favor. Esa máquina, ese objeto, que aparece en una fotografía, en un anuncio, ha quedado impreso en mí, en mi imaginación, en mi memoria, con su diseño, su color, su brillo, etc.

Esto sucede a *nivel humano*, el amado está presente en la persona que ama, está presente en la imaginación, en la memoria, incluso en los esfuerzos que se hacen; por ejemplo, el esposo que trabaja mucho y lo hace porque ama a la familia; la esposa que se queda en casa, o incluso trabaja, hace tantos esfuerzos, porque ama y tiene a la familia en sí misma, la siente por dentro, lo que la hace muy feliz y plenamente realizada.

En el ámbito espiritual, de hecho, se sabe que el amado está, por tanto, en el amante, y por eso el que ama a Dios lo tiene en sí mismo, como dice san Juan: «El que permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios permanece en él» (1Jn 4,16). Si amo a Dios,

Él habita, en cierto modo, en mí, es una prenda de su presencia, de su ayuda, se compromete conmigo. También podemos afirmar que «Dios que me ama, es decir, amándome, habito, en cierto modo, en Él». Existe esta circularidad beneficiosa entre el amante y el amado.

Una magnífica realidad que el cristianismo siempre ha profundizado de una manera increíble con el misticismo. Los santos, los místicos, no solo son conscientes de esto, sino que hay una experiencia vivida. Como dice San Pablo: «Con Cristo he sido crucificado, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (*Gal 2,20*); o como dice el poema de Santa Teresa de Jesús: «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero; que muero porque no muero. Vivo ya fuera de mí; después que muero de amor; porque vivo en el Señor, que me quiso para sí; cuando el corazón le di; puso en él este letreiro: que muero porque no muero»<sup>31</sup>.

El tercer dinamismo es *“el amante se transforma en aquel a quien ama”*. La persona que ama, desea, quiere algo, quiere a alguien, se convierte en eso. «Es propio del amor transformar al amante en amado, de modo que si amamos las cosas viles y pasajeras, también nos volvemos cobardes y volubles, porque, como dice el profeta Oseas, *“se hicieron tan abominables como lo que amaban”* (*Ose 9,10*)»<sup>32</sup>. Aquí el profeta Oseas reconoce este dinamismo cuando se aman las cosas viles y efímeras, y de esta manera la transformación moral que se produce es destructiva. De otro modo, se vuelve constructivo cuando elegimos cosas buenas y duraderas, de esta manera la persona se construye por dentro. Los ideales (no los idealismos) son una motivación hacia la mejor parte de nosotros. Un apotegma clásico dice: «los ideales se convierten en idealismos a base de golpes de pereza», pero también es cierto que los ideales se hacen realidad sobre la base de las virtudes.

Por eso, dice el Apóstol: «El que se une al Señor forma con Él un solo espíritu» (*1Cor 16,16*); como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma.

La virtud infusa de la caridad no es fruto del ejercicio humano, ni siquiera mediante un esfuerzo extraordinario y meritorio, sino un don divino. La caridad es una amistad del hombre con Dios y a partir de ella, fundada en la coparticipación en la bienaventuranza eterna, se muestra que excede la capacidad de la naturaleza y, por tanto, no puede adquirirse con las facultades naturales, sino que se debe a la infusión del Espíritu Santo<sup>33</sup>. «No fuimos nosotros los

<sup>31</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 1997, 654.

<sup>32</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. "I due precetti della carità"*, 201.

<sup>33</sup> Cf. *S.Th.*, II-II q. 24, a. 2.

que amamos a Dios, sino que fue Él quien nos amó a nosotros» (1Jn 4,10).

Para obtener la caridad se requiere nuestra disponibilidad; para aumentarla necesitamos dos cosas: necesitamos escuchar atentamente la Palabra de Dios, «porque la Palabra del Señor es como el fuego» (Sal 119), inflama (Sal 105) y hace arder el corazón (Lc 24,32); para lograrlo también hay que estar continuamente realizando cosas buenas. Dos disposiciones, por lo tanto, son necesarias para aumentarla: el desapego del corazón de las cosas terrenales y el mantenimiento de una paciencia inalterada en la adversidad<sup>34</sup>.

No es indiferente adquirir la caridad, porque es la fuente de tantos beneficios; produce el perdón de los pecados, ilumina el corazón, da al ser humano la alegría perfecta, es decir, la alegría y la paz, procura la paz y la serenidad perfectas y, además, confiere al hombre una gran dignidad.

No en vano, el amor de Dios, como primer precepto, nos exige «recordar los bienes recibidos»: es decir, tener la suficiente reflexión para mirar las cosas, especialmente los bienes (aunque por desgracia solo pensamos en los males), que no son principalmente mis obras, porque ¿qué es lo que tenéis que no se recibe?<sup>35</sup>. Hemos recibido todo de Dios, y esto produce amor: «Ahora todo viene de ti; nosotros, habiéndola recibido de tu mano, te la hemos devuelto (*dedimus tibi*)», 1Cro 29,11-14.

La buena disposición se nutre también de la consideración de la excelencia divina: «Dios es más grande que nuestro corazón» (1Jn 3,20) [cf. Sir 43,32]; la renuncia a las cosas mundanas y terrenas, que para la persona consagrada concierne no solo a la actitud, sino también a las cosas materiales tratadas como propias, en cambio para el laico consiste fundamentalmente en la actitud, y en la medida de las posibilidades también sobre las cosas concretas; por último, a la buena disposición se ayuda fundamentalmente evitando los pecados. He aquí un programa de vida no solo para el cristiano, sino para todo hombre que quiera vivir en paz.

Esta buena disposición conduce a la actitud de dar y entregarse a Dios, con todo el corazón (aquí estamos en el ámbito de las intenciones), el alma (y aquí estamos en el área de la voluntad), la

<sup>34</sup> Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. "I due precetti della carità"*, 207ss.

<sup>35</sup> Pero en realidad existe una cosa que es propiamente mía, absolutamente mía, es la única cosa que es mía, que me pertenece, y en esto Dios no tiene nada que ver con ella, no tiene rastro, es verdaderamente mi obra, puedo decir esto con todas las palabras: esto es mío y no necesito devolverlo, está hecho con mis manos, es mi propiedad, me pertenece, y esto es el pecado.

mente (donde se excluye todo deseo de pecar) y la fuerza (es decir, con las capacidades con las que estamos disponibles)<sup>36</sup>.

Precisamente, los actos y disposiciones habituales son los medios preciosos que el ser humano utiliza para corresponder a Dios. Y es precisamente de esto, de las disposiciones habituales para hacer el bien, es decir, de las virtudes, de lo que hablaremos ahora.

#### 4. *Phrónesis* y virtudes teologales en la persona consagrada

Un enfoque adecuado a las virtudes de la vida consagrada, que respete el reconocimiento de la originalidad y de la unidad de la racionalidad práctica, como principio de comprensión del dinamismo de la acción moral cristiana, debe tener en cuenta la profundización de la experiencia moral originaria, el estudio del camino de la construcción del sujeto moral cristiano (y a menudo del sujeto consagrado), la clarificación del modelo de la vida buena, el estudio de las virtudes cardinales y de la acción excelente<sup>37</sup>.

En el análisis de la experiencia moral, sin embargo, no es necesario buscar fenómenos sorprendentes y curiosos para descubrir la lógica finalista en el comportamiento de los seres vivos, especialmente de los seres humanos. Basta con mirar las actividades más cotidianas. De hecho, hay tres que nos parecen de especial importancia: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Estas actividades tienen una característica común: son actividades inmanentes, que se perfeccionan a sí mismas<sup>38</sup>.

El comportamiento moral muestra, como experiencia moral originaria, la autorrealización, es decir, el crecimiento o la degradación. La acción moral puede "construir al hombre", es precisamente lo que quiere decir San Gregorio de Nisa cuando dice que a través de nuestra acción «somos nuestros propios padres»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. "I due precetti della carità"*, 207ss.

<sup>37</sup> Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 11

<sup>38</sup> Tomamos el término de Ramón Lucas, cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo, spirito incarnato*, Paoline, Milano 1993. El concepto de inmanencia, como concepto clave para entender el fenómeno de la vida, domina desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Schelling. Se desarrolla particularmente en Tomás de Aquino (e.g. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, 11). A este respecto, me parece excelente la observación de Sofia Vanni Rovighi: «L'unità della sostanza [...] si inferisce dall'unità di azione» (S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Volume terzo, *La natura e l'uomo*, La Scuola, Brescia 1982<sup>6</sup>, 81).

<sup>39</sup> SAN GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*, II, 3: PG 44, 328.

La experiencia moral original muestra un rastro de múltiples aspectos que intervienen en una organización superior que se integra conectando todos los elementos activados. Como sucede en el cuerpo humano, donde todos los órganos, sistemas, hormonas, etc., están llamados a trabajar de forma holística<sup>40</sup>, es decir, en un sentido integral y global.

Uno de estos elementos son las virtudes, el *dinamismo* que facilita la acción, pero son precisamente las virtudes realidades que hoy no tienen aceptación. En esta descalificación, arrinconamiento y olvido de las virtudes, la doctrina psicoanalítica de Sigmund Freud (hoy más conocida como "psicodinámica") jugó un papel privilegiado, a través de su propia visión antropológica donde el hombre se mueve fundamentalmente por pulsiones, de modo privilegiado y principalmente inconscientes, frente a las cuales no hay mucho que hacer. En este sistema no hay lugar para la voluntad, la elección, la libertad. Son los impulsos de agresión y sexualidad los que rigen al ser humano, solo queda sufrírselos y resistírselos en el mejor modo posible.

En esta visión negativa y pesimista de la interioridad humana, quedan pocos elementos presentes en la formación de la persona. ¿En qué consistiría la formación de la persona si no hay posibilidad de vivir las virtudes?

En el horizonte filosófico actual hay autores que están recuperando y redescubriendo estos elementos perdidos, casi como si estuviéramos hablando de un naufragio del que poseemos algunos restos tan solo. Un ejemplo de ello es el filósofo Alasdair McIntyre, que escribió *After virtue*<sup>41</sup> (*Después de la virtud*), reconociendo que hoy vivimos con fragmentos de una realidad, algunos antiguos, como la de la sabiduría de Aristóteles, pero conscientes de que hoy no hay acuerdo sobre el tema de las virtudes, de su valor, y solo tenemos fragmentos, que no tienen una organización completa.

<sup>40</sup> El holismo es una teoría que afirma que las partes de un todo están íntimamente interconectadas (cf. *Oxford Dictionary of English*). Del griego ὅλος, *hòlos*, es decir, "total", "global". En biología se utiliza para indicar que, asumiendo la organización de los seres vivos según niveles jerárquicos (desde el nivel atómico-molecular hasta los ecosistemas), cada nivel superior muestra valores de funcionalidad y auto-organización superiores a los que resultarían de la simple suma de los elementos de los que se compone y que constituyen el nivel inmediatamente anterior. Por lo tanto, el ser vivo, y en particular el ser humano, como tal, debe ser considerado como una unidad-totalidad compleja, no reducible a un simple ensamble de sus partes constituyentes. Cf. S.A. SABBADINI, *Pellegrinaggi verso il vuoto: Ripensare la realtà attraverso la fisica quantistica*, Lindau, Torino 2015. (La traducción es mía).

<sup>41</sup> A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984<sup>2</sup> (ed. revisada y corregida) [Duckworth, London 1994<sup>2</sup>] (*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, 1993<sup>2</sup>).

La definición clásica presentaba la virtud como un “buen hábito operativo”. Entendiendo como “hábito”, *habitus*, una disposición a realizar cualquier acción. Esta disposición es operativa, es decir, apta para la acción, apoyada en la voluntad, como facultad; y, finalmente, se trata de un “buen” hábito operativo, es decir, dirigido al bien, que es su fin adecuado.

Ya con este marco, podemos presentar cómo unir dos virtudes, cada una reina de su grupo: la caridad de los teólogos, la prudencia de las disposiciones. La virtud teologal de la caridad presenta el fin último, es decir, el amor que queremos ofrecer a Dios; por otro lado, la prudencia ofrece los medios adecuados para lograr este fin.

La persona consagrada vive esta relación virtuosa que se enriquece mutuamente, en continuo crecimiento, progreso que a menudo es imperceptible para la misma persona. De hecho, ambas contribuyen a un sano discernimiento que hace que la persona progrese hacia la armonía.

Un ejemplo esclarecedor entre la relación de estas dos virtudes y el discernimiento en acción se puede encontrar en este pasaje que trata el tema de la oración:

El otro eje de la vida cristiana, el de la acción, parece a primera vista ser lo opuesto a la oración. Pero es una visión superficial de las cosas. La acción no es menos importante que la oración, y esto incluso en el tipo de vida exclusivamente contemplativa, tanto porque la persona solitaria está a menudo muy ocupada con todo tipo de actividades indispensables para su subsistencia, como por la naturaleza misma del discernimiento espiritual, que constituye un terreno común entre la oración y la acción. De hecho, lo que realmente importa, tanto en la oración como en la acción, es estar realmente bajo la moción del Espíritu. Ahora bien, esta sensibilidad al Espíritu se aprende tanto en la oración como en la acción. Lo que se ha aprendido en el momento de la oración facilitará el descubrimiento de la acción de Dios en el momento de la acción; simétricamente, lo que se ha aprendido de la actividad de Dios en el corazón de la acción facilitará la escucha del Espíritu en el momento de la oración. En ambos casos, lo que importa es estar en un estado de espera y asumir una actitud de escucha, de “auscultación”, de examen atento de los signos del Espíritu Santo.

A este nivel de profundidad, más que una interacción fundamental entre la oración y la acción, es paradójicamente su misma distinción la que queda abolida. Ambas son asumidas y se dejan guiar por igual por la misma sensibilidad interior.

En un momento dado, el discernimiento espiritual significará «atención interior al movimiento del Espíritu que nos impulsa a la oración»; en otro momento será «atención a lo que el mismo Espíritu impulsa a obrar concretamente». Aquí tocamos un pun-

to en el que, en cada creyente, el contemplativo y el apóstol están unidos<sup>42</sup>.

El discernimiento espiritual<sup>43</sup> de los impulsos del Espíritu Santo necesita la virtud de la prudencia y de la caridad, que iluminan de modo privilegiado en las opciones de la vida cristiana, y de modo particular, en la vida consagrada.

## 5. La “teologalidad” íntima de la persona consagrada: *dioratikós*

Hace años, tres días después de llenar el *Boston Symphony Hall*, el violinista Joshua Bell, uno de los más famosos y valorados del mundo, accedió a colaborar en un “experimento” que fue propuesto por el periódico *The Washington Post*. Se presentó en la entrada de una estación de metro de la capital norteamericana vestido de forma sencilla, y, eso sí, con su *stradivarius* de 1713 valorado en 3,5 millones de dólares. Más de mil personas pasaron ante el músico durante 43 minutos, que duró este concierto en particular, solo 27 dejaron unas monedas. En total, 32 dólares. «La belleza pasa desapercibida», tituló el periódico unos días después, comentando este experimento.

Puede suceder que ésta sea la actitud del cristiano de hoy, acostumbrado a tantos dones, a tantas gracias de Dios desde el bautismo, que no sea capaz de reconocer en todo su esplendor el increíble don de Dios al hombre. Agitados por los acontecimientos de cada día, inconscientemente pasamos frente a las cosas más bellas y valiosas sin darnos cuenta.

En la vida cristiana, Cristo, y su Espíritu que nos acompaña continuamente en el camino de la vida, es el gran tesoro que tenemos en nuestras manos.

El cristiano que vive de la fe tiene el derecho de motivar su conducta moral a la luz de su fe. Y cuando el contenido de esta fe es Cristo, el cristiano tomará las opciones decisivas de su vida desde la perspectiva de Cristo, es decir, desde la perspectiva de la fe<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1994, 35-36 (la traducción es mía).

<sup>43</sup> Un desarrollo sobre este tema se puede encontrar en el siguiente artículo: A. MESTRE, «El discernimiento espiritual como distinción prudencial vivida teologalmente», *Alpha Omega* 24 (2021), 71-108.

<sup>44</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Nine Propositions on Christian Ethics», en J. RATZINGER – H. SCHÜRMAN – H.U. VON BALTHASAR, *Principles of Christian Morality*, Ignatius Press, San Francisco 1986, 77. [Trad. española, «Nueve puntos sobre la ética cristiana» en *Principios de moral cristiana. Compendio*, Edicep, Valencia 1988, 71].

Es una fe vivida, una fe concreta que toca la vida cotidiana. Una fe que permite ver más allá, integrando todos los elementos humanos y sobrenaturales.

La sensibilidad a la inspiración del Espíritu Santo [...] no se da de antemano, sino solo en el corazón mismo de la lectura de la Palabra. Es la Palabra, de hecho, la que da la capacidad de discernir. En la tradición patristica griega se dice que la Palabra convierte al lector en *dioratikós*, literalmente: «quien sabe mirar a través de las cosas, quien es capaz de discernir». El autor de la Carta a los Hebreos nos ha dejado una descripción expresiva e icónica de este extraordinario poder de la Palabra: «Porque la Palabra de Dios es viva, eficaz y más cortante que toda espada de dos filos; penetra hasta el punto de la división del alma y del espíritu, de las coyunturas y de la médula, y escudriña los sentimientos y pensamientos del corazón. No hay criatura que pueda esconderse de ella, sino que todo está desnudo y descubierto a los ojos de aquel a quien debemos dar cuenta» (*Hb* 4,12-13). Este texto es capital. Es la palabra de Dios mismo, soberana, la que toca el corazón, lo hiere e, hiriéndolo, lo despierta, lo hace sensible y *diorático*. La frecuentación cotidiana de la Palabra de Dios en forma de *lectio divina* constituye el terreno por excelencia del discernimiento. Escuchando asiduamente la Palabra de Dios, cada creyente puede aprender a escuchar a su propio corazón, a percibir un eco de la Palabra que reverbera y resuena en él<sup>45</sup>.

Mirar a través de las cosas, es decir, ver la mano de Dios en los acontecimientos, ir más allá del horizontalismo de las cosas, de la vida, de las actividades, de todo lo que sucede, es propio de la visión teológica, a la que llamaremos "teologalidad". Esta *teologalidad* se hace indispensable para la vida cristiana, es el modo de ver las cosas, el modo auténtico de ver la realidad. Los santos son precisamente estas personas, que con la mirada al cielo tenían los pies firmemente plantados en la tierra. Esta visión teologal es una visión virtuosa, la virtud de la caridad, la virtud de la prudencia y los dones del Espíritu Santo nos conducen hacia la sensibilidad de estar atentos a los impulsos del Espíritu, es decir, nos dirigen hacia el discernimiento espiritual que construye la persona consagrada en una realidad armónica, es decir, feliz, serena y en paz, en medio de las dificultades de la vida y de la vida religiosa.

<sup>45</sup> A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, 25. (La traducción es mía).

## Conclusión

Comenzamos este artículo con la explicación del ábside de la Basílica de San Clemente en Roma, y terminamos ahora con el ejemplo de la basílica<sup>46</sup> de la Sagrada Familia de Barcelona.

En el punto de encuentro de la nave central y el crucero de este templo, su arquitecto, Antonio Gaudí, quiso insertar una araña de medio centenar de lámparas a través de un enganche, elemento que simboliza la unión entre Jesús y la Iglesia que recibe el Espíritu. De esta manera, la vid que se eleva desde la parte inferior de la cruz se convierte en un candelabro para indicar esta unión (ver *Jn* 15,1, 5ss: «Yo soy la vid verdadera [...] Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanezca conmigo y yo con él, dará mucho fruto. La gloria de mi Padre consiste en llevar mucho fruto y llegar a ser mis discípulos». Vemos que esta vid, llena de frutos, nace al pie de la cruz de Jesús, situada cerca del punto central de la basílica, donde se unen la nave y el crucero. Por esta razón podemos relacionar el “árbol de la cruz”, que da la vida, con el “árbol de la vida” que el libro del Apocalipsis (22,2) coloca “en medio de la plaza” de la nueva Jerusalén. Este árbol da abundantes frutos. Así vemos que el árbol de la vida permanece directamente representado en la parte superior<sup>47</sup>.

De la fachada del Nacimiento en forma de un enorme ciprés. Por su parte, la cruz victoriosa que corona la fachada de la Pasión es símbolo de la vida eterna que procede de la resurrección de Jesús. Hay una relación conceptual entre la cruz y la donación de la vida. Esta relación se expresa en las fachadas del Nacimiento y la Pasión y en el Calvario que se ubicará sobre el altar de la gran basílica<sup>48</sup>.

En la construcción del cristiano, y también de los consagrados y consagradas a Dios, encontramos la presencia de las tres Personas de la Santísima Trinidad, tal como aparece en la obra arquitectónica de la “Sagrada Familia” de Gaudí, el esquema trinitario suele estar presente: Padre, Espíritu Santo e Hijo, en este orden. Este orden particular no es el del Credo ni el de la fórmula litúrgica bautismal, donde encontramos la forma invariable: “Padre, Hijo y Espíritu Santo”. La razón de Gaudí para poner al Espíritu Santo entre el Padre y el Hijo es estrictamente teológica: «El Espíritu Santo permanece en el medio porque es la comunicación entre el Padre y

---

<sup>46</sup> «Es mejor llamarla -basílica-, que significa -salón real-, -casa del rey-. El Santo Padre [Benedicto XVI] declaró -basílica- a la Iglesia de la Sagrada Familia durante la solemne ceremonia de su dedicación el 7 de noviembre de 2010» (A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, El Aleph Editores, Barcelona 2011, 181, nota 9).

<sup>47</sup> Cf. A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, 114-115.

<sup>48</sup> Cf. A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, 114.

el Hijo». Gaudí sigue las doctrinas trinitarias de la teología cristiana más coherente. Por ejemplo, Ireneo de Lyon afirma que «el Espíritu Santo es la comunicación de Cristo»<sup>49</sup>; y Tomás de Aquino escribe que «el Espíritu Santo es el vínculo del Padre con el Hijo en cuanto que Él es amor»<sup>50</sup>. Por otro lado, es poco probable que Gaudí tuviera en mente en algún momento la cuestión del *Filioque*, es decir, la fórmula introducida en el Credo niceno-constantinopolitano en la época carolingia, según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Si ese fuera el caso, el Espíritu Santo no ocuparía el segundo lugar.

En un fragmento sin testimonio explícito, Gaudí afirma haciendo referencia a la fachada de la Gloria: «Visión total dentro del pórtico: en el punto más alto, Dios Padre. Abajo, el gran rosetón del Espíritu Santo. Abajo, Jesús, con los instrumentos de la Pasión, juzgando a los hombres»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* 3, 24,1.

<sup>50</sup> *S.Th.*, I q. 37, a. 1, ad 3.

<sup>51</sup> A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, 114-115.



# Innovación en los sistemas alimentarios: primero la persona

*Mons. Fernando Chica Arellano*

*Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA.*

**E**l siglo XXI está marcado por una transformación estructural y sistémica de los sistemas agroalimentarios globales que no tiene precedentes en escala, velocidad o profundidad. No se trata únicamente de una modernización incremental de prácticas agrícolas, sino de una reconfiguración integral de la manera en que la humanidad produce, procesa, transporta, financia, comercializa y consume alimentos. La convergencia entre biotecnología avanzada, edición genética de precisión, inteligencia artificial aplicada a la predicción de rendimientos y gestión de riesgos climáticos, digitalización de cadenas de suministro mediante tecnologías de trazabilidad, plataformas financieras verdes orientadas a inversiones sostenibles, agricultura celular, desarrollo de proteínas alternativas y nuevos modelos de negocio basados en datos masivos está redefiniendo las relaciones entre productores, mercados, Estados y consumidores. A ello se suma la creciente integración entre agricultura, energía y sistemas digitales, configurando un panorama tecnológico interdependiente que trasciende las fronteras tradicionales del sector agroalimentario.

Esta transformación ocurre, además, en un contexto de presiones múltiples y simultáneas. El cambio climático altera patrones de precipitación y aumenta la frecuencia de fenómenos extremos; la degradación de suelos y la pérdida de biodiversidad comprometen la base ecológica de la producción; los conflictos armados y la volatilidad de precios interrumpen cadenas de suministro; y la urbanización acelerada modifica los patrones de consumo y distribución.

Frente a estos desafíos, la innovación aparece como herramienta indispensable para sostener la producción y garantizar la resiliencia de los sistemas alimentarios. La promesa tecnológica es real: cultivos resistentes a sequías prolongadas, sistemas de riego inteligente que optimizan el uso del agua, algoritmos que reducen pérdidas postcosecha, plataformas digitales que conectan directamente productores con mercados y mecanismos financieros que canalizan recursos hacia prácticas más sostenibles.

Sin embargo, esta revolución tecnológica coexiste con una paradoja ética inquietante que interpela la conciencia jurídica y moral de la comunidad internacional. Nunca en la historia humana se produjo tanta comida ni existió tal capacidad científica para alimentar a la población mundial y, sin embargo, centenares de millones de personas continúan padeciendo hambre o inseguridad alimentaria grave. La abundancia global convive con carencias estructurales; la sofisticación tecnológica se superpone a la persistencia de la desnutrición; la innovación de frontera contrasta con la vulnerabilidad cotidiana de comunidades rurales y urbanas empobrecidas. Esta paradoja no puede explicarse únicamente por déficits productivos, sino por fallas en la distribución, desigualdades estructurales, conflictos, pobreza persistente y decisiones políticas que condicionan el acceso efectivo a los alimentos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La Santa Sede denunció con esmero este fenómeno hace ya bastantes años. Sus palabras, audaces y proféticas, no han perdido su vigencia: «Debéis escuchar aquí los gritos de dolor de millones de personas ante el escándalo provocado por la "paradoja de la abundancia", que constituye el obstáculo principal para la solución de los problemas de la humanidad que afectan a la nutrición. La producción mundial de alimentos, como sabéis bien, es muy abundante y bastaría para satisfacer con holgura las necesidades de la población, aunque esté aumentando en número, a condición de que los recursos que pueden permitir el acceso a una nutrición conveniente sean repartidos en función de las necesidades reales. No puedo menos de estar de acuerdo con las palabras con que comienza vuestro proyecto de Declaración mundial sobre la alimentación: "El hambre y la desnutrición son inaceptables en un mundo que dispone de los conocimientos y los recursos necesarios para acabar con esta catástrofe humana" (n. 1). Con todo, la paradoja sigue arrastrando todos los días consecuencias dramáticas. Por una parte, nos impresionan las imágenes de una parte de la humanidad condenada a morir de hambre a causa de calamidades naturales que se agravan, a causa de desastres provocados por el hombre, a causa de los obstáculos puestos a la distribución de los recursos de alimentación, y a causa de las restricciones que se han impuesto al comercio de los productos locales, privando a los países más pobres de los beneficios del mercado. Por otra parte, asistimos a la negación de la solidaridad: la destrucción de cosechas enteras, las exigencias egoístas que implican los modelos económicos vigentes, el rechazo de la transferencia de tecnología, y las condiciones impuestas a la concesión de ayudas para la alimentación, incluso en los casos donde es evidente la urgencia»: JUAN PABLO II, *Discurso en la apertura de la Conferencia Internacional sobre la Nutrición*, 5 de diciembre de 1992. El Papa Francisco lo ha recordado también con claridad y audacia: «Es bien sabido que la producción actual es suficiente y, sin embargo, hay millones de personas que sufren y mueren de hambre: esto, queridos amigos, constituye un verdadero escándalo. Es necesario, pues, encontrar la manera de que todos puedan beneficiarse de los frutos de la tierra, no sólo para evitar que aumente la diferencia entre los que más tienen y los que tienen que conformarse con las migajas, sino también y, sobre todo, por una exigencia de justicia, equidad y respeto a todo ser humano»: FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la XXXVIII Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)*, 20 de junio de 2013, n. 1. Y en otra ocasión el Pontífice afirmó con suma lucidez: «Dejémoslo claro, la falta de alimentos no es algo natural, no es un dato ni obvio, ni evidente. Que hoy en pleno siglo XXI muchas personas

La innovación, en este contexto, se presenta como una realidad ambivalente. Por un lado, promete eficiencia, aumento de rendimientos, reducción de pérdidas, adaptación climática y optimización logística. Por otro, puede intensificar la concentración de poder económico en manos de grandes corporaciones tecnológicas y agroindustriales, ampliar brechas digitales entre productores con y sin acceso a infraestructura tecnológica, reforzar dependencias respecto de insumos patentados o plataformas privadas, y desplazar modelos productivos tradicionales que cumplen funciones sociales y culturales insustituibles. El riesgo no reside en la tecnología en sí misma, sino en la arquitectura institucional, económica y normativa que determina quién controla la innovación, quién se beneficia de ella y bajo qué reglas opera.

La cuestión de fondo, por tanto, no es si debemos innovar – pues la innovación es parte constitutiva de la creatividad humana y respuesta legítima a desafíos reales–, sino cómo orientar, regular y gobernar la innovación para que contribuya efectivamente a la realización del derecho humano a la alimentación adecuada. Este desplazamiento del debate desde la mera adopción tecnológica hacia su encuadre ético-jurídico es esencial. La innovación no puede evaluarse únicamente por su capacidad de incrementar la productividad o reducir costos, sino por su impacto en la dignidad humana, en la equidad distributiva, en la sostenibilidad ecológica y en la cohesión social.

En este sentido, el derecho humano a la alimentación ofrece un marco normativo particularmente relevante. No se limita a garantizar la ausencia de hambre, sino que exige disponibilidad suficiente, accesibilidad económica y física, adecuación cultural y nutricional, y sostenibilidad a largo plazo. Constituye, además, una obligación jurídica para los Estados, que deben respetar, proteger y realizar

---

sufran este flagelo, se debe a una egoísta y mala distribución de recursos, a una mercantilización de los alimentos. La tierra, maltratada y explotada, en muchas partes del mundo nos sigue dando sus frutos, nos sigue brindando lo mejor de sí misma; los rostros hambrientos nos recuerdan que hemos desvirtuado sus fines. Un don, que tiene finalidad universal, lo hemos convertido en privilegio de unos pocos. Hemos hecho de los frutos de la tierra –don para la humanidad– “*commodities*” de algunos, generando, de esta manera, exclusión. El consumismo –en el que nuestras sociedades se ven insertas– nos ha inducido a acostumbrarnos a lo superfluo y al desperdicio cotidiano de alimento, al cual a veces ya no somos capaces de dar el justo valor, que va más allá de los meros parámetros económicos. Pero nos hará bien recordar que el alimento que se desecha es como si se robara de la mesa del pobre, del que tiene hambre. Esta realidad nos pide reflexionar sobre el problema de la pérdida y del desperdicio del alimento a fin de identificar vías y modos que, afrontando seriamente tal problemática, sean vehículo de solidaridad y de compartición con los más necesitados»: FRANCISCO, *Discurso a la sesión anual de la Junta Ejecutiva del Programa Mundial de Alimentos (PMA)*, 13 de junio de 2016, n. 1.

progresivamente este derecho mediante políticas coherentes y marcos regulatorios adecuados. La innovación agroalimentaria debe, por tanto, analizarse a la luz de estas obligaciones: ¿fortalece la disponibilidad sostenible?, ¿mejora la accesibilidad para los grupos vulnerables?, ¿respeto la diversidad cultural y ecológica?, ¿evita la regresividad en el disfrute del derecho?

Pero el análisis no puede agotarse en el plano jurídico positivo. La transformación de los sistemas agroalimentarios tiene también una dimensión antropológica y moral profunda. La manera en que producimos y consumimos los alimentos expresa nuestra concepción del ser humano, de la naturaleza y de la comunidad. En este punto, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ofrece una contribución singular. Sus principios –dignidad humana, destino universal de los bienes, bien común, solidaridad y subsidiariedad– permiten iluminar el debate sobre innovación desde una atalaya que integra técnica y ética, eficiencia y justicia, progreso científico y responsabilidad social.

Este artículo propone, por ello, una lectura articulada entre el marco jurídico internacional del derecho a la alimentación y los principios normativos de la Doctrina Social de la Iglesia, con el fin de ofrecer criterios éticos y jurídicos para discernir el papel de la innovación en la transformación agroalimentaria contemporánea. Se trata de explorar cómo la creatividad científica puede integrarse en un horizonte de justicia estructural, evitando tanto la tecnofobia paralizante como el tecnocratismo acrítico. Solo mediante esta integración –entre derecho, ética y ciencia– será posible orientar la transformación agroalimentaria hacia una auténtica promoción de la dignidad humana y del bien común global.

## 1. El derecho a la alimentación en la Doctrina Social de la Iglesia

Aunque el lenguaje técnico de los derechos humanos pertenece a la modernidad jurídica, la raíz moral del derecho a la alimentación se encuentra profundamente arraigada en la tradición bíblica y en la reflexión teológica cristiana. La Revelación no formula un “derecho” en términos contemporáneos, pero sí establece con claridad una exigencia de justicia que vincula inseparablemente la relación con Dios y la responsabilidad frente al hambre del prójimo. El profeta Isaías identifica el ayuno auténtico con «partir tu pan con el hambriento» (*Is* 58,7), mientras que el Evangelio de Mateo sitúa el juicio escatológico en la respuesta concreta a la necesidad alimentaria del otro: «Tuve hambre y me disteis de comer» (*Mt* 25,35). En esta perspectiva, la privación de alimento no es solo una carencia

material, sino una herida en la comunión humana y, por tanto, una ruptura del orden querido por Dios.

Este principio encuentra formulación magisterial sistemática en el Concilio Vaticano II. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* declara que «Dios destinó la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos». El texto no niega la propiedad privada, pero establece que su ejercicio debe orientarse al bien común y que nadie puede usar sus bienes en contradicción con ese destino universal. Este principio constituye la base teológico-moral que, en términos contemporáneos, fundamenta la exigencia de acceso universal a los bienes indispensables para la vida, entre ellos el alimento<sup>2</sup>.

San Pablo VI desarrolló esta línea en *Populorum Progressio*, afirmando que la propiedad privada «no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto»<sup>3</sup>. En el contexto de las desigualdades globales y de la persistencia del hambre en países en desarrollo, el Pontífice insistió en que la justicia exige reformas estructurales que permitan el acceso efectivo a los recursos productivos. La cuestión alimentaria no puede resolverse exclusivamente mediante caridad asistencial, sino mediante transformaciones económicas y políticas que hagan posible una distribución más equitativa de los recursos.

Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in Veritate*, integró esta reflexión con una consideración explícita del progreso técnico y científico. Señaló que el desarrollo auténtico debe conjugar justicia social y progreso tecnológico, evitando que la técnica se emancipe de la ética<sup>4</sup>. En materia alimentaria esto implica que los avances científicos en agricultura y producción no pueden desligarse de su impacto en la dignidad humana y en la equidad global. El progreso técnico es moralmente ambivalente: puede servir al bien común o reforzar estructuras de exclusión.

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* sintetiza esta tradición al afirmar que el acceso a los bienes necesarios para la vida constituye una exigencia primaria de justicia<sup>5</sup>. En este sentido, el hambre no puede interpretarse como una fatalidad natural inevitable, sino como consecuencia de decisiones políticas, económicas y estructurales que generan exclusión. La doctrina social insiste en que la pobreza extrema y la inseguridad alimentaria son, en gran

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 69.

<sup>3</sup> PABLO VI, Carta encíclica *Populorum Progressio*, n. 23.

<sup>4</sup> Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, nn. 21-33.

<sup>5</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 171-184.

medida, producto de estructuras desordenadas que requieren corrección institucional<sup>6</sup>.

El magisterio del Papa Francisco ha profundizado en esta dimensión estructural del problema. En *Laudato Si'*, el Pontífice denuncia el «paradigma tecnocrático» que absolutiza la técnica y subordina la ética a criterios de eficiencia y rentabilidad<sup>7</sup>. Este paradigma, aplicado a los sistemas agroalimentarios, puede convertir el alimento en mera mercancía desligada de su función vital y social. La crítica no se dirige contra la tecnología en cuanto tal, sino contra su desvinculación de una antropología que reconozca la centralidad de la persona y la interdependencia ecológica.

En *Fratelli Tutti*, Francisco vincula explícitamente la cuestión alimentaria con la fraternidad universal. El derecho a la alimentación aparece como condición mínima para una comunidad humana basada en la solidaridad y el reconocimiento mutuo<sup>8</sup>. El hambre es descrita no solo como carencia material, sino como expresión de una cultura del descarte que margina a los más vulnerables. Esta lectura conecta directamente con el principio del bien común, entendido como el conjunto de condiciones sociales que permiten a todas las personas alcanzar su pleno desarrollo<sup>9</sup>.

La Doctrina Social de la Iglesia articula así varios principios convergentes que sostienen teológicamente el derecho a la alimentación. La dignidad humana, fundamento de toda la enseñanza social, exige condiciones materiales que permitan la realización integral de la persona. El destino universal de los bienes establece la prioridad del acceso común sobre la acumulación excluyente. La solidaridad implica responsabilidad activa hacia quienes sufren inseguridad alimentaria<sup>10</sup>. La subsidiariedad exige que las comunidades locales participen en las decisiones que afectan sus sistemas productivos y alimentarios. Y el cuidado de la creación integra la

<sup>6</sup> «El silencio de quienes mueren de hambre grita en la conciencia de todos, aunque a menudo sea ignorado, acallado o tergiversado. No podemos seguir así, ya que el hambre no es el destino del hombre sino su perdición. ¡Fortalezcamos, pues, nuestro entusiasmo para remediar este escándalo! No nos detengamos pensando que el hambre es sólo un problema que resolver. Es más. Es un clamor que sube al cielo y que requiere la veloz respuesta de cada nación, de cada organismo internacional, de cada instancia regional, local o privada. Nadie puede quedar al margen de luchar denodadamente contra el hambre. Esa batalla es de todos»: LEÓN XIV, *Discurso con ocasión de la visita a la sede central de la FAO para la Jornada Mundial de la Alimentación y la celebración del LXXX aniversario de fundación de la Organización*, 16 de octubre de 2025.

<sup>7</sup> Cf. FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si'*, nn. 101-136.

<sup>8</sup> Cf. FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, n. 189.

<sup>9</sup> Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus Annus*, n. 11.

<sup>10</sup> Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38.

dimensión ecológica, recordando que la producción de alimentos debe respetar los límites naturales.

Desde esta perspectiva, el derecho a la alimentación no aparece como un injerto externo introducido por la modernidad jurídica, sino como una formulación normativa coherente con una tradición teológica que, desde sus orígenes, ha vinculado justicia, bienes materiales y responsabilidad comunitaria. El lenguaje contemporáneo de los derechos humanos traduce en categorías jurídicas exigibles una intuición moral que la tradición cristiana ha sostenido durante siglos: que nadie puede ser privado de los bienes indispensables para vivir con dignidad.

## 2. El derecho humano a la alimentación: normativa jurídica civil

El derecho a la alimentación adecuada ocupa un lugar central en la arquitectura contemporánea de los derechos humanos. Su reconocimiento explícito en el artículo 25 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*<sup>11</sup> y su desarrollo normativo en el artículo 11 del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) no constituyen meras declaraciones programáticas, sino el punto de partida de una construcción jurídica progresiva que ha dotado a este derecho de contenido sustantivo, exigibilidad creciente y densidad interpretativa. El derecho a la alimentación no es un apéndice marginal del derecho al nivel de vida adecuado, sino uno de sus núcleos estructurales, en la medida en que el acceso a alimentos suficientes y adecuados es condición indispensable para la vida, la salud, la autonomía personal y la participación social<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 25. El texto puede ser consultado virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> Esta Declaración constituye un hito en la historia de los derechos humanos. Elaborada por representantes de todas las regiones del mundo con diferentes antecedentes jurídicos y culturales, el documento fue adoptado y proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217 A (III), como un ideal común para todos los pueblos y naciones. La Declaración establece, por primera vez, los derechos humanos fundamentales que deben protegerse en el mundo entero y ha sido traducida a más de 500 idiomas.

<sup>12</sup> *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, art. 11. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights> El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) es un tratado multilateral general que reconoce Derechos económicos, sociales y culturales y establece mecanismos para su protección y garantía. Fue adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2200 A (XXI), el 16 de diciembre de 1966, y entró en vigor el 3 de enero de 1976. Se compromete a las partes a trabajar para la concesión de los

La evolución doctrinal impulsada por el *Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (CDESC) ha sido decisiva en este proceso interpretativo. El 12 de mayo de 1999, el CDESC adoptó la Observación General n. 12, que constituye el documento más completo y autorizado sobre el contenido del derecho a la alimentación. Allí se puntualiza que «el derecho a la alimentación adecuada se ejerce cuando todo hombre, mujer o niño, ya sea sólo o en común con otros, tiene acceso físico y económico, en todo momento, a la alimentación adecuada o a medios para obtenerla»<sup>13</sup>. Esta formulación incorpora elementos fundamentales: la permanencia temporal –«en todo momento»–, la doble dimensión de acceso físico y económico, y la centralidad de la autonomía, pues el derecho no se reduce a la provisión directa de alimentos, sino que incluye la posibilidad de producirlos o adquirirlos dignamente. La alimentación adecuada no puede depender de contingencias arbitrarias ni de asistencias episódicas, sino que debe estar garantizada de forma estable y segura.

Desde esta perspectiva, el derecho a la alimentación trasciende la mera lucha contra el hambre aguda o la desnutrición extrema. No se agota en la garantía mínima de supervivencia biológica, sino que exige condiciones que permitan una vida digna y saludable, en coherencia con el artículo 11 del PIDESC, que lo vincula al derecho a un nivel de vida adecuado. La adecuación, concepto clave en la interpretación del Comité, integra múltiples dimensiones interrelacionadas. Incluye la suficiencia calórica, es decir, la disponibilidad de energía alimentaria necesaria para sostener la actividad humana; la calidad nutricional, que abarca el equilibrio de macronutrientes y micronutrientes esenciales; la inocuidad sanitaria, que

---

derechos económicos, sociales y culturales de las personas, incluidos los derechos laborales y los derechos a la salud, la educación y un nivel de vida adecuado. A enero de 2025, el Pacto tiene 173 Estados Partes.

<sup>13</sup> COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11, párr. 6), 12 de mayo de 1999. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.refworld.org/legal/general/cescr/1999/en/87491> Esta *Observación General* fue adoptada por el XX período de sesiones del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y se contiene en el documento E/C. 12/1999/5. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) se creó en virtud de la Resolución 1985/17 del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) de 28 de mayo de 1985 para llevar a cabo las funciones de control asignadas al ECOSOC en la Parte IV del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC). El Comité es un órgano compuesto de 18 expertos independientes que supervisa la aplicación del PIDESC por sus Estados Partes. El Comité trata de entablar un diálogo constructivo con los Estados Partes, determinar si las normas del Pacto se están aplicando y evaluar cómo se podría mejorar la aplicación y el cumplimiento del Pacto para que todas las personas puedan disfrutar plenamente de estos derechos.

exige ausencia de contaminantes y cumplimiento de estándares de seguridad alimentaria; la aceptabilidad cultural, que reconoce la diversidad de prácticas alimentarias y el valor identitario de la comida; y la sostenibilidad ambiental, que impone una mirada intergeneracional sobre los modos de producción<sup>14</sup>.

Esta complejidad conceptual refleja la interdependencia e indivisibilidad del derecho a la alimentación con otros derechos humanos. Sin una alimentación adecuada, el derecho a la salud se ve comprometido<sup>15</sup>; sin seguridad nutricional, la educación y el desarrollo cognitivo de la infancia resultan gravemente afectados; sin acceso económico a los alimentos, el principio de igualdad y no discriminación pierde efectividad real. El derecho a la alimentación actúa, por tanto, como presupuesto material para el ejercicio efectivo de otros derechos fundamentales, configurando una base mínima para el desarrollo integral de la persona.

La estructura obligacional derivada del PIDESC profundiza esta comprensión. Conforme a la doctrina consolidada del CDESC, las obligaciones estatales se articulan en tres niveles clásicos: respetar, proteger y realizar<sup>16</sup>. La obligación de respetar exige que el Estado se abstenga de adoptar medidas que priven arbitrariamente a las personas de su acceso a alimentos o a los medios para obtenerlos. Esto incluye, por ejemplo, evitar desalojos forzosos de tierras agrícolas sin alternativas adecuadas, conforme a la Observación General n. 7 sobre desalojos forzosos<sup>17</sup>, o la adopción de políticas que destruyan medios de subsistencia sin compensación ni garantías.

La obligación de proteger impone al Estado el deber de regular la conducta de terceros –especialmente actores empresariales– para prevenir que interfieran en el disfrute del derecho. Esta dimensión se ha reforzado en el marco de los *Principios Rectores de las Naciones*

---

<sup>14</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11, párrs. 7-12).

<sup>15</sup> Cf. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, art. 12. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>; Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, *Observación General n. 14 sobre el derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud*. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.refworld.org/es/leg/coment/cescr/2000/es/36991>

<sup>16</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11, párr. 15).

<sup>17</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 7: El derecho a una vivienda adecuada (párrafo 1 del artículo 11 del PIDESC): los desalojos forzosos*. El texto se puede consultar en el siguiente enlace: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1449.pdf>

*Unidas sobre las Empresas y los Derechos Humanos*<sup>18</sup>, que subrayan el deber estatal de prevenir abusos por parte de empresas privadas. En el ámbito alimentario ello puede traducirse en marcos regulatorios sobre calidad e inocuidad de alimentos, normas antimonopolio que eviten concentraciones excesivas en mercados agrícolas, regulación de semillas y patentes que no limiten indebidamente el acceso de agricultores a recursos productivos, y mecanismos efectivos de supervisión y sanción frente a prácticas abusivas.

La obligación de realizar, por su parte, incluye tanto facilitar como proveer. Facilitar implica adoptar políticas públicas que fortalezcan la capacidad de las personas para alimentarse por sí mismas, como apoyo a la agricultura familiar, inversión en infraestructura rural, acceso al crédito, extensión agrícola y sistemas de protección social adecuados. Proveer, en sentido estricto, se activa cuando individuos o grupos, por razones ajenas a su voluntad –conflictos armados, desastres naturales, crisis económicas severas–, no pueden acceder por sí mismos a alimentos adecuados. En tales casos, el Estado debe garantizar asistencia directa, sin discriminación y con pleno respeto a la dignidad de las personas.

Este entramado obligacional se ve reforzado por principios transversales del derecho internacional de los derechos humanos. El principio de no discriminación, recogido en el artículo 2.2 del PIDESC, tiene carácter inmediato y exige que las políticas alimentarias no excluyan a grupos vulnerables por motivos de género, origen étnico, discapacidad, condición socioeconómica o situación migratoria. El principio de progresividad (art. 2.1 PIDESC) impone la adopción de medidas deliberadas y concretas hacia la plena realización del derecho, mientras que la prohibición de regresividad obliga a justificar rigurosamente cualquier medida que implique retrocesos en los niveles alcanzados de protección<sup>19</sup>.

El derecho a la alimentación está, además, estrechamente vinculado con la dignidad humana, fundamento axiológico del sis-

<sup>18</sup> Los *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para 'proteger, respetar y remediar'* fueron elaborados por el Representante Especial del Secretario General para la cuestión de los derechos humanos y las empresas transnacionales y otras empresas. El Representante Especial adjuntó los *Principios Rectores* a su informe final al Consejo de Derechos Humanos (A/HRC/17/31), que también incluye una introducción a dichos Principios y un resumen del proceso que llevó a su elaboración. El Consejo de Derechos Humanos hizo suyos los Principios Rectores en su Resolución 17/4, de 16 de junio de 2011. El texto se puede consultar en: [https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_sp.pdf)

<sup>19</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 3: la índole de las obligaciones de los Estados Partes* (párrafo 1 del artículo 2 del Pacto). El texto puede consultarse virtualmente en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1452.pdf>

tema internacional de derechos humanos<sup>20</sup>. La dignidad no es un concepto meramente retórico, sino el reconocimiento jurídico de que cada persona posee un valor intrínseco que exige condiciones materiales mínimas para su desarrollo integral. Alimentarse no es simplemente ingerir calorías; es participar en una práctica social, cultural y relacional que expresa pertenencia, identidad y humanidad. Por ello, el derecho a la alimentación no puede interpretarse como una concesión asistencial o caritativa, sino como una exigencia jurídica inherente a la condición humana.

Finalmente, el artículo 15 del PIDESC introduce una dimensión adicional de gran relevancia para el debate contemporáneo: el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones. Esta disposición reconoce que la ciencia y la innovación forman parte del patrimonio común de la humanidad y que sus avances deben orientarse al bienestar colectivo. En el ámbito agroalimentario, ello implica que los desarrollos tecnológicos –desde nuevas variedades de cultivos hasta sistemas digitales de gestión agrícola– deben contribuir al fortalecimiento del derecho a la alimentación y no convertirse en instrumentos de exclusión o concentración indebida de poder. La Observación General n. 25 del CDESC ha precisado que el acceso equitativo a los beneficios del progreso científico es componente esencial de este derecho<sup>21</sup>.

El derecho a la ciencia, sin embargo, no opera en un vacío ético ni jurídico. El propio artículo 15 reconoce la necesidad de proteger los intereses morales y materiales derivados de las producciones científicas. Esta tensión entre acceso universal y protección de intereses privados exige un equilibrio cuidadoso, particularmente en el ámbito de la propiedad intelectual aplicada a semillas, biotecnología y datos agrícolas. La interpretación sistemática del PIDESC obliga a armonizar ambos derechos de manera que la protección de innovaciones no obstaculice el disfrute efectivo del derecho a la alimentación.

En suma, el derecho humano a la alimentación presenta una densidad normativa considerable. Integra dimensiones sustantivas complejas, genera obligaciones diferenciadas para los Estados, se articula con otros derechos fundamentales y se proyecta hacia el ámbito del progreso científico. Su realización efectiva exige no solo

---

<sup>20</sup> Cf. ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Preámbulo. El texto puede encontrarse en el enlace: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

<sup>21</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 25 relativa a la Ciencia y los derechos económicos, sociales y culturales* (art. 15, párrs. 1b, 2,3 y 4 del Pacto). El texto se puede consultar en el siguiente enlace: <https://docs.un.org/es/e/c.12/gc/25>

políticas sociales adecuadas, sino también marcos regulatorios coherentes que orienten la innovación tecnológica hacia la promoción de la dignidad humana y del bien común.

### 3. Innovación agroalimentaria

La transformación agroalimentaria contemporánea no puede comprenderse adecuadamente si se la reduce a una sucesión de avances técnicos aislados. Nos encontramos ante una mutación sistémica que reconfigura simultáneamente los procesos productivos, las estructuras de mercado, los marcos regulatorios, las relaciones de poder y los modelos culturales asociados a la alimentación. Esta transformación puede analizarse, con fines metodológicos, en tres dimensiones interrelacionadas: innovación tecnológica, innovación institucional e innovación social. Sin embargo, dichas categorías no operan de manera autónoma, sino que se entrecruzan en un entramado complejo donde ciencia, regulación, finanzas y poder económico interactúan de forma constante.

La innovación tecnológica constituye, sin duda, la dimensión más visible. Incluye desarrollos en biotecnología avanzada, como la edición genética de precisión y otras herramientas de ingeniería genómica<sup>22</sup>; la agricultura de precisión basada en sensores remotos, imágenes satelitales y análisis masivo de datos; la inteligencia artificial aplicada a la predicción de rendimientos, gestión de plagas y optimización del uso de insumos; la automatización agrícola mediante robótica; el desarrollo de proteínas alternativas de origen vegetal o microbiano; y la agricultura celular orientada a la producción de carne cultivada en laboratorio<sup>23</sup>. Estas tecnologías prometen incrementar la eficiencia productiva, reducir pérdidas postcosecha, mejorar la resiliencia frente al cambio climático y optimizar el uso de recursos naturales escasos como el agua y el suelo.

La digitalización ocupa un lugar central en este ecosistema. Plataformas de gestión agrícola basadas en datos permiten monitorear en tiempo real variables climáticas, estado del suelo y necesidades nutricionales de cultivos. Las empresas tecnológicas han de-

---

<sup>22</sup> Cf. J.A. DOUDNA – E. CHARPENTIER, «The new frontier of genome engineering with CRISPR-Cas9», *Science* 346/6213 (2014), 1077-1086. En este trabajo las autoras analizan cómo el sistema bacteriano CRISPR-Cas9 se transformó de un mecanismo de inmunidad adaptativa en una herramienta versátil y precisa para la ingeniería genómica en diversos organismos.

<sup>23</sup> Cf. FAO, *Thinking about the future of food safety: A foresight report*, Roma 2022. El texto se puede consultar en: <https://doi.org/10.4060/cb8667en>; OECD, *Innovation, Productivity and Sustainability in Food and Agriculture: Main Findings from Country Reviews and Policy Lessons*, OECD Food and Agricultural Reviews, OECD Publishing, Paris 2019. Se puede consultar en: <https://doi.org/10.1787/c9c4ec1d-en>.

sarrollado sistemas integrados que combinan semillas patentadas, insumos específicos y servicios digitales de asesoramiento agronómico, generando modelos de negocio basados en la captura y monetización de datos agrícolas<sup>24</sup>. Este fenómeno se conoce como «datafización» de la agricultura<sup>25</sup>. Los beneficios principales del mismo son los siguientes: optimización de recursos (permite aplicar agua, fertilizantes o pesticidas solo donde es estrictamente necesario, reduciendo costos y desperdicios); aumento de la productividad (el análisis de datos históricos y climáticos ayuda a predecir el mejor momento para la siembra y la cosecha); sostenibilidad (al reducir el uso de químicos y optimizar el riego, se minimiza el impacto ambiental); mejora en la calidad (el monitoreo constante permite obtener productos más sanos y seguros). En resumen, la datafización convierte el campo en una fuente masiva de información que, analizada con *Big Data* o Inteligencia Artificial, permite pasar de una gestión basada en la intuición a una *agricultura de precisión* basada en hechos reales. Sin embargo, el proceso plantea importantes interrogantes jurídicos sobre propiedad, acceso y control de la información productiva<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cf. S. WOLFERT ET AL., «Big Data in Smart Farming – A review», *Agricultural Systems* 153 (2017), 69-80.

<sup>25</sup> La *datafización* en la agricultura es el proceso de convertir las actividades, condiciones y recursos del campo en datos digitales para mejorar la toma de decisiones. Consiste en transformar aspectos físicos del cultivo (como la humedad del suelo o la salud de las plantas) en información procesable mediante tecnología. El proceso se apoya en tres pilares fundamentales para recolectar información en tiempo real: sensores y dispositivos IoT (miden la humedad, temperatura y nutrientes directamente en el suelo); imágenes satelitales y drones (capturan mapas térmicos y visuales para monitorear el crecimiento y detectar plagas de forma temprana); maquinaria conectada (los tractores y cosechadoras modernas registran datos sobre el rendimiento de cada metro cuadrado de la parcela).

<sup>26</sup> Son muchos los que subrayan la importancia de definir correctamente la propiedad y el control de los Datos. El debate central gira en torno a quién es el «dueño» de la información generada en el campo. Existe una tensión entre los agricultores, que consideran los datos como un producto de su trabajo y tierra, y las empresas de maquinaria o software, que reclaman derechos sobre los datos procesados por sus plataformas. Por otra parte, aunque muchos datos agrícolas no son personales (como la humedad del suelo), la recopilación masiva puede revelar información sensible del agricultor o sus empleados. Los desafíos incluyen el cumplimiento del Reglamento General de Protección de Datos en el sector agroalimentario y la necesidad de consentimiento explícito para usos secundarios. Asimismo, surge la duda de si los agricultores tienen derecho a migrar sus datos históricos de una plataforma a otra sin perder información o si quedan cautivos de un proveedor tecnológico debido a formatos de datos cerrados. Igualmente, en sistemas que usan Inteligencia Artificial y modelos predictivos para riego o fertilización, se cuestiona quién es legalmente responsable si una recomendación errónea causa la pérdida de la cosecha: ¿el desarrollador del software, el fabricante del sensor o el agricultor que aceptó la sugerencia? También conviene decir que la protección de infraestructuras críticas agrícolas frente a ciberataques es un reto estratégico

Junto a la dimensión tecnológica, la innovación institucional desempeña un papel decisivo. Los sistemas agroalimentarios están cada vez más regulados por marcos normativos que integran criterios ambientales, climáticos y sociales. La incorporación de estándares de sostenibilidad en políticas agrícolas, la creación de mecanismos de financiación climática orientados al sector agrario, los esquemas de certificación ambiental y social, y los sistemas de trazabilidad digital que garantizan la transparencia de cadenas de suministro constituyen ejemplos de innovación institucional<sup>27</sup>. Asimismo, instrumentos como la taxonomía verde de la Unión Europea<sup>28</sup> o los bonos verdes agrícolas reconfiguran los flujos fi-

emergente para evitar la manipulación de datos que podría comprometer el suministro alimentario. Existe también el riesgo de que grandes corporaciones utilicen datos agregados de miles de granjas para obtener ventajas competitivas injustas en los mercados de futuros o precios de insumos, planteando interrogantes sobre el derecho a la competencia.

<sup>27</sup> Cf. COMITÉ DE SEGURIDAD ALIMENTARIA MUNDIAL (CSA), *Directrices voluntarias sobre los sistemas alimentarios y la nutrición*, FAO, Roma 2021. Se puede consultar en: <https://www.fao.org/cfs/home/activities/vggs/es/> El Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CSA) aprobó las Directrices voluntarias sobre los sistemas alimentarios y la nutrición en su 47.º período de sesiones plenarias, en febrero de 2021. Las Directrices son un instrumento normativo negociado específico, intergubernamental y multilateral, para uso de gobiernos, instituciones especializadas y otras partes interesadas con vistas a la elaboración de políticas apropiadas, inversiones responsables y disposiciones institucionales para combatir las causas del hambre y la malnutrición en todas sus formas desde una perspectiva centrada en los sistemas alimentarios. Las Directrices ofrecen un amplio abanico de recomendaciones para fomentar la coherencia en las políticas y reducir la fragmentación de las mismas entre los sectores pertinentes, como salud, agricultura, educación, medio ambiente, género, protección social, comercio y empleo, todos los cuales influyen en los sistemas alimentarios y la nutrición. El objetivo que persiguen es fomentar la elaboración de políticas, leyes, programas y planes de inversión nacionales coordinados y multisectoriales que posibiliten dietas inocuas y saludables a través de sistemas alimentarios sostenibles.

<sup>28</sup> La *Taxonomía Verde* de la Unión Europea (Reglamento UE 2020/852) es un sistema de clasificación común que define qué actividades económicas pueden considerarse medioambientalmente sostenibles. Su propósito principal es proporcionar un lenguaje estándar para inversores, empresas y responsables políticos, evitando el "greenwashing" (lavado de imagen verde) y canalizando el capital hacia proyectos alineados con los objetivos climáticos de la UE. Para que una actividad se considere alineada con la taxonomía, debe contribuir sustancialmente al menos a uno de los siguientes seis objetivos, sin perjudicar significativamente a los demás: mitigación del cambio climático; adaptación al cambio climático; uso sostenible y protección de los recursos hídricos y marinos; transición hacia una economía circular; prevención y control de la contaminación; protección y restauración de la biodiversidad y los ecosistemas. A partir del 1 de enero de 2026, entrarán en vigor cambios clave derivados del *Acta Delegada renovada de 2025* y el reglamento de simplificación (*Omniibus*) adoptado por la Comisión Europea. Son los siguientes: simplificación administrativa, es decir, se han reducido los indicadores clave de rendimiento (KPI) y se ha introducido un nuevo umbral de materialidad para

nancieros hacia actividades consideradas sostenibles. Estos desarrollos regulatorios no son neutros. Definen qué prácticas reciben incentivos, qué modelos productivos son considerados legítimos y qué actores acceden a recursos financieros preferenciales<sup>29</sup>. La innovación institucional, por tanto, puede contribuir tanto a fortalecer la sostenibilidad como a consolidar estructuras de mercado existentes si no se diseñan salvaguardas normativas adecuadas.

La tercera dimensión, la innovación social, suele recibir menor atención mediática, pero reviste gran relevancia estructural. Incluye experiencias de agroecología basadas en principios ecológicos y saberes locales<sup>30</sup>, cooperativas campesinas que fortalecen la capacidad de negociación de pequeños productores, mercados territoriales que acortan cadenas de valor, sistemas participativos de garantía y modelos de economía solidaria que priorizan el bien común sobre la maximización de beneficios. Estas iniciativas no siempre implican tecnologías punteras, pero constituyen innovaciones en la organización social y en la gobernanza alimentaria.

---

optimizar el cumplimiento, especialmente para instituciones financieras. En segundo lugar, alineación normativa: las obligaciones de divulgación se han ajustado para ser más coherentes con otras normativas como la Directiva de Informes de Sostenibilidad Corporativa (CSRD). Este marco es legalmente vinculante para grandes empresas y participantes de los mercados financieros. Aunque no obliga a invertir exclusivamente en actividades *verdes*, sí exige transparencia total sobre qué porcentaje de sus inversiones o ingresos provienen de actividades que cumplen estos criterios técnicos. El Reglamento UE 2020/852, de 18 de junio de 2020, se puede consultar virtualmente en: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:32020R0852>

<sup>29</sup> Los bonos verdes agrícolas son instrumentos financieros de deuda diseñados específicamente para recaudar capital destinado a financiar o refinanciar proyectos del sector agropecuario que generen beneficios ambientales positivos. Funcionan como un préstamo donde el emisor (empresa agrícola, banco o gobierno) recibe dinero de inversores con la promesa de devolverlo con intereses, asegurando que los fondos se apliquen a prácticas sostenibles. De acuerdo con los estándares establecidos por la *International Capital Markets Association*, los bonos verdes deben cumplir con cuatro criterios clave: deberían usarse para «proyectos verdes»; los emisores de bonos verdes deben comunicar varias cosas a los inversores, incluidos los objetivos de sostenibilidad ambiental, el proceso mediante el cual se determina que los proyectos son proyectos verdes y los criterios de elegibilidad para proyectos verdes; debe haber un proceso formal para administrar los fondos que se invierten en proyectos verdes; debe haber procedimientos de informe claros y detallados. De conformidad con el marco de la *International Capital Markets Association*, los proyectos agrícolas se califican expresamente como proyectos verdes e incluyen: gestión sostenible de los recursos naturales y el uso de la tierra (incluida la agricultura sostenible, la cría de animales sostenible, los aportes agrícolas inteligentes para el clima como la protección biológica de los cultivos o el riego por goteo, la pesca y la acuicultura; la actividad forestal sostenible, incluyendo la forestación o reforestación y la conservación o restauración de paisajes naturales).

<sup>30</sup> Cf. M.A. ALTIERI, *Agroecology: The Science of Sustainable Agriculture*, Westview Press, Boulder 1995.

La agroecología, por ejemplo, no es únicamente un conjunto de prácticas agrícolas, sino un enfoque sistémico que integra dimensiones ecológicas, sociales y culturales, promoviendo diversidad biológica, autonomía campesina y resiliencia territorial<sup>31</sup>. En diversos informes internacionales se ha reconocido su potencial para contribuir a la seguridad alimentaria y a la sostenibilidad ambiental<sup>32</sup>. Del mismo modo, la gobernanza participativa en sistemas alimentarios locales permite incorporar a productores y consumidores en procesos de toma de decisiones, fortaleciendo la subsidiariedad y la rendición de cuentas.

Sin embargo, estas tres dimensiones de innovación operan en un contexto caracterizado por una creciente concentración corporativa en sectores estratégicos como semillas, agroquímicos y plataformas digitales agrícolas. En las últimas décadas, fusiones y adquisiciones han reducido significativamente el número de empresas dominantes en el mercado global de semillas comerciales y agroinsumos<sup>33</sup>. Esta concentración no solo tiene implicaciones económicas, sino también políticas, al aumentar la capacidad de influencia normativa de actores privados en procesos regulatorios nacionales e internacionales.

La acumulación de patentes sobre variedades vegetales, técnicas biotecnológicas y algoritmos de gestión agrícola puede generar nuevas asimetrías de poder, particularmente en países en desarrollo con capacidades regulatorias limitadas. El régimen internacional de propiedad intelectual, especialmente el *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio* (ADPIC) de la Organización Mundial del Comercio, exige protección de innovaciones biotecnológicas y variedades vegetales, lo que puede restringir prácticas tradicionales de intercambio y reutilización de semillas<sup>34</sup>. Aunque existen mecanismos flexibles, como sis-

<sup>31</sup> Cf. HIGH LEVEL PANEL OF EXPERTS ON FOOD SECURITY AND NUTRITION (HLPE), *Agroecological and other innovative approaches for sustainable agriculture and food systems that enhance food security and nutrition. A report by the High Level Panel of Experts on Food Security and Nutrition of the Committee on World Food Security*, Rome 2019. El texto se puede consultar en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/ff385e60-0693-40fe-9a6b-79bbef05202c/content>

<sup>32</sup> Cf. FAO, *The 10 Elements of Agroecology. Guiding the transition to sustainable food and agricultural systems*, Roma 2018. Se puede consultar en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/3d7778b3-8fba-4a32-8d13-f21dd5ef31cf/content>

<sup>33</sup> Cf. P.H. HOWARD, *Concentration and Power in the Food System: Who Controls What We Eat?*, Bloomsbury Academic, London 2021.

<sup>34</sup> Cf. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO (OMC), *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio*, art. 27.3 (b). El texto se puede consultar en: [https://www.wto.org/spanish/docs\\_s/legal\\_s/27-trips.pdf](https://www.wto.org/spanish/docs_s/legal_s/27-trips.pdf) El Acuerdo sobre los ADPIC (Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual

temas *sui generis* de protección, la implementación concreta varía considerablemente entre Estados.

Además, el control de plataformas digitales agrícolas introduce una dimensión inédita de dependencia tecnológica. Los agricultores que adoptan sistemas integrados de semillas, insumos y servicios digitales pueden quedar vinculados contractualmente a proveedores específicos, reduciendo su autonomía productiva. La concentración de datos en manos de pocas empresas plantea interrogantes sobre soberanía de datos, competencia leal y acceso equitativo a información estratégica<sup>35</sup>.

Estas dinámicas afectan de manera diferenciada a pequeños productores, agricultores familiares y comunidades rurales en contextos de vulnerabilidad. La brecha digital, la falta de infraestructura tecnológica y el acceso desigual a financiación pueden excluir a amplios sectores del beneficio potencial de la innovación tecnológica. De este modo, la modernización puede coexistir con procesos de marginación estructural si no se adoptan políticas correctivas. En cambio, situar desde la ética tanto la tecnología como la innovación es clave para encarar las crisis actuales, ayudando a los agricultores más postergados a hacer frente al cambio climático, aumentar la producción de alimentos y apoyar a quienes trabajan en la cadena de valor alimentaria<sup>36</sup>. Lo que hay que facilitar, asimismo, es la circulación internacional de bienes y conocimientos, para que sea justa y equitativa, eliminando las desigualdades para que los afectados por la pobreza y el subdesarrollo no carezcan de oportunidades para mejorar sus vidas<sup>37</sup>.

---

relacionados con el Comercio), también conocido como TRIPS por sus siglas en inglés, es el tratado internacional más completo y vinculante sobre propiedad intelectual. Administrado por la Organización Mundial del Comercio (OMC), establece las normas mínimas de protección que cada país miembro debe garantizar para diversas formas de propiedad intelectual. Fue negociado durante la Ronda de Uruguay y firmado en Marrakech en 1994, entrando en vigor el 1 de enero de 1995. Protege el derecho de autor, marcas, indicaciones geográficas, diseños industriales, patentes, esquemas de trazado de circuitos integrados y secretos comerciales. A diferencia de tratados anteriores, el de los ADPIC incluye mecanismos de solución de diferencias para asegurar que los países cumplan con sus obligaciones.

<sup>35</sup> Cf. UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND Development (UNCTAD), *Digital Economy Report 2021: Cross-border data flows and development: For whom the data flow*, United Nations 2021. Se puede consultar en: [https://unctad.org/system/files/official-document/der2021\\_en.pdf](https://unctad.org/system/files/official-document/der2021_en.pdf)

<sup>36</sup> Cf. FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación 2021*, 15 de octubre de 2021.

<sup>37</sup> Cf. FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación 2016*, 14 de octubre de 2016. En este mismo clima de ponderación y equilibrio se mueve Benedicto XVI cuando afirma que «podría ser útil tener en cuenta las nuevas fronteras que se han abierto en el empleo correcto de las técnicas de producción

En agricultura, el progreso tecnológico ha dado lugar a innovaciones admirables, algunas de las cuales exigen una reflexión detenida por los riesgos que entrañan. Pensemos, por ejemplo, en la mecanización creciente típica de la agroindustria hasta los retos más recientes de los organismos genéticamente modificados o el cultivo en laboratorio de alimentos, en particular de la carne. Sobre la primera cuestión, el Papa Francisco señaló que «mirando el mundo advertimos que este nivel de intervención humana, frecuentemente al servicio de las finanzas y del consumismo, hace que la tierra en que vivimos en realidad se vuelva menos rica y bella, cada vez más limitada y gris, mientras al mismo tiempo el desarrollo de la tecnología y de las ofertas de consumo sigue avanzando sin límite. De este modo, parece que pretendiéramos sustituir una belleza irremplazable e irrecuperable, por otra creada por nosotros»<sup>38</sup>. Pidió también que se analizara y ponderara al máximo el impacto medioambiental de toda iniciativa económica, a la vista de esa *ecología integral* que exige que todo ser humano sea custodio de la creación y no un usuario ávido o indiferente. Una forma viable y eficaz de avanzar puede consistir en ofrecer ampliamente y a bajo coste herramientas de agricultura de precisión que respondan a las exigencias del progreso y a la elevación social, en el marco de un respeto al medio ambiente más fácilmente garantizado. Su Santidad reiteró igualmente la necesidad de promover *la ciencia con conciencia*<sup>39</sup> para que la innovación se ponga al servicio de los más pobres y del medio ambiente, porque sólo así se puede esperar la existencia armoniosa del ser humano en el jardín donde vive, un jardín que ha de *cultivar y custodiar*<sup>40</sup>.

En relación a los *organismos genéticamente modificados* (OGM), el magisterio social de la Iglesia ha adoptado siempre una actitud cautelosa y prudente. El progreso técnico es apreciado por sus resultados, también en lo que se refiere al aumento de los rendimientos agrícolas, pero al mismo tiempo no oculta las cuestiones éticas que plantea, tanto en lo que se refiere a la valoración de determinadas prácticas<sup>41</sup>, como a los efectos sociales que la introducción de los

---

agrícola tradicional, así como las más innovadoras, en el caso de que éstas hayan sido reconocidas, tras una adecuada verificación, convenientes, respetuosas del ambiente y atentas a las poblaciones más desfavorecidas»: Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 27.

<sup>38</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 34.

<sup>39</sup> Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la ceremonia de apertura del 42º Período de Sesiones del Consejo de Gobernadores del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA)*, 14 de febrero de 2019.

<sup>40</sup> Cf. Gn 2,15.

<sup>41</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 458-459.

OGM, sujetos a la protección de patentes, provoca en términos de concentración de la propiedad de la tierra y de exclusión de los agricultores más pobres. En este sentido, la referencia más concisa y esclarecedora la hallamos en los números 130-136 de la encíclica *Laudato si'*, en los que el Romano Pontífice afirma que, aunque es difícil emitir un juicio general sobre la cuestión, es necesario

asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre [...]. Es preciso contar con espacios de discusión donde todos aquellos que de algún modo se pudieran ver directa o indirectamente afectados (agricultores, consumidores, autoridades, científicos, semilleras, poblaciones vecinas a los campos fumigados y otros) puedan exponer sus problemáticas o acceder a información amplia y fidedigna para tomar decisiones tendientes al bien común presente y futuro<sup>42</sup>.

Estas cuestiones se están introduciendo cada vez más en los debates de la FAO y en otras Organizaciones Intergubernamentales. Una implicación paulatina y estructurada de los actores no estatales en los proyectos de la FAO está generando estrategias que para algunos parecen favorecer el *agronegocio* y no los pequeños agricultores, que disponen de menos recursos económicos para poner en marcha formas de colaboración.

Junto a los debates sobre los OGM, se han ido incorporando progresivamente los relativos al *enriquecimiento de los cultivos* y la *biofortificación*, que proponen soluciones no sólo para aumentar la producción agrícola, sino también para modificar sus valores nutricionales en favor de las necesidades alimenticias de las poblaciones locales. Esta cuestión compleja también exige alterar el estado natural de los productos de la tierra, aunque con métodos y técnicas menos invasivas o a veces naturales, como el injerto, en aras de un mayor beneficio de las comunidades locales. No obstante, la Iglesia considera que los planteamientos éticamente pertinentes de la precaución y la reflexión prudente exigen que se promueva un debate amplio e integrador sobre estas cuestiones, para que no resulten ser una opción técnica más fruto de una mentalidad tecnocrática, sino que se pongan verdaderamente al servicio de la humanidad.

El desafío ético y jurídico no reside, por tanto, únicamente en evaluar la bondad intrínseca de una tecnología específica, sino en analizar la arquitectura de gobernanza que la acompaña. Las reglas sobre propiedad intelectual, competencia, acceso a datos, regulación ambiental, estándares comerciales y participación comunitaria determinan en gran medida el impacto distributivo de la inno-

<sup>42</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 135.

vación. La gobernanza define quién decide, quién se beneficia y quién asume los riesgos.

En consecuencia, la reflexión sobre innovación agroalimentaria debe desplazarse desde una narrativa centrada exclusivamente en eficiencia y productividad hacia un análisis integral que incorpore distribución de poder, justicia social y sostenibilidad ecológica. Solo mediante una arquitectura normativa que subordine la innovación al bien común y a la realización progresiva del derecho a la alimentación podrá evitarse que la transformación tecnológica se convierta en un factor adicional de desigualdad estructural.

#### 4. Innovación al servicio del derecho a la alimentación

Desde una perspectiva normativa positiva, la innovación no debe ser concebida como una amenaza intrínseca al derecho a la alimentación, sino como un instrumento potencialmente poderoso para su realización progresiva. El análisis jurídico no parte de una oposición entre técnica y derecho, sino de la pregunta sobre cómo orientar la creatividad científica y la transformación productiva hacia el fortalecimiento de los cuatro elementos estructurales del derecho a la alimentación: disponibilidad, accesibilidad, adecuación y sostenibilidad.

En primer lugar, la innovación tecnológica puede contribuir de manera significativa a la disponibilidad de alimentos. Como ya se ha mencionado, el desarrollo de variedades resistentes a sequías prolongadas, salinidad creciente o nuevas plagas asociadas al cambio climático puede estabilizar rendimientos en contextos de alta vulnerabilidad ambiental<sup>43</sup>. La mejora genética –sea convencional o mediante técnicas de edición precisa– puede reducir pérdidas productivas y ampliar la base alimentaria en regiones expuestas a fenómenos extremos. Asimismo, las herramientas de agricultura de precisión que optimizan el uso de insumos pueden incrementar la productividad sin expandir la frontera agrícola, reduciendo presiones sobre ecosistemas frágiles.

Desde la perspectiva del derecho a la alimentación, estas innovaciones adquieren relevancia cuando fortalecen la capacidad es-

<sup>43</sup> Cf. FAO, *Climate Change and Food Security: Risks and Responses*, FAO, Rome 2015. El texto puede consultarse en el siguiente enlace: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/a4fd8ac5-4582-4a66-91b0-55abf642a400/content> Este informe de la FAO aborda cómo el calentamiento global amenaza la disponibilidad, acceso, utilización y estabilidad de los alimentos. Los efectos nocivos del cambio climático afectan a la disponibilidad de los alimentos, provocan sequías, generan malas cosechas, afectan a la pérdida de ganado y provocan enfermedades transmitidas por alimentos. Las respuestas a dichos efectos incluyen adaptación agrícola y resiliencia.

tructural de los Estados para garantizar un suministro suficiente y estable de alimentos. El CDESC ha señalado que los Estados deben adoptar medidas para mejorar métodos de producción, conservación y distribución de alimentos, aprovechando el progreso científico<sup>44</sup>. En este sentido, la ciencia orientada a incrementar la resiliencia climática no es un lujo tecnológico, sino una herramienta coherente con obligaciones jurídicas internacionales.

En segundo lugar, la innovación puede mejorar la accesibilidad económica y física. La modernización de cadenas logísticas mediante sistemas digitales de trazabilidad, optimización de transporte y reducción de intermediación puede disminuir pérdidas postcosecha y costos de distribución<sup>45</sup>. En contextos urbanos, plataformas digitales pueden facilitar la conexión directa entre productores y consumidores, reduciendo precios y fortaleciendo circuitos cortos de comercialización. En regiones remotas las tecnologías móviles pueden ampliar el acceso a información de mercados, fortaleciendo la capacidad de negociación de pequeños agricultores.

La accesibilidad económica implica que el costo de una dieta adecuada no comprometa otras necesidades esenciales. En este ámbito, la innovación financiera –incluyendo seguros agrícolas indexados al clima, sistemas de microcrédito digital y transferencias monetarias electrónicas– puede reforzar la protección frente a shocks económicos y climáticos. La digitalización de sistemas de protección social permite identificar con mayor precisión a poblaciones vulnerables y canalizar transferencias dirigidas, reduciendo filtraciones y mejorando la eficiencia administrativa<sup>46</sup>. Tales mecanismos pueden contribuir a cumplir la obligación estatal

<sup>44</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada*, (art. 11, párr. 14).

<sup>45</sup> Cf. FAO, *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Aprovechar los sistemas alimentarios para lograr una transformación rural inclusiva*, FAO, Roma 2017. El texto se puede consultar en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/eba0d9b5-3dac-4cb0-b6dc-1262dda3e07e/content> En este informe se presentan estrategias con las que es posible aprovechar el potencial de los sistemas alimentarios para que impulsen un desarrollo económico inclusivo y la prosperidad rural en los países de ingresos bajos. Se analizan las transformaciones estructurales y rurales que se están produciendo, las oportunidades que ofrecen y las dificultades que plantean a millones de pequeños productores de alimentos. Asimismo, se muestra la manera en que un enfoque de planificación “agrotitorial”, centrado en conectar ciudades y pueblos con las zonas rurales circundantes, combinado con el desarrollo agroindustrial y de la infraestructura, puede generar oportunidades de ingresos en todo el sector alimentario y respaldar la transformación rural sostenible e inclusiva.

<sup>46</sup> Cf. WORLD BANK, *The State of Social Safety Nets 2018*. El texto se puede consultar en: <http://hdl.handle.net/10986/29115>

de facilitar y, cuando sea necesario, proveer acceso a alimentos adecuados.

En tercer lugar, la innovación puede fortalecer la adecuación nutricional. Programas de biofortificación que incorporan micronutrientes esenciales en cultivos básicos han demostrado potencial para reducir deficiencias nutricionales en poblaciones vulnerables<sup>47</sup>. La mejora en técnicas de almacenamiento y conservación puede disminuir la pérdida de nutrientes durante transporte y distribución. Además, los sistemas de información nutricional basados en datos pueden orientar políticas públicas hacia dietas más saludables y sostenibles.

La adecuación también incluye la dimensión cultural. En este punto la innovación social desempeña un papel crucial. Iniciativas que promueven mercados territoriales, circuitos cortos y recuperación de variedades locales permiten integrar tecnología con respeto a prácticas alimentarias tradicionales. El derecho a la alimentación no exige homogeneización de dietas, sino respeto a la diversidad cultural dentro de estándares de calidad y seguridad.

En cuarto lugar, la sostenibilidad ambiental constituye un componente inseparable del derecho a la alimentación. La obligación de garantizar acceso «en todo momento» implica una perspectiva intergeneracional. Innovaciones orientadas a prácticas regenerativas –agricultura de conservación, manejo integrado de suelos, reducción de emisiones en producción ganadera– pueden contribuir a preservar la base ecológica necesaria para la producción futura<sup>48</sup>. La integración de la tecnología digital con principios agroecológicos ofrece posibilidades de sinergia que trascienden la dicotomía entre alta tecnología y prácticas tradicionales.

El marco jurídico internacional no es hostil a la innovación científica. Por el contrario, el artículo 15 del PIDESC reconoce el derecho de toda persona a gozar de los beneficios del progreso científico y sus aplicaciones. La Observación General n. 25 del Comité DESC subraya que los Estados deben promover el acceso equitativo a dichos beneficios y asegurar que el progreso científico contribuya

---

<sup>47</sup> Cf. HARVESTPLUS, *Biofortification Progress Briefs. August 2014*. Se trata de 40 artículos técnicos publicados inicialmente en 2014 para presentar los avances en biofortificación a nivel mundial. Estos informes proporcionan evidencia científica y operativa sobre cómo mejorar la nutrición a través de la agricultura. Se pueden consultar virtualmente en el siguiente enlace: [https://www.harvestplus.org/wp-content/uploads/2014/09/Biofortification\\_Progress\\_Briefs\\_August2014\\_WEB\\_2\\_0.pdf](https://www.harvestplus.org/wp-content/uploads/2014/09/Biofortification_Progress_Briefs_August2014_WEB_2_0.pdf)

<sup>48</sup> Cf. FAO, *Save and Grow: A policymaker's guide to sustainable intensification of small-holder crop production*, FAO, Roma 2011.

al bienestar humano<sup>49</sup>. Esta disposición impone una doble exigencia: fomentar la investigación y el desarrollo orientados al interés público, y evitar que los beneficios del conocimiento se concentren de manera excluyente.

La clave reside en la orientación normativa de la innovación. La ciencia, en cuanto expresión de la creatividad humana, posee una potencialidad intrínseca para ampliar capacidades y reducir vulnerabilidades. Sin embargo, su contribución al derecho a la alimentación depende de marcos regulatorios que garanticen acceso equitativo, participación comunitaria y evaluación de impacto en derechos humanos. El progreso técnico desvinculado de consideraciones distributivas puede generar avances productivos sin traducirse en mejoras efectivas para quienes padecen inseguridad alimentaria.

La digitalización, por ejemplo, puede reforzar sistemas de protección social, pero también generar exclusión si no se acompaña de políticas de acceso universal a conectividad y alfabetización digital. La biotecnología puede incrementar rendimientos, pero debe evaluarse en función de su impacto en autonomía de agricultores y diversidad genética. La innovación financiera puede movilizar recursos hacia agricultura sostenible, pero requiere salvaguardias para evitar especulación desestabilizadora.

En consecuencia, la innovación al servicio del derecho a la alimentación no es una categoría abstracta, sino una construcción jurídica y política concreta. Implica orientar investigación, regulación y financiamiento hacia la realización progresiva del derecho, asegurando que los beneficios científicos se traduzcan en mejoras reales para las poblaciones más vulnerables. El derecho internacional ofrece el marco normativo para esta orientación; la responsabilidad recae en los Estados y en la comunidad internacional para asegurar que la transformación agroalimentaria contribuya efectivamente a la dignidad humana y al bien común.

## 5. Innovación como riesgo estructural: poder, exclusión y gobernanza

Si la innovación posee un potencial transformador significativo para fortalecer el derecho a la alimentación, también encierra riesgos estructurales que no pueden ser ignorados. El análisis jurídico y ético exige reconocer que la tecnología no opera en el vacío, sino en contextos institucionales y económicos caracterizados

<sup>49</sup> Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 25 relativa a la Ciencia y los derechos económicos, sociales y culturales* (art. 15, párrs. 1b, 2,3 y 4 del Pacto). El texto se puede consultar en el siguiente enlace: <https://docs.un.org/es/e/c.12/gc/25>

por desigualdades históricas, asimetrías de poder y dinámicas de concentración. En determinadas condiciones la innovación puede convertirse en factor de profundización de brechas sociales, territoriales y ambientales.

Uno de los riesgos más evidentes reside en la concentración de patentes y derechos de propiedad intelectual en sectores estratégicos como semillas, biotecnología y plataformas digitales agrícolas. Como ya se ha mencionado, el régimen internacional de propiedad intelectual, particularmente el *Acuerdo sobre los ADPIC* establece obligaciones de protección de innovaciones biotecnológicas y variedades vegetales<sup>50</sup>. Si bien dicho régimen incluye flexibilidades, su implementación puede restringir prácticas tradicionales de reutilización, intercambio y mejora local de semillas por parte de agricultores familiares<sup>51</sup>. La apropiación privada de recursos genéticos y conocimientos asociados plantea interrogantes sobre equidad distributiva y acceso efectivo a insumos productivos esenciales.

La concentración empresarial en el mercado global de semillas y agroquímicos ha reducido la competencia y aumentado la dependencia de agricultores respecto de un número limitado de proveedores<sup>52</sup>. Esta concentración no solo afecta precios, sino también la diversidad genética disponible, con implicaciones directas para la resiliencia alimentaria. La homogeneización de cultivos comerciales puede incrementar vulnerabilidad frente a plagas y fenómenos climáticos extremos.

La digitalización, por su parte, introduce nuevas formas de exclusión. El despliegue de plataformas de agricultura de precisión y sistemas basados en datos requiere infraestructura tecnológica, conectividad y alfabetización digital. En contextos rurales de bajos ingresos la falta de acceso a estas condiciones puede generar una brecha digital que excluya a pequeños productores del beneficio potencial de la innovación<sup>53</sup>. La captura y control de datos agrícolas

<sup>50</sup> Cf. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO (OMC), *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio*, art. 27.3 (b). El texto se puede consultar en: [https://www.wto.org/spanish/docs\\_s/legal\\_s/27-trips.pdf](https://www.wto.org/spanish/docs_s/legal_s/27-trips.pdf)

<sup>51</sup> Cf. FAO, *The State of the World's Biodiversity for Food and Agriculture*. J. Bélanger & D. Pilling (eds.). FAO Commission on Genetic Resources for Food and Agriculture Assessments. FAO, Rome 2019. El texto se puede consultar en: <https://doi.org/10.4060/CA3129EN>

<sup>52</sup> Cf. P.H. HOWARD, *Concentration and Power in the Food System: Who Controls What We Eat?*.

<sup>53</sup> Cf. UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND DEVELOPMENT (UNCTAD), *Digital Economy Report 2021: Cross-border data flows and development: For whom the data flow*, United Nations 2021. Se puede consultar en: [https://unctad.org/system/files/official-document/der2021\\_en.pdf](https://unctad.org/system/files/official-document/der2021_en.pdf)

por grandes empresas tecnológicas también plantea interrogantes sobre soberanía de datos y autonomía productiva.

Las tecnologías intensivas en capital pueden, además, desplazar modelos campesinos tradicionales. La mecanización avanzada, la integración vertical de cadenas de valor y la exigencia de estándares tecnológicos específicos pueden favorecer a explotaciones de gran escala en detrimento de agricultores familiares. Este fenómeno puede contribuir a procesos de concentración de tierras y erosión de economías rurales locales<sup>54</sup>.

Desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia, el riesgo principal no es la técnica en sí misma, sino la absolutización del paradigma tecnocrático<sup>55</sup>. *Laudato Si'* advierte contra una lógica que reduce la realidad al objeto de manipulación y subordina la

---

<sup>54</sup> Cf. HIGH LEVEL PANEL OF EXPERTS ON FOOD SECURITY AND NUTRITION (HLPE), *Land tenure and international investments in agriculture. A report by the High Level Panel of Experts on Food Security and Nutrition of the Committee on World Food Security*, Rome 2011. El texto se puede consultar en: [https://www.fao.org/fileadmin/user\\_upload/hlpe/hlpe\\_documents/HLPE-Land-tenure-and-international-investments-in-agriculture-2011.pdf](https://www.fao.org/fileadmin/user_upload/hlpe/hlpe_documents/HLPE-Land-tenure-and-international-investments-in-agriculture-2011.pdf)

<sup>55</sup> «El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un a priori del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos. Esta visión refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. Incluso cuando el hombre opera a través de un satélite o de un impulso electrónico a distancia, su actuar permanece siempre humano, expresión de una libertad responsable. La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica. Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser»: BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 70.

ética a criterios de eficiencia y rentabilidad<sup>56</sup>. Cuando la maximización del beneficio económico se convierte en criterio supremo, la dignidad humana corre el riesgo de quedar subordinada al cálculo instrumental. En el ámbito alimentario, esto puede traducirse en la priorización de cultivos rentables para exportación sobre producción destinada a satisfacer necesidades locales básicas.

La innovación no es neutral. Está inscrita en relaciones de poder y en estructuras económicas que determinan su orientación y sus beneficiarios. Por ello, su evaluación ética y jurídica exige considerar no solo resultados productivos agregados, sino también impactos distributivos, ambientales y culturales. El derecho a la alimentación no puede reducirse a indicadores globales de producción; requiere analizar quién accede efectivamente a los alimentos y bajo qué condiciones.

Asimismo, la dimensión ambiental es inseparable de esta evaluación. Tecnologías que incrementan rendimientos a corto plazo pueden generar degradación de suelos, pérdida de biodiversidad o dependencia de insumos químicos si no se acompañan de salvaguardas adecuadas<sup>57</sup>. El principio de sostenibilidad intergeneracional, implícito en la noción de adecuación del derecho a la alimentación, exige examinar efectos a largo plazo sobre la base ecológica de la producción.

En consecuencia, la gobernanza de la innovación se convierte en cuestión central. Las decisiones sobre regulación de patentes, competencia, acceso a datos, financiamiento agrícola y estándares ambientales determinan si la transformación tecnológica contribuirá a reducir o a ampliar desigualdades. El desafío no es detener la innovación, sino someterla a marcos normativos que aseguren su coherencia con la dignidad humana y el bien común.

## 6. Criterios éticos para discernir la legitimidad de la innovación

Ante esta ambivalencia estructural, la Doctrina Social de la Iglesia y el Derecho a la Alimentación ofrecen un marco normativo sólido para el discernimiento ético. No propone soluciones técnicas concretas, pero sí principios que permiten evaluar la legitimidad moral de procesos innovadores en el ámbito agroalimentario.

El primer criterio es la primacía de la dignidad humana. Toda innovación debe evaluarse en función de su impacto en las personas, especialmente en aquellas que se encuentran en situación de ma-

<sup>56</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato Si'*, nn. 101–136.

<sup>57</sup> Cf. FAO, *Save and Grow: A policymaker's guide to sustainable intensification of small-holder crop production*, FAO, Roma 2011.

por vulnerabilidad. La dignidad no es un concepto abstracto, sino una exigencia concreta de condiciones materiales que permitan el desarrollo integral de la persona<sup>58</sup>. Si una tecnología incrementa la productividad, pero agrava la exclusión social, su legitimidad ética resulta cuestionable.

El segundo principio es el destino universal de los bienes. El conocimiento científico y los recursos naturales no pueden convertirse en instrumentos de exclusión sistemática. La apropiación privada es legítima, pero subordinada al bien común<sup>59</sup>. En términos contemporáneos, esto implica que el régimen de propiedad intelectual y la gestión de recursos genéticos deben equilibrar incentivos a la innovación con acceso equitativo.

El tercer criterio es la subsidiariedad. Las comunidades locales y los agricultores deben participar en decisiones que afecten a sus sistemas productivos y alimentarios. La innovación impuesta sin participación puede generar resistencia legítima y erosionar autonomía comunitaria<sup>60</sup>. La subsidiariedad no implica aislamiento, sino articulación entre niveles locales, nacionales e internacionales respetando competencias y capacidades<sup>61</sup>. «La subsidiariedad garantiza la capacidad y la aportación original de la persona, preservando sus aspiraciones en la dimensión espiritual y material y teniendo en justa consideración la promoción del bien común y la tutela de los derechos de la persona»<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> «El respeto de la dignidad de la persona humana, más allá de toda circunstancia, ha de situarse en el centro del compromiso por el bien común y de todo ordenamiento jurídico. En efecto, el respeto de la dignidad de todos y de cada uno, es la base indispensable para la existencia misma de toda sociedad que pretenda fundarse en el derecho justo y no en la fuerza del poder. Es sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana como se sostienen los derechos humanos fundamentales, que preceden y sustentan toda convivencia civilizada. Cada persona individual y, al mismo tiempo, cada comunidad humana tiene, por tanto, la tarea de la realización concreta y efectiva de la dignidad humana, mientras que corresponde a los Estados no sólo protegerla, sino también garantizar las condiciones necesarias para que florezca en la promoción integral de la persona humana: “en la actividad política hay que recordar que más allá de toda apariencia, cada uno es inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega”»: DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dignitas infinita» sobre la dignidad humana*, 2 de abril de 2024, nn. 64-65.

<sup>59</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 69.

<sup>60</sup> Cf. Pío XI, Carta encíclica *Quadragesimo Anno*, n. 79.

<sup>61</sup> Cf. I. CAMACHO, «Subsidiaridad y comunidad mundial (ODS 16, 17)», en J.M. LARRÚ (coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 297-328.

<sup>62</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje al Señor Jacques Diouf, Director General de la FAO, con motivo de la Jornada Mundial de la Alimentación 2012*, 16 de octubre de 2012.

El cuarto principio es la solidaridad. La innovación debe orientarse a reducir desigualdades estructurales, no a consolidarlas. Esto exige políticas públicas que faciliten el acceso a tecnologías apropiadas para pequeños productores y que compensen brechas estructurales<sup>63</sup>.

El quinto criterio es el cuidado de la casa común. La sostenibilidad ecológica no es un añadido opcional, sino un componente esencial de la justicia social. La producción alimentaria debe respetar límites ambientales y promover resiliencia de ecosistemas<sup>64</sup>. Estos principios permiten un discernimiento prudencial que evita tanto la tecnofobia –rechazo indiscriminado de la innovación– como el tecnocratismo –aceptación acrítica basada exclusivamente en eficiencia económica–. El juicio ético requiere integrar datos científicos, análisis jurídico y reflexión moral en un proceso deliberativo informado.

## 7. Conclusión: integrar la ética en la transformación agroalimentaria

La posición eclesial frente a la transformación tecnológica no se ha circunscrito a la crítica o a la aceptación pasiva. Más bien se ha orientado hacia una ética de la innovación que promueva el bien común global. Ello implica reconocer la legitimidad del progreso científico cuando se pone al servicio de la persona y se somete a criterios de justicia distributiva y sostenibilidad. Es decir, las enseñanzas de la Iglesia no condenan la tecnología y la innovación en cuanto tales, sino su deriva como único método de comprensión de la realidad social, llegando incluso a su deshumanización. Al respecto conviene recordar que la Santa Sede reconoce las hazañas y logros de la tecnología y la ciencia y tiene en cuenta las inmensas posibilidades que ofrecen. La tecnología ha sido descrita por el Papa Francisco como una «gran ayuda para la humanidad»<sup>65</sup>. De hecho, «al mismo tiempo que reconocemos los beneficios de la ciencia y la tecnología, vemos en ellas una prueba de la creatividad del ser humano y también de la nobleza de su vocación a participar responsablemente en la acción creadora de Dios»<sup>66</sup>. En *Laudato Si'*

<sup>63</sup> Cf. S. MORA ROSADO, «La solidaridad como criterio de inclusión y equidad (ODS 5,8,9,10)», en J.M. LARRÚ (coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, 267-296.

<sup>64</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 67.

<sup>65</sup> Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en los «Minerva Dialogues» organizado por el Dicasterio para la Cultura y la Educación*, 27 de marzo de 2023.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

se destaca asimismo cómo los avances técnicos permiten remediar innumerables males que afligen al ser humano y mejorar la calidad de vida de las personas<sup>67</sup>. Ahora bien, no debemos ignorar el gran riesgo que puede correr la humanidad si se absolutiza la ciencia o la técnica se extralimita: el hombre puede caer en la tentación de sentirse omnipotente y olvidar la fragilidad de su ser. Se trata de una advertencia que no es nueva en el Magisterio de la Iglesia, pues ya la había formulado San Pablo VI: «Los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso si no van acompañados de un auténtico progreso social y moral se vuelven en definitiva contra el hombre»<sup>68</sup>. Esta misma idea no dejó de ser reafirmada por el Papa Francisco en relación con los avances en inteligencia artificial, respecto a los cuales argumentó sin ambages: «Grandes posibilidades de bien acompañan al riesgo de que todo se transforme en un cálculo abstracto, que reduzca las personas a meros datos, el pensamiento a un esquema, la experiencia a un caso, el bien a un beneficio, y sobre todo que acabemos negando la unicidad de cada persona y de su historia, disolviendo la concreción de la realidad en una serie de estadísticas»<sup>69</sup>.

Teniendo en cuenta estos planteamientos debemos ser conscientes de que la ciencia debe realizarse en el marco de la ética y del importante sentido de la responsabilidad moral que debe animar siempre la acción humana. Una responsabilidad que ha de ejercerse tanto hacia la naturaleza, que no debe verse comprometida por intervenciones técnico-científicas que pueden ser fuente de riesgo para los ecosistemas, como hacia nuestros hermanos y hermanas que viven en condiciones desfavorecidas, que no pueden perder su derecho a acceder a los beneficios de las nuevas tecnologías. El progreso técnico solamente será realmente eficaz si se inscribe en una perspectiva más amplia, en la que el hombre ocupe el lugar central y se procure tener en cuenta todas sus necesidades y aspiraciones<sup>70</sup>. De ahí que la tecnología, cuando está estrechamente vinculada a la innovación, sea clave para encarar las crisis actuales. Por tanto, puede ayudar a muchos pequeños productores reforzando su capacidad para hacer frente al cambio climático, aumentando la producción de alimentos y apoyando a quienes trabajan en la

<sup>67</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 102.

<sup>68</sup> PABLO VI, *Discurso en el 25° Aniversario de la FAO*, 16 de noviembre de 1970, n. 5.

<sup>69</sup> FRANCISCO, *Mensaje para la 58 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Inteligencia artificial y sabiduría del corazón para una comunicación plenamente humana*, 24 de enero de 2024.

<sup>70</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la Alimentación 2009*, 16 de octubre de 2009.

cadena de valor alimentaria. Lo que hay que facilitar, sin embargo, es la circulación internacional de bienes y conocimientos, para que sea justa y equitativa, eliminando las desigualdades para que los afectados por la pobreza y el subdesarrollo no carezcan de oportunidades para mejorar sus vidas. La Iglesia se esfuerza por contribuir a este proceso promoviendo marcos regulatorios que garanticen acceso equitativo a tecnologías esenciales, defendiendo derechos de agricultores a conservar y reutilizar semillas tradicionales, apoyando modelos agroecológicos que integren ciencia y saber local, y denunciando prácticas empresariales que vulneren derechos humanos. Asimismo, no se cansa de fomentar espacios de diálogo entre científicos, legisladores y comunidades rurales para construir consensos éticos sobre la orientación del progreso técnico.

Una ética cristiana de la innovación no se basa en la nostalgia por modelos productivos pasados, sino en la convicción de que la creatividad humana es don orientado al bien común. Integrar ciencia, justicia social y sostenibilidad ecológica constituye el horizonte normativo de esta propuesta. En cambio, «si el mundo de la técnica más refinada no se armoniza con el lenguaje sencillo de la naturaleza en un equilibrio saludable, la vida del hombre correrá riesgos cada vez mayores, de los que ya vemos actualmente signos preocupantes»<sup>71</sup>.

La innovación es ineludible. Forma parte de la historia humana y de la respuesta legítima a desafíos complejos como el cambio climático, la volatilidad de mercados y el crecimiento demográfico. Sin embargo, su orientación no es automática ni moralmente neutra. Puede convertirse en instrumento poderoso para realizar el derecho a la alimentación o en mecanismo de profundización de desigualdades estructurales.

La Doctrina Social de la Iglesia no ofrece soluciones técnicas específicas, pero sí principios normativos sólidos que permiten orientar la transformación agroalimentaria hacia la justicia. Desde la primacía de la dignidad humana, el destino universal de los bienes, la solidaridad, la subsidiariedad y el cuidado de la creación, es posible integrar innovación tecnológica en un marco de responsabilidad social y ecológica. La Iglesia desea contribuir a un debate sereno e informado sobre estas cuestiones apremiantes, subrayando ante todo la necesidad de evaluar las ramificaciones de la innovación a la luz del desarrollo integral de la persona y de la sociedad. Esto significa tener en cuenta el bienestar de la persona humana no solo desde el punto de vista material, sino también intelectual y espiritual; significa salvaguardar la dignidad inviolable de toda persona humana y respetar la riqueza cultural y espiritual y la diversidad de

<sup>71</sup> JUAN PABLO II, *Homilía en el jubileo del mundo agrícola*, 12 de noviembre de 2000.

los pueblos del mundo. En esencia, es necesario evaluar los beneficios y los riesgos de la tecnología y de la innovación precisamente según este criterio ético superior<sup>72</sup>.

Por consiguiente, el desafío contemporáneo no consiste en elegir entre tradición y tecnología, sino en articular creativamente ambas dimensiones en un horizonte de justicia estructural. Solo cuando la revolución tecnológica se inscribe en este marco ético y de derechos humanos, podrá convertirse en auténtico instrumento de fraternidad, sostenibilidad y vida plena para todos.

---

<sup>72</sup> Cf. LEÓN XIV, *Mensaje a los participantes en la Segunda Conferencia Anual sobre inteligencia artificial, ética y gobernanza empresarial*, 17 de junio de 2025.



# Jean Daniélou: Cultura y Universidad, de la traición a la oportunidad

Marcelo Bravo Pereira, L.C.

Profesor de teología y director del Instituto Superior de Ciencias religiosas del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

El libro *La culture trahie par les siens* reúne una serie de conferencias que el teólogo jesuita dirigió a intelectuales y académicos franceses y que fueron publicadas en 1972<sup>1</sup>. Dada la relevancia de esta obra para comprender la situación cultural de nuestras universidades católicas y la misión de los académicos católicos en la universidad, me propongo ofrecer en las líneas que siguen un resumen comentado de este opúsculo. Aunque los capítulos presentan cierta heterogeneidad, el conjunto posee una unidad de fondo que intentaré poner de relieve a continuación<sup>2</sup>.

Jean Daniélou (1905-1974) fue una figura clave durante y después el Concilio Vaticano II. Antes de ingresar a la Compañía de Jesús y comenzar su carrera eclesiástica, se tituló con honores en la facultad de letras de la Sorbona. Durante un breve periodo fue secretario de su padre, Charles Daniélou, varias veces ministro en la Tercera República francesa. Desde temprana edad entró en contacto con los círculos intelectuales de París, entabló amistad con Emmanuel Mounier, tradujo al latín la ópera *Oedipus Rex* de Stravinski y compartió banco en la Sorbona con un joven Jean-Paul Sartre. Ordenado sacerdote en 1938, dedicó su vida al apostolado intelectual, llegando a ser decano de la facultad de teología del Instituto Católico de París. Pablo VI lo convocó al Concilio Vaticano II en calidad de experto y más tarde, en 1969, lo creó cardenal. En 1972 ingresó en la *Académie Française*. Fue, en definitiva, un apóstol

---

<sup>1</sup> *La culture trahie par les siens*, Epi, Paris 1972. Tratándose de un breve opúsculo, evito las referencias a las páginas para no recargar el documento. Me sirvo de la edición original pues lamentablemente este texto nunca ha sido traducido al español. Existe una traducción en italiano: *La cultura tradita degli intellettuali*, publicada primero por Rusconi (Milano 1974) y luego por Lindau (Torino 2012). El libro consta de una introducción, una conclusión y cinco capítulos: 1. La búsqueda de una literatura, 2. El peligro cientista, 3. El desconcierto de las libertades. 4. El error modernista, 5. Cultura y religión.

<sup>2</sup> El presente artículo es fruto de una conferencia impartida a los miembros del Consejo académico de la Universidad *Finis Terrae* de Santiago de Chile (2024).

del mundo universitario y cultural, tanto entre estudiantes como entre profesores<sup>3</sup>.

Después de la experiencia del 68 y de la revolución cultural, Daniélou se convenció de que los intelectuales habían traicionado su misión cultural y en favor de la inteligencia. Consciente de la gravedad del asunto, no se conformó con constatar la traición, sino que la denunció abiertamente. Los intelectuales de su época –como los de ahora– se han dejado llevar por la «pereza de la inteligencia», que se manifiesta en la reducción de las propias competencias a ámbitos sectoriales del saber y en la huida de «los problemas fundamentales»; o bien, se han volcado hacia la política y los problemas de moda, porque «crear una obra de arte parece una cosa sin compromiso, ya que el compromiso comienza en el plano de la acción. Así pues, existe un desprecio por la inteligencia y la cultura, lo que explica la degradación de la vida del espíritu». Como consecuencia de esta renuncia, en favor exclusivo de la praxis, el ámbito de la literatura, del arte o de la filosofía queda abandonado: los intelectuales lo consideran intrascendente y lo descuidan, mientras se instala la convicción de que en estos campos cualquiera puede decir lo que sea, incluso sin formación ni competencia, especialmente si lo que se propone es extravagante o meramente novedoso.

Ante el vacío que deja este complejo de inferioridad que sufren los intelectuales, enmascarado de libertad de expresión o de preferencia por la praxis, la ciencia positivista se erige como el único saber posible y significativo, pretendiendo tener siempre la última palabra, con el peligro de volverse totalitaria. Una ciencia sin un fundamento filosófico sólido que la sostenga puede conducir a aberraciones y a la destrucción del hombre mismo, como estamos constatando en el presente.

Pareciera que el único valor compartido en nuestra sociedad es el de la libertad intelectual. Se trata, sin embargo, de una concepción de libertad vacía de contenido, según la cual «todas las certezas se ponen en tela de juicio y la única tarea es demoler». En nuestros días, y en particular en muchos ambientes universitarios, a cualquier intento de establecer límites se opone una defensa intransigente de las libertades, sin advertir que «la libertad debe comportar siempre una cierta responsabilidad y de que no se puede afirmar que la libertad de decir o hacer lo que se antoje sea uno de los derechos esenciales del hombre». Esta noción hueca de libertad termina por dar credibilidad a ciertos intelectuales políticamente polarizados, dándoles una autoridad excluyente sobre las grandes cuestiones –a las que los intelectuales han renunciado–, abriendo así el camino

---

<sup>3</sup> Más información se encuentra en mi libro *Tra l'eternità e il tempo. L'ufficio del teologo nella vita e nella proposta metodologica di Jean Daniélou*, Efesto, Roma 2024.

a nuevas formas de totalitarismo. En palabras de Daniélou: «el objetivo es político: crear desorden, para que la alternativa sea que un partido totalitario tome el poder. Utilizan la libertad que se les da para trabajar en la destrucción de esa libertad». Esto es evidente en muchas universidades y escuelas que han sido literalmente «tomadas» y «secuestradas» por ideologías progresistas y totalitarias.

Estos intelectuales «traidores» se han dedicado a manipular la «generosidad de los jóvenes», instrumentalizados para fines que van en contra de la humanidad. De manera sistemática y progresiva se ha ido contagiando la cultura y, en particular, la universidad, haciéndola incapaz de reaccionar ante los totalitarismos. Según Daniélou, a inicios del siglo XX la enfermedad era del corazón –«a este mundo le falta caridad»–; después de 1968, fue el turno de la inteligencia –«la falta de objetividad, crisis de la verdad». Podríamos añadir que, en el siglo XXI, la crisis se ha desplazado al terreno de la emotividad y los sentimientos. La cultura *woke* se está manifestando como un verdadero cáncer, que domina con «lágrimas de hierro», impidiendo cualquier reacción saludable.

A todo esto, se añade el olvido de Dios, que para Daniélou constituye la más profunda perversión de la inteligencia: «Olvidar a Dios es la perversión de la inteligencia, si ser inteligente es conocer la realidad». Al olvidarse de Dios emergen como hongos las falsas trascendencias, representadas por ideologías que pretenden ocupar el lugar del sentido último de la existencia.

## La responsabilidad ética de los intelectuales

Frente a las transformaciones técnicas y científicas, parece que la responsabilidad del intelectual se ha reducido al mero ámbito político, como se ha dicho. Pero no debería ser así. El intelectual tiene una responsabilidad ética propia, precisamente en cuanto intelectual. Hoy asistimos a un preocupante desprecio por la inteligencia y la cultura, lo cual implica, como advierte Daniélou, una degradación de la vida del espíritu.

Esta responsabilidad se ejerce, ante todo, en relación con la verdad, en sus dimensiones especulativa, técnica y práctica. Vale la pena recordar que, para el pensamiento clásico, «en la jerarquía de los valores, la inteligencia implicaba la mayor responsabilidad». Sin embargo, en nuestra época, la filosofía –como también el arte y la literatura– ha sido relegada a una simple cuestión de opinión, despojándola así de su verdadera naturaleza.

## Actitudes contrarias a la auténtica inteligencia

Tres son las tendencias que amenazan la autenticidad del pensamiento: el positivismo, el historicismo y el subjetivismo.

El positivismo pretende reducir la verdad exclusivamente a lo que puede ser conocido a través de las ciencias positivas. Esta mentalidad, todavía hoy dominante, ha llevado a una visión reduccionista del ser humano, limitado a su sola dimensión científica, ignorando la cuestión esencial de su identidad y su destino. Ahora bien, como acertadamente señalaba Ortega y Gasset, las ciencias no explican quién es el hombre<sup>4</sup>. El subjetivismo convierte al individuo en la única referencia de sí mismo. Paradójicamente, esta postura desemboca en un moralismo que, al negar todo fundamento objetivo, termina por reducir la moral a una mera afirmación de la voluntad, y la moral, cuando es arbitrio de un grupo o de un individuo, puede convertirse en totalitarismo. Finalmente, el historicismo sostiene que los juicios morales carecen de validez universal y no son más que reflejos de las sociedades en que surgen, lo cual imposibilita cualquier criterio firme para discernir la verdad.

## La búsqueda de una literatura que responda al misterio del hombre

Junto con la crisis de la verdad, asistimos también a una pérdida del sentido profundo de la cultura literaria, filosófica y artística. Estas expresiones han sido, históricamente, vehículos privilegiados para adentrarse en el misterio del hombre, ya que el arte, en su concreción sensible, tiene la capacidad de hacer visible lo invisible y de expresar lo que no se puede con conceptos. Sin embargo, en una época dominada por el cientificismo, la cultura científica ha asumido un papel hegemónico que necesita ser equilibrado. «La cultura científica –advierte Daniélou– necesita un contrapeso porque se le escapa todo un ámbito: las profundidades del alma, la interioridad, la existencia personal, la trascendencia del destino».

Frente a este desequilibrio, es esencial preservar la distinción entre los distintos órdenes del conocimiento. Pascal lo formuló con claridad al hablar del *esprit de géométrie*, que busca la claridad y la exactitud; el *esprit de finesse*, que capta la complejidad de lo humano; y el *esprit de prophétie*, que se abre a la trascendencia. Mantener esta triple dimensión es crucial para evitar que la inteligencia quede atrapada en una visión reduccionista de la realidad.

En este contexto, al escritor le corresponde una misión de primer orden: aprehender y expresar la realidad en toda su densidad,

---

<sup>4</sup> Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Rialp, Madrid 1975<sup>7</sup>, 24-25.

para arrancar al hombre contemporáneo de ese hastío existencial en el que parece instalado, y contrarrestar el rechazo casi visceral de su propia condición, que lo lleva a la angustia o a la náusea.

Esta náusea –indica Daniélou– es, en última instancia, una forma de resentimiento contra la creación, una envidia hacia Dios, una pretensión de hacerlo mejor, que en realidad delata la incapacidad de salir de nosotros mismos, de abrimos y, en particular, de dejarnos sorprender, uno de los defectos más característicos de la inteligencia actual.

Frente a esta crisis, se impone la necesidad de recuperar una inteligencia que no solo aspire a conocer, sino que sea capaz de maravillarse ante la realidad. Solo entonces la cultura podrá volver a cumplir su papel de mediadora entre el hombre y el misterio que lo habita.

### **El peligro del cientificismo**

La ciencia ha ofrecido aportes fundamentales al desarrollo de la cultura, entre ellos el amor por la objetividad y el rigor en la búsqueda del conocimiento. Esta misma objetividad, bien comprendida, puede convertirse en una puerta de acceso a la metafísica: en su impulso por conocer la estructura de la realidad, la razón científica puede intuir la necesidad de una explicación más profunda. Sin embargo, el ateísmo de raíz existencialista, lejos de acoger esta apertura, pretende imponer la absurda conclusión de que el mundo carece de sentido.

Uno de los límites constitutivos de la ciencia es que se ocupa de describir las leyes que rigen los fenómenos, pero no de explicar sus causas últimas. El científico auténtico, en fidelidad a la honestidad intelectual, reconoce este límite y se muestra dispuesto a abrir su horizonte a una explicación metafísica capaz de dar razón del sentido y la finalidad de la realidad. A esta actitud es a lo que hoy se alude con la expresión «razón abierta»: una razón que, sin renunciar al rigor científico, reflexiona sobre sus propios fundamentos y se abre a la universalidad de la comprensión metafísica.

La crisis de la cultura contemporánea aparece precisamente cuando este límite se niega y se atribuye a la ciencia un poder ilimitado sobre la naturaleza. Desde esta perspectiva reduccionista, se considera real únicamente aquello que puede ser captado por los métodos de las ciencias positivas. De este modo, se analizan e identifican estructuras, pero se clausura la pregunta por el contenido que las fundamenta y les confiere sentido.

Uno de los efectos más problemáticos de esta mentalidad es la aplicación indiscriminada de los métodos científicos a ámbitos que les son ajenos. Se pretende explicar quién es el hombre exclusivamente desde la biología, la sociología o la psicología. Pero, al final, cuando se han agotado todos los intentos de reducción, queda siempre un elemento irreducible, aquello que el filósofo Vladimir Jankélévitch llamaba el «no sé qué» y el «casi nada». Escribe Daniélou: «Nos parece imposible dar una explicación de la persona humana análoga a la que podemos dar de un hecho científico, es decir, que pueda reducirse a la determinación de todas sus coordenadas». En última instancia, hay algo en la persona humana que escapa a toda explicación científica totalizante, y ese algo es lo que llamamos libertad. El ser humano, por su misma naturaleza, trasciende sus propios condicionamientos. Es en esta distancia frente a lo puramente material donde se encuentra el fundamento de su dignidad, una verdad que no puede captarse mediante el análisis empírico, sino a través de la palabra y la credibilidad que esta encarna.

La verdadera inteligencia no consiste en aplicar un único método de conocimiento a toda la realidad, sino en saber discernir cuál es el método adecuado para cada tipo de objeto. «Mientras solo analicemos estructuras –advierte Daniélou–, nunca encontraremos la libertad». Dios y la espiritualidad, de hecho, no son objeto del método propio de las ciencias, y cualquier intento de reducirlos a esta perspectiva acaba por desnaturalizar lo que en ellos es esencial.

Frente al desafío del cientificismo, se hace imprescindible recuperar una comprensión integral del conocimiento, que permita a la razón ir más allá de sus límites empíricos y abrirse a la totalidad de lo real. Solo así, la inteligencia podrá cumplir su vocación sin quedar aprisionada en una visión reduccionista del hombre y del mundo.

## **El desconcierto de la libertad**

La relación entre orden y libertad ha sido siempre un desafío fundamental para el pensamiento humano. Una libertad sin disciplina resulta tan problemática como un orden opresivo, pues la falta de estructura conduce inevitablemente al caos y obstaculiza cualquier desarrollo auténtico. «La libertad sin disciplina no es mejor que un orden opresivo, y la servidumbre produce a veces resultados más fructíferos que la anarquía».

El problema se agrava cuando desaparecen los valores que le dan sentido a la libertad. Si no existen referencias objetivas, la lucha contra la opresión pierde toda justificación. «De hecho –escribe

Daniélou-, lo único que justifica la lucha contra la opresión es el hecho de referirse a razones para protestar contra esa opresión; pero donde ya no hay valores, ya no hay razón para resistirse a nada». La cuestión de fondo no es, entonces, simplemente la oposición entre libertad y autoridad, sino la formación de hombres capaces de ejercer su libertad de forma plena y responsable.

El gran desafío educativo no consiste en imponer un sistema de pensamiento, sino en formar personas verdaderamente libres. Daniélou lo expresa con claridad: «lo que buscamos, sobre todo en la educación, es formar jóvenes que no sean adoctrinados –ni siquiera por nosotros–, sino que sean seres libres, capaces de autodeterminarse, y capaces de elegir libremente y orientarse hacia los verdaderos valores». La libertad no es un fin en sí misma, sino una condición para alcanzar la verdad y el bien.

Sin embargo, el pensamiento contemporáneo parece haber tomado una dirección opuesta. Se ha instalado la idea de la auto-creación del hombre y de su autonomía absoluta, concebida como principio supremo. En este esquema, la libertad no se somete a nada, sino que se erige como valor absoluto, ajena a todo contenido que pueda orientarla. Es la libertad entendida como afirmación radical de sí misma, sin referencia a ningún orden objetivo.

Pero una libertad autosuficiente es, en última instancia, una contradicción. La verdadera libertad no puede reducirse a una autodeterminación sin límites; necesita orientación, apertura al otro, reconocimiento de lo real. «Solo hay una cosa a la que una libertad puede subordinarse sin degradarse, y es la libertad del otro». La paradoja es clara: para que la libertad sea posible, debe aceptar límites. Es solo en la renuncia voluntaria a una parte de su poder donde puede realizarse plenamente, permitiendo que el otro también se desarrolle como ser libre y responsable. Para Daniélou, la verdadera libertad consiste en «limitar mi libertad para que florezca la libertad del otro».

En definitiva, la libertad no puede ser un absoluto autosuficiente. Su ejercicio requiere disciplina, orientación y referencia a valores objetivos. Solo así puede convertirse en una fuerza creadora, y no en una fuente de desorden y destrucción.

## El error modernista

Uno de los problemas candentes en el siglo XX fue el modernismo. Daniélou reconoció en algunas de sus obras que este movimiento fue una respuesta equivocada a exigencias legítimas. La *Nouvelle Théologie* –de la que él formó parte– y más adelante el Concilio Vaticano II, asumió estas exigencias y permitió un desa-

rollo teológico que respetara a la vez las fuentes de la revelación, la atención a los signos de los tiempos y la apertura a nuevas propuestas filosóficas, superando de este modo el problema modernista.

En el libro que estamos comentando, el error modernista es visto desde la perspectiva de la historicidad y de la aplicación del método histórico a la religión y a la teología. Si bien el recurso a la historia tiene un valor fundamental, su uso indebido puede llevarnos al escollo del historicismo. «La importancia de la historicidad –reconoce Daniélou– es especialmente grande para el judaísmo y el cristianismo». Por este motivo, el historiador –Daniélou fue uno de los expertos en la teología de los orígenes cristianos– juega un papel crucial debido a «la asociación inexorable entre la ciencia histórica y la fe cristiana». Esta relación no es sencilla ni fácil, más bien genera tensiones constantes. Es «irritante» –la palabra es suya– para el cristiano, que debe confrontar su fe sobrenatural y trascendente con el método histórico, que podría poner en crisis la historicidad de algunos textos sagrados; y lo es también para el historiador, quien se enfrenta a la dificultad de tener que estudiar hechos históricos, como los descritos en el evangelio, que, sin embargo, trascienden la historia porque poseen una dimensión divina.

El hecho religioso no puede reducirse a un simple constructo histórico, como afirmó el modernismo. «La historia no es solo un método: es también una realidad». En esta realidad en devenir, vemos cómo la religión, con sus características comunes, está profundamente arraigada en contextos geográficos, económicos, culturales y sociológicos, lo que obliga al historiador a distinguir entre los elementos que son puramente accidentales y los que son permanentes. En este recorrido, Daniélou reconoce una constante religiosa que atraviesa culturas y periodos históricos:

El espíritu humano brilló tanto en el pensamiento de un Platón o de un Sankara, el corazón humano manifestó tal profundidad en un Buda o en un Marco Aurelio, la santidad resplandeció tan venerablemente en un Hallaj o en un Francisco de Asís, que la idea de que pueda haber progreso en este orden parece irrisoria.

Por tanto, la evolución de las verdades religiosas no implica una alteración de la religiosidad en sí misma, sino más bien una comprensión más profunda de ella. «Dios no era diverso en el Paleolítico que en 1972» –reconoce Daniélou–, y lo mismo podemos decir del 2026, aunque las representaciones humanas de Dios hayan evolucionado, así como los ritos con los que el hombre ha intentado entrar en comunión con Él y la ascesis mediante la cual ha procurado experimentar su presencia.

El uso de la historia conlleva ciertos peligros. En primer lugar, «no es la única ciencia» y, por lo tanto, debe distinguirse de otras disciplinas. Utilizar la historia como un método único y definitivo de demostración, para Daniélou, es un error. Esta es una advertencia para los cristianos que podríamos correr fácilmente el riesgo de convertir la historia en apologética. «La historia no justifica a nadie». Creer que el juicio de la historia es definitivo o que la historia absolverá a alguien, no es más que un sofisma. La historia no es juez, sino imputado. Confundir la reconstrucción histórica con la realidad es un error que no debemos cometer. Hay una profundidad en la historia que no siempre alcanzamos a penetrar, y «el historiador como tal no tiene nada que hacer en ese ámbito, porque le supera. Por eso no debe identificar la realidad con lo que investiga».

El historicismo se presenta en diversas formas. En su vertiente sociológica, se reduce la naturaleza a una proyección de las infraestructuras técnicas y económicas que constituyen la única realidad. El historicismo estructuralista, por su parte, «hace hincapié no tanto en la evolución como en la heterogeneidad radical de los distintos tipos de civilización». Finalmente, el historicismo existencialista de Heidegger y Bultmann sostiene que «la experiencia del ser es histórica en el sentido de que es totalmente inaccesible y solo adquiere inteligibilidad a través del sentido que le da cada individuo».

Frente a estas posturas, Daniélou nos recuerda que la cultura es memoria. «La historicidad sigue a un orden ontológico diversificado» y la cultura es precisamente aquello que permite a una época mantener presente la flexibilidad suprema que la humanidad ha tenido en el pasado. «Los sistemas son un reflejo de la época, y en la siguiente quedan obsoletos y son sustituidos por otros. Pero hay una verdad permanente en muchas cosas que se han dicho». Desde esta perspectiva, el desafío radica en discernir entre lo pasajero y lo esencial, evitando que la historia se convierta en un instrumento de justificación ideológica o en un obstáculo para el acceso a la verdad.

## Cultura y religión

En el siglo XX, especialmente entre los protestantes liberales – Thomas Altizer, William Hamilton y los así llamados teólogos de la muerte de Dios –, surgió la idea equivocada de que la mentalidad moderna y el cristianismo compartían un mismo objetivo: criticar la religión y dar fundamento al laicismo. Esta visión de la secularidad dio pie a cuestionamientos sobre el lugar del cristianismo en una sociedad post-religiosa. Daniélou, por el contrario, reconoce el valor fundamental de la dimensión religiosa en la vida del hombre

y, precisamente por eso, ocupa un lugar preeminente en el cristianismo. La religión consiste en «el hecho de que el hombre está, por su propio ser, en relación con Dios, y la aceptación de esta relación es constitutivo de la plenitud de su ser, de modo que su ausencia hace de él un ser mutilado e incompleto». La religión no es un añadido ni un accidente: «la religión forma parte de lo creado». Dios vino a salvar al hombre, y a todo el hombre; hecho a imagen y semejanza de Dios, está llamado a esta relación. El cristianismo se inserta en esta dinámica religiosa. No se reconoce como una más entre las religiones, pero contrariamente a cuanto afirman los teólogos de la muerte de Dios, antes mencionados, no rechaza la dimensión religiosa, sino que la acoge, purifica y transfigura.

«Este conocimiento de Dios –escribe Daniélou– forma parte de la expresión humana universal. No es una cosa entre otras cosas. Es la profundidad de todas las cosas, es aquello por lo que todas las cosas despiertan la sed sin saciarla plenamente». No se trata de un conocimiento puramente especulativo porque involucra a toda la persona y está implicado en el drama de la redención. La negación de esta dependencia y «el rechazo de Dios puede convertirse en ideología y adquirir así un carácter colectivo». Precisamente en un contexto laicista, las personas se ven atrapadas en un entorno del cual Dios está ausente. Si los cielos narran la gloria de Dios –escribió Daniélou en un artículo de 1959–, la ciudad moderna canta la gloria del hombre y de sus logros tecnológicos, dificultando así la elevación de la mirada hacia lo alto<sup>5</sup>. En un mundo como este, el reto que se impone a los intelectuales es encontrar nuevas experiencias, lenguajes y contextos que hagan nuevamente posible el encuentro con Dios. De ello depende el futuro de la humanidad: «La religión no es un extra opcional, una interpretación posible entre otras interpretaciones. Es un elemento constitutivo de un humanismo completo». Una sociedad que no ora es una sociedad mutilada y antihumana.

«La ausencia de Dios –continúa Daniélou– ya sea en el pensamiento de un individuo o en la vida de una sociedad, siempre crea un vacío, es un obstáculo para la realización, delata una indigencia». Por ello, cualquiera que sea la calidad humana individual de un ateo y la validez de los motivos que pueda presentar para defender su posición, «el ateísmo como forma de pensamiento es siempre algo con lo que no se puede transigir». Podría haber ateos humanistas, pero el ateísmo es siempre inhumano. Las religiones pueden entenderse como expresiones diversas de la búsqueda de Dios, articuladas de modos distintos según el genio religioso de cada cultura, y marcadas también por límites, errores y elemen-

---

<sup>5</sup> Cf. J. DANIELÓU, «La religione tra le macchine», *Ecclesia* 2 (1959), 70.

tos supersticiosos que requieren discernimiento y purificación. La cuestión decisiva que hoy se impone es cómo se configura y se manifiesta esa búsqueda en la cultura contemporánea. Uno de los errores más graves de la modernidad ha sido, precisamente, el desprecio de la dimensión religiosa inscrita en la naturaleza humana y la consiguiente hostilidad hacia la religión, en particular hacia el cristianismo.

«Toda religión –continúa Daniélou–, al ser una búsqueda de Dios, tiene su verdad. Pero esta búsqueda, al ser un esfuerzo humano, siempre contiene su parte de error». Esto vale también para nuestro contexto presente, que, junto a elementos de valor, también alberga nuevas idolatrías que se manifiestan en forma de ideologías o totalitarismos.

El cristianismo no viene a eliminar el genio religioso de la humanidad, sino a asumirlo y purificarlo, permitiéndole realizarse plenamente. Es lo que la Iglesia está llamada a hacer en la *misio ad gentes*: asumir, purificar y transformar lo que hay de bueno, de santo, de verdadero. Daniélou lo expresa en su libro de manera clara:

Es muy importante decir que cuando el Evangelio es proclamado a un pueblo que ya tiene una religión y es aceptado por él, no solo no destruye esa religión, que es el modo propio de ese pueblo de buscar a Dios, sino que le permite realizarse a su manera. La purificación de sus errores y resalta sus virtudes.

El cristianismo no erradica al hombre religioso, sino que lo transfigura, ofreciéndole una comprensión más profunda de la realidad.

### La feliz certeza

La religión habla el lenguaje de los pequeños y está dirigida a los pobres en el espíritu. Sin embargo, eso no significa que los intelectuales no puedan acceder a ella. De hecho, el intelectual que se abre al misterio de Dios tiene una función indispensable como mediador entre la fe y la razón. El fideísmo actual, al abandonar la metafísica o entregarse a falsas metafísicas, renuncia a demostrar que la fe es razonable y puede sostenerse ante la crítica de la razón. «Al hacerlo, renuncia a demostrar que la fe es algo que se ajusta a la razón, algo de lo que se puede rendir cuentas, que resiste la crítica de los adversarios. Acaba siendo una decisión arbitraria, no arraigada en la naturaleza humana como tal». Esta es una de las grandes debilidades de la cultura contemporánea: al rechazar la metafísica, queda atrapada inevitablemente en las redes de pseudo metafísicas, nihilistas o totalitarias.

En el cristianismo católico, en particular, la desafección por la metafísica ha sido en parte consecuencia de la imposición, por parte del Magisterio, de una forma de especulación escolástica presentada como la única posible pero incapaz de dialogar con las nuevas corrientes intelectuales y alejada de los «gozos y esperanzas» (*Gaudium et spes*) de la masa de cristianos. Esta actitud de rigidez doctrinal pudo haber sido necesaria y comprensible a causa de la amenaza modernista, pero en el fondo iba en contra de la grande tradición cristiana de apertura a la verdad allí donde se encontrase. La *philosophia perennis* no avanza en modo dialéctico, negando o aniquilando las formas anteriores. «Aristóteles no volvió obsoleto a Platón, ni Kant a Santo Tomás. No hay revoluciones copernicanas en metafísica». «Esto es lo que puede llamarse la *philosophia perennis* –afirma Daniélou–, que ya ha alcanzado por sus propios medios un cierto número de afirmaciones válidas en el pensamiento antiguo, y que ha confirmado y perfeccionado estas adquisiciones a la luz de la revelación en los grandes filósofos judíos, como Filón, cristianos como Gregorio de Nisa y Agustín, y musulmanes como Avicena».

La fe no destruye la inteligencia; al contrario, la libera de sus incertidumbres y estimula la reflexión metafísica, «permitiéndole lanzarse con alegría y audacia a su maravillosa tarea de explorar el ser». Si los cristianos renuncian a este ámbito, no solo traicionan su propia tradición, sino también la vocación racional del ser humano. «El rechazo de la metafísica es un corolario del ateísmo». Esta afirmación de Daniélou debería quedar grabada en nuestros corazones. El ateísmo necesita afirmar que el mundo es absurdo o que es solo materia carente de sentido, salvo el que la mente quiera imponerle. La incoherencia, sin embargo, se encuentra en aquellos cristianos que, en el plano de la razón, terminan negando lo que su fe proclama. Vale la pena cerrar estas reflexiones con el texto de Daniélou:

Pero que sean cristianos quienes denuncien la metafísica y rechacen toda ontología es algo que carece de sentido. Es una blasfemia contra una creación que su propia fe, por otra parte, reconoce. Se trata de una especie de contradicción interna. Es esta contradicción la que los instala en una suerte de conciencia desdichada, en la que solo son capaces de contestar y nunca de atestiguar<sup>6</sup>. Es ella la que expresa su esterilidad, pues solo se crea desde la gozosa certeza.

Pequeña inteligencia, pequeña luz que ilumina nuestra noche, reflejo creado de la luz increada, te bendecimos como un don de

---

<sup>6</sup> Es interesante el juego de palabras en francés: «ils ne sont capables que de contester et jamais d'attester».

Dios. Ya a través de su creación nos conduces hacia Aquel que es su fuente.

\* \* \*

Daniélou, en su libro, manifestaba su preocupación por la sorprendente superficialidad de la perspectiva de los cristianos de su época. Después de 1972, año de la publicación del libro, muchos intelectuales cristianos continúan atrapados en formas culturales del pasado o se han limitado a criticar las instituciones, sin discernimiento y sin propuestas realmente evangélicas y eclesiales. Nos parece que esta superficialidad ha llegado a nuestros días. La falta de puntos de referencia a nivel intelectual es significativa y alarmante. Si en la década de los Setenta todavía podíamos contar con maestros como el mismo Daniélou, Jacques Maritain o Henri de Lubac –por citar solo a los franceses–, en el presente es difícil encontrar pensadores católicos relevantes. Vivimos todavía de la herencia de Joseph Ratzinger, Juan Pablo II y de poco más.

*La culture trahie par les siens* es, por lo tanto, un llamado a promover un pensamiento que, sin perder su arraigo con la revelación cristiana, pueda no solamente oponerse a las ideologías, sino proponer nuevas formas de diálogo con la postmodernidad.

Jean Daniélou observaba que el hombre de su tiempo se debatía entre «una naturaleza sin sujeto y una libertad sin objeto». A cincuenta años de su «denuncia», estos problemas siguen siendo una provocación, y es precisamente en estos puntos donde el cristianismo tiene mucho que decir. Afirmar que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios es ante todo «una visión positiva de su inteligencia». La Iglesia debe continuar a defender la dignidad de la inteligencia. «Si la Iglesia traicionara esta elevada idea del hombre que le es propia –afirma Daniélou–, si se alineara con los positivismo, relativismo e historicismo de hoy, perdería su misión mundial. Dejaría de ser lo que debe ser».

Por tanto, es necesario abandonar «falsas humildades» que no son más que formas de eludir la responsabilidad propia. La opción preferencial por los pobres, que ha estado en el centro de la atención del Magisterio reciente, no significa de ningún modo un abandono de los areópagos culturales modernos. «Que hayamos cometido errores no significa que estemos exentos de nuestros deberes», sentencia Daniélou. Sería completamente absurdo afirmar que la Iglesia no tiene nada que decir a los intelectuales o que los intelectuales no tienen un lugar en la misión de la Iglesia. «Al contrario, nos corresponde a nosotros hacer que el cristianismo aporte a esta civilización del mañana el humanismo que necesita y reclama». Existe todo un patrimonio que parece derrumbarse. No se

trata de mantenerlo a toda costa por nostalgia. «Este patrimonio nos puede inspirar para crear nuevas cosas. Pero para conservar los valores tenemos que apuntalar aquello que les da fundamento, es decir, la fe. Sería una inmensa ilusión creer que podemos mantener la apariencia de una civilización cristiana en un mundo en el que la fe ha desaparecido».

La fe es el nivel en el que se coloca la lucha de la Iglesia en el presente. Sin embargo, «no hay dogma que no haya sido cuestionado por algún teólogo». La fe es vital para la civilización cristiana, para la construcción de un auténtico humanismo cristiano postmoderno y enraizado en su patrimonio milenario. La promoción de la fe es promoción de la cultura que sostiene cualquier futuro. Daniélou concluye su libro de este modo:

Una ciudad terrena y una cultura terrena totalmente impermeables a los valores cristianos ya no permitirán que los hijos de mañana se hagan cristianos, porque si los valores humanos dependen de la fe, también la fe depende de los valores humanos. Una falsa filosofía puede impedir que la fe arraigue, porque destruye los fundamentos que la hacen posible.

El mayor servicio que los intelectuales podemos dar a la fe es llevar a cabo el diálogo fecundo entre fe y razón, entre cultura cristiana y principios fundamentales de nuestra civilización.

# El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (primera parte)

José Antonio López Orozco, L.C.

Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana, Maestro en Ciencias de la familia para la consultoría por el Instituto Juan Pablo II, sede Universidad Anáhuac, Licenciado en Teología Dogmática por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

## Introducción

Pretendo hacer una reflexión sobre las palabras del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo de San Juan Pablo II. La intención de mi estudio es doble: por una parte, profundizar en la doctrina antropológica y teológica que nos legó el papa polaco, a través de la lectura de las catequesis y de los estudios que sobre ellas diversos autores han desarrollado en estos años; y, por otra, interpretar las palabras del consentimiento matrimonial del ritual del sacramento del matrimonio bajo la óptica de las catequesis. El primer objetivo me ayudará a conocer y ahondar en el pensamiento de Juan Pablo II y así tener visión más amplia de la riqueza que encierra su concepción sobre el hombre integral o, como él la llamó, una «*antropología adecuada*». Teniendo en cuenta estos elementos, será mi segundo objetivo hacer una aplicación orgánica de su pensamiento al contenido de la fórmula del consentimiento matrimonial, basándome sustancialmente en las catequesis de los miércoles, pronunciadas del 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984.

Tomaré la fórmula del consentimiento que propone el *Ritual breve para el presbítero itinerante*, usada por lo general en México y en algunos países de Latinoamérica:

El novio: Yo, N., te acepto a ti, N., como mi esposa y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, y amarte y respetarte todos los días de mi vida.

La novia: Yo, N., te acepto a ti, N., como mi esposo y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, y amarte y respetarte todos los días de mi vida<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ritual breve para el presbítero itinerante*, Obra nacional de la Buena Prensa, México 2016<sup>3</sup>, 370.

Considero que es un argumento apasionante que hoy ofrece respuestas válidas a muchos interrogantes en medio de una difundida confusión ideológica y cultural. Es un hecho que la sociedad occidental vaga incierta, y ha perdido la brújula segura que marcan la razón, la verdad, el bien y la belleza. En este desconcierto, la familia en su realidad auténtica y originaria, está desvalorada. Reina una etérea perplejidad respecto a la naturaleza de la sexualidad, del matrimonio, de la familia y de la vida humana. La ideología *gender* pugna por imponer sus concepciones a como dé lugar. La plaga del divorcio invade amplios sectores. Gran cantidad de jóvenes vive en la vacilación de su propia identidad sexual. En resumen, hay una extendida desorientación y falta de valores, como afirma la exhortación apostólica *Familiaris consortio*:

No faltan, sin embargo, signos de preocupante degradación de algunos valores fundamentales: una equivocada concepción teórica y práctica de la independencia de los cónyuges entre sí [...] el número cada vez mayor de divorcios, la plaga del aborto, el recurso cada vez más frecuente a la esterilización, la instauración de una verdadera y propia mentalidad anticoncepcional<sup>2</sup>.

Retomar nuevamente la concepción del cuerpo, de la sexualidad, del amor humano, de las relaciones personales desde la propuesta cristiana y personalista producirá un notable impacto en el hombre de hoy. Hay que decirlo nuevamente, la teología del cuerpo no ha perdido su valor ni la riqueza de sus enseñanzas. Es tan válida hoy como lo fue hace 40 años.

Y es ésta precisamente mi pretensión, como lo anoté antes: profundizar en la doctrina expuesta por Juan Pablo II en las 129 catequesis, tratando de ver a su trasluz las palabras que los novios expresan el día de su boda. El reto ha sido arduo dada la complejidad del pensamiento y los planteamientos de San Juan Pablo II, pero ha valido la pena porque la teología del cuerpo aporta una interpretación particular al contenido del consentimiento matrimonial.

Dividiré el estudio en cinco capítulos. Los dos primeros aparecen en este artículo, y los tres restantes en la segunda parte que espero publicar más adelante. Considerando las personas que pronuncian la fórmula del consentimiento, dedico el primer capítulo a exponer la noción de persona según la antropología personalista de Karol Wojtyła, que se forjó desde sus tiempos de doctorando en el *Angelicum* de Roma y fue perfeccionándose durante los años de cátedra en la Universidad Católica de Lublin.

En el capítulo segundo me adentro en el estudio del inicio de las palabras del consentimiento, «te acepto», analizándolas desde

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 6. Texto castellano en [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

diversos ángulos de la teología del cuerpo. Desarrollo estas perspectivas en cuatro apartados. En el primer apartado profundizo en la relacionalidad y la comunión de las personas en la aceptación recíproca. En el segundo analizo las palabras desde las llamadas «experiencias originarias» del hombre, tanto el de la *prehistoria teológica*, es decir, el hombre antes de haber pecado, como el de la *historia teológica*, o sea, los seres humanos después de Adán. En el tercer apartado examino el dinamismo del «yo» y el «a ti» desde la aceptación y la reciprocidad del don. En el apartado cuarto termino con una consideración del consentimiento matrimonial que Juan Pablo II lleva muy dentro del corazón: la aceptación recíproca como icono de la imagen y semejanza de Dios y signo de la comunión trinitaria. El resumen de los otros capítulos lo ofreceré en la segunda parte de este trabajo.

## I. Fundamentos antropológicos de la teología del cuerpo

Comprender el apretado lenguaje y los conceptos propios de las catequesis de Juan Pablo II no es fácil. Es necesario tener un acercamiento al trasfondo antropológico desde el que las escribe y a las concepciones filosóficas y personalistas que las motivan. De hecho, nuestra reflexión sobre los sujetos involucrados en la fórmula del consentimiento matrimonial es un buen pórtico para introducirnos en el mundo antropológico de Juan Pablo II porque hablamos de personas concretas que *hic et nunc* pronuncian la fórmula sacramental. Al referirnos a personas, «yo», «tu», «nosotros», estamos ya tocando el punto nuclear de la concepción antropológica de Juan Pablo II: una filosofía personalista. Como diremos más adelante, en las catequesis usa términos que no explica, pero que, entrando en su mundo intelectual fraguado desde sus épocas de estudiante en Roma, y posteriormente de profesor universitario y luego madurado con los años, clarifican los contenidos de lo que él llama en sus catequesis la «*antropología adecuada*» que busca comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> En la Catequesis 13, hablando sobre la *antropología adecuada*, Juan Pablo II hace la siguiente anotación a pie de página: «El concepto *antropología adecuada* ha sido explicada en el texto mismo como "comprensión e interpretación del hombre en lo que es *esencialmente humano*". Este concepto determina el principio mismo de reducción, propio de la filosofía del hombre, indica el límite de este principio, e indirectamente excluye que se pueda traspasar este límite. La *antropología adecuada* se apoya sobre la experiencia esencialmente *humana*, oponiéndose al reduccionismo de tipo *naturalista* que frecuentemente corre parejo con la teoría evolucionista sobre los comienzos del hombre» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid 2010<sup>2</sup>, C. 94, 4. Este texto, base de mi estudio, será citado como HyM y la referencia será expuesta con la C. (Catequesis) y el número del párrafo.

La dinámica existente entre los pronombres «yo» y «a ti» de la fórmula del consentimiento, me da pie para exponer la antropología personalista wojtyliana que subyace en toda la teología del cuerpo porque expresa a dos personas que recíprocamente se manifiestan en la acción. Para el filósofo Karol Wojtyła la acción descubre a la persona. Conservando la visión tradicional ontológica de la persona, *naturae rationalis individua substantia*, pretende captarla en su existencia particular, en el ser subjetivo y concreto de sus experiencias únicas, atribuibles solamente a ella porque es ella la que las vive. Voy pues a considerar en este primer capítulo la filosofía personalista del autor sobre la que se apoya la teología del cuerpo.

Una vez que el celebrante ha proclamado el evangelio y ha predicado la homilía, da comienzo propiamente la liturgia del matrimonio. Antes de que los novios reciten la fórmula del consentimiento, el celebrante les advierte sobre la voluntad que tienen de contraer matrimonio delante de Dios y de la comunidad cristiana, y les valora la bendición de Dios sobre su deseo de unir sus vidas conyugalmente. A continuación, les interroga sobre la rectitud de intención de contraer libre y voluntariamente el matrimonio, sin que nada ni nadie los presione y sobre su decisión de mantener la fidelidad uno al otro durante toda la vida.

El «Yo» que pronuncian los contrayentes en el consentimiento matrimonial, núcleo subjetivo de la persona humana, aparece constantemente en las catequesis de la Teología del cuerpo desde diversas perspectivas y, como mencioné más arriba, encuentra su fundamento en una visión de profunda inspiración personalista propia de Juan Pablo II. En la investigación y elaboración de las siguientes consideraciones me he ayudado de las dos obras de Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*<sup>4</sup>, *Persona y acción*<sup>5</sup>, y de tres escritos que pretenden aportar luz y hacer asequible la difícil doctrina del autor: el prólogo de Juan Manuel Burgos de *Persona y acción* publicado por la editorial Palabra<sup>6</sup>, un artículo sobre el método y la filosofía de Karol Wojtyła subyacente en las catequesis<sup>7</sup>, y una tesis sobre la visión de la persona que tiene Karol Wojtyła<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.

<sup>5</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

<sup>6</sup> J.M. BURGOS, *Prólogo*, en K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011<sup>2</sup>, 7-27.

<sup>7</sup> Cf. G.A. ESPÍNOLA, «El método y el trasfondo filosófico de algunos conceptos en la Catequesis de los miércoles de san Juan Pablo II dedicadas a la "Teología del cuerpo": un aporte para su interpretación», *Revista Teología* 54 (2017), 31-46.

<sup>8</sup> F.M. VIVAS, *La persona humana en el pensamiento de Karol Wojtyła* (Tesis de licenciatura en Historia), Pontificia Universidad Católica de Córdoba, Argentina 2021, en [https://pa.bibdigital.ucc.edu.ar/3115/1/TF\\_Vivas.pdf](https://pa.bibdigital.ucc.edu.ar/3115/1/TF_Vivas.pdf) (24 de septiembre de 2024).

El rico y complejo pensamiento de Juan Pablo II<sup>9</sup>, «vertido en las catequesis, se arraiga en la espiritualidad de San Juan de la Cruz, en la filosofía tradicional y en el método fenomenológico de Max Scheler»<sup>10</sup>. Además, completa su visión antropológica personalista de fundamentos tomistas y fenomenológicos, con los conceptos del ser y de la conciencia de pensadores cristianos como Maréchal, Maritain, Stein, Mounier, Guardini, Marías<sup>11</sup>.

Este bagaje intelectual está enriquecido, además, con la reflexión sobre las observaciones que, como pastor y profesor universitario, hacía al estar en contacto inmediato con las personas y sus realidades humanas. Podemos resumir el eje de su pensamiento en una palabra: experiencia en su más amplio sentido<sup>12</sup>, desprendida tanto de los textos que analiza como de su propia vida. Intelectualmente es un agudo estudioso de las experiencias profundas y significativas de la persona humana, como vemos en los análisis teológicos y bíblicos de las catequesis; pastoralmente se mostró siempre como un laboratorio incansable de las realidades humanas de los hombres de su tiempo; como ser humano, es un inquieto peregrino en los horizontes de su propia interioridad. Por ello podemos afirmar que «la figura del hombre que tiene el Papa en su mente mientras escribe no es platónica ni ejemplar. Es él mismo siendo hombre como todos nosotros. Es ésta la razón por la que sus catequesis y los escritos nos parecen tan cercanos histórica y humanamente hablando»<sup>13</sup>.

De lo expuesto, deducimos que la figura del *hombre* en su triple concepción, la de la *prehistoria teológica*, la de la *historia teológica* y la de la *escatología*, se encarna en el «yo» y «tú» de los novios que *hic et nunc* pronuncian la fórmula del consentimiento matrimonial.

En la perspectiva personalista, «cabe destacar que san Juan Pablo II [...] hace uso de términos propios a su pensamiento filosófico sin explicarlos en detalle»<sup>14</sup>. Así por ejemplo, en la Catequesis 2 habla de la «definición objetiva del hombre»; en la Catequesis 3 alude a la «definición subjetiva del hombre»; en las Catequesis 5 y 6 toca el tema de la «autodefinición», «conocimiento», «autoconocimien-

<sup>9</sup> Cf. J.M. BURGOS, *Prólogo*, 7.

<sup>10</sup> G.A. ESPÍNDOLA, «El método y el trasfondo filosófico de algunos conceptos en la Catequesis de los miércoles de san Juan Pablo II dedicadas a la "Teología del cuerpo": un aporte para su interpretación», 32.

<sup>11</sup> Cf. J.M. BURGOS, *Prólogo*, 16.

<sup>12</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hym*, C. 28.

<sup>13</sup> G.A. ESPÍNDOLA, «El método y el trasfondo filosófico de algunos conceptos en la Catequesis de los miércoles de san Juan Pablo II dedicadas a la "Teología del cuerpo": un aporte para su interpretación», 37.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 34.

to», «conciencia»; en la Catequesis 6, 4 se refiere al «trabajo en la perspectiva de la participación»; en la Catequesis 7, vuelve sobre la «conciencia»; en la Catequesis 33, 4 profundiza en los términos «mío», «mía», «objeto de posesión»; en la penúltima Catequesis, 128, habla de la «fuerza del amor subjetivo»; y en la última de la «subjetividad psicosomática del hombre». Temas que nos remiten a su pensamiento expresado en los libros antes citados.

Es importante observar que las 129 Catequesis tuvieron una preparación previa desde antes de ser elegido Papa. Su pensamiento filosófico-fenomenológico-personalista, vertido fundamentalmente en *Amor y responsabilidad* (1960) y *Persona y acción* (1969), como hemos dicho antes, fue el hilo de sus reflexiones teológicas y bíblicas con el que fue tejiendo la gran obra que él mismo llamó una *antropología adecuada*. El cardenal Karol Wojtyła llegó al cónclave con un borrador bastante acabado de lo que serían las catequesis que pronunciaría como Papa. Obviamente, él no sabía que llegaría a ser Sumo Pontífice.

Primeramente, voy a enfocar mi atención en iluminar las palabras «Yo»... «a ti» desde algunas concepciones filosóficas en *Amor y responsabilidad*. Posteriormente lo haré desde las concepciones en *Persona y acción*.

Expresa en *Amor y responsabilidad* que la persona es objeto y sujeto de la acción. «Todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, que es objetivamente algo o alguien»<sup>15</sup>. Aplicando esta noción a las palabras del consentimiento, habríamos de decir que el «Yo» pronunciado como sujeto por el novio, se volverá un ser objetivo cuando la novia se refiera a él como «a ti». En las catequesis, buscando el núcleo de la subjetividad, Juan Pablo II lo encuentra al confrontar Adán (persona) con las cosas y los animales irracionales, y afirma que «el término *persona* se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción de *individuo de la especie*, que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares que solo pueden expresarse mediante el empleo de la palabra *persona*»<sup>16</sup>. Y lo propio de la persona es su individualidad y su racionalidad, de acuerdo con la clásica definición de Boecio *naturae rationalis individua substantia*.

Siguiendo la reflexión anterior en que el sujeto se encuentra también como ser objetivo, hay que decir que ese ser objetivo, siendo ciertamente un objeto, sin embargo, es una persona, de la misma dignidad y valor de quien escucha el «Yo». Estamos tocando el tema de la reciprocidad, tan desarrollado en las catequesis.

<sup>15</sup> K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, 27.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 28.

Hay reciprocidad entre dos personas; no la hay entre una persona y una cosa o un animal. Quienes pronuncian el «Yo» y el «Tú» en el consentimiento matrimonial, son a la vez, aunque en diversos tiempos, sujetos y objetos de la acción. De aquí se desprenderán términos importantes durante el resto de las catequesis como comunión, reciprocidad, mutualidad, responsabilidad, participación, etc., aplicables propia y únicamente a la persona.

Más adelante, en *Amor y responsabilidad* pone como nota particular de la persona la interioridad o la capacidad de entrar en sí mismo, siendo ésta una experiencia nuclear de la soledad que desarrollará en varias catequesis de los inicios del primer ciclo. «La persona, en cuanto sujeto, se distingue de los animales, aún de los más perfectos, por su interioridad, en la que concentra una vida que le es propia, su vida interior»<sup>17</sup>. Avanzando el análisis, introduce los conceptos de conocimiento y deseo como características propias de la persona, inexistente en los animales, abriéndose a la idea de la verdad y del bien. Solamente la persona percibe y vive en la verdad y en el bien. La verdad se descubre en la inteligencia y el bien en la voluntad que se manifiesta en la decisión. Éstas son dos orientaciones propias del ser humano. Desde esta perspectiva, «se comunica tanto con el mundo visible como con el invisible y, sobre todo, con Dios. Ello es otro síntoma de la especificidad de la persona con el mundo visible»<sup>18</sup>. Desarrollará esta idea en la Catequesis 6, 3 hablando sobre la particularidad de esta experiencia única en el hombre que no se da en los «*animalia*», y que lo vuelve únicamente a él capaz de sentirse solo<sup>19</sup>, punto sobre el que volveremos más adelante.

El sujeto «Yo» que emite el consentimiento matrimonial se presenta desde su interioridad, núcleo irreductible de su soledad a la que solamente él tiene ingreso, para entrar en relación y comprometerse libremente con otro sujeto «Yo», el cual, en reciprocidad, se comprometerá en libertad desde su interioridad y soledad. Esta experiencia única del ser humano evidencia, como anota Karol Wojtyła, su capacidad de autodeterminación: «Su naturaleza comprende la facultad de la autodeterminación basada en la reflexión, que se manifiesta en el hecho de que al actuar el hombre elige lo que quiere hacer. Esta facultad se llama *libre albedrío*»<sup>20</sup>.

La conciencia, la autodeterminación, la libertad, la interioridad, se completan con la incomunicabilidad, que tiene que ver con las

<sup>17</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>19</sup> Cf. JUAN PABLO II, *HyM*, C. 6.

<sup>20</sup> K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, 30.

decisiones intransferibles de la persona. Nadie puede entrometerse en mi interioridad ni en la interioridad de otro. Hallamos en esta noción el fundamento de las decisiones únicas y personales; nadie puede tomar decisiones libres por otro. En su esencia, éstas son intransferibles: «Yo puedo no querer lo que otro desea que yo quiera, y es en esto en lo que soy *incommunicabilis*»<sup>21</sup>. La interioridad permanece inviolable y a ésta solamente tiene acceso ella misma. «El que la persona sea intransferible o intransferible se halla estrechamente relacionado con su interioridad, su autodeterminación, su libre albedrío»<sup>22</sup>. En las palabras del consentimiento matrimonial, habrá una recíproca conciencia y determinación de acción libre de compromiso por amor (el bien del otro) y no del utilitarismo (el bien del propio ego). Es decir, «Yo» me comprometo contigo, aceptándote como un *don* que te me ofreces y ofreciéndome a ti como un *don* que me doy a ti.

En *Persona y acción*, obra presentada nueve años después, modela aún más su pensamiento iniciado en *Amor y responsabilidad*. Ante todo, muestra que «la acción [...] es momento especial de la revelación de la persona»<sup>23</sup>. Esta concepción será altamente significativa para nuestro análisis personalista del tema que nos ocupa porque en la acción de pronunciar el consentimiento, los novios están revelando sus propias personas con el profundo contenido que encierra cada una de ellas. En el capítulo primero de la primera parte profundiza en los conceptos neurálgicos de la persona como conciencia, autoconciencia, conocimiento, autoconocimiento<sup>24</sup>. Primeramente, voy a exponer la interpretación del autor sobre cada concepto, y luego intentaré iluminar su aplicación en la fórmula del consentimiento matrimonial.

Por conciencia entiende la capacidad del ser humano para percibir y comprender la realidad y las acciones propias: «la conciencia [...] puede ser percibida por sí misma en el actuar consciente»<sup>25</sup>, «refleja las acciones humanas a su propia manera»<sup>26</sup>. El «Yo» percibe el acto que está realizando, su importancia, sus consecuencias, sus implicaciones. Incluye la comprensión del compromiso, las responsabilidades y expectativas que conlleva la aceptación del «a ti». Y a su vez es conciencia del otro a quien está aceptando: te acepto «a ti». Es decir, tiene conciencia de la realidad del otro, reconociendo

<sup>21</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 23.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 43-51.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 43.

do su identidad, y su valor como persona; reconociéndola en su objetividad, la percibe también en lo máspreciado que tiene, su subjetividad; y además siente que está haciendo un acto recíproco, que lo mismo que está realizando él, lo realiza la otra persona. En este sentido, es consciente de que el *te acepto* «a ti», en su subjetividad también es consciente de la eficacia<sup>27</sup> de sus actos y de sus consecuencias. En la experiencia profunda que viven, saben que las palabras realizan un acto eficaz que consiste en unirlos sacramentalmente por medio de la aceptación recíproca hecha en la libertad del amor que tendrá sus consecuencias.

Karol Wojtyła comprende la autoconciencia como la capacidad del ser humano de reflexionar sobre sí mismo, y captar sus propios pensamientos, emociones y acciones. «Todo lo que es constitutivo de la acción y se objetiva mediante un acto de autoconocimiento, se convierte en *contenido* de la conciencia»<sup>28</sup>. «Yo» te acepto implica que se ha reflexionado sobre la propia capacidad para comprometerse y sobre las intenciones detrás de la aceptación del otro y de la propia donación. Por otra parte, al aceptar al otro, la persona debe ser auténtica y genuina, debe haber reflexionado sobre sus sentimientos y motivaciones, asegurándose de que el compromiso es sincero y no forzado, falso o mentiroso. No *puedo engañarte*, y a su vez, tengo conciencia de que *tú no me puedes engañar*. El proceso de la autoconciencia le lleva a tener la certeza de que el acto es recíproco. Y en la teología del cuerpo esto es posible por el amor, según San Pablo: «El amor no hace daño al prójimo» (*Rm* 13,10), «no hace nada indebido» (*1Cor* 13,5).

El conocimiento viene definido como la comprensión racional y objetiva de la realidad. Karol Wojtyła habla de la intencionalidad del conocimiento como algo objetivo; el conocimiento se dirige de modo intencional al objeto: «el conocimiento es resultado de la constitución y comprensión activas de la realidad objetiva, y que el hombre acumula y posee en distintos grados y sirviéndose de distintos procedimientos»<sup>29</sup>. Conocer al otro encierra un entendimiento profundo de su carácter, sus valores, su historia, sus aspiraciones. El tiempo de noviazgo debió haber sido suficiente para explorar en las intenciones, las aspiraciones y las expectativas que ambos tienen en el momento del consentimiento matrimonial. Por otra parte, implica también conocimiento y comprensión clara de la realidad del matrimonio como sacramento, del alcance del

<sup>27</sup> Es significativo que el título de la primera parte de *Persona y acción* es: *Conciencia y eficacia*.

<sup>28</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 48.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 44.

compromiso, de su indisolubilidad, de los compromisos inherentes a la vida familiar.

«El autoconocimiento consiste en la comprensión del propio yo y tiene una relación con una especie de penetración cognoscitiva en el objeto que soy para mí mismo»<sup>30</sup>. La persona debe ser consciente de sus propias capacidades para amar, comprometerse y crecer junto a la otra persona. Incluye la toma de conciencia sobre sus limitaciones y cómo éstas pueden afectar en la relación mutua. Autoconocimiento en relación con la propia vocación y aceptación del matrimonio: haber madurado si hay verdadera vocación y si se está preparado y dispuesto a vivirlo plenamente. Implica introspección sobre el deseo y disposición para compartir la vida con la otra persona hasta que la muerte los separe.

Cuando el sujeto del sacramento pronuncia el "Yo", según el estudio en *Persona y acción*, en la segunda parte del capítulo tercero<sup>31</sup>, manifiesta que se posee a sí mismo y al mismo tiempo que es poseído solo y exclusivamente por sí. «Solo puede ser persona humana quien tenga posesión de sí mismo y sea, al mismo tiempo, su propia, única y exclusiva posesión»<sup>32</sup>. Karol Wojtyła, líneas más adelante, hablará de esta realidad como una autoposesión: «La autodeterminación solo es posible si se cuenta con la base de la autoposesión»<sup>33</sup>. En el futuro ejercicio de la sexualidad de los contrayentes, y en general en toda su vida relacional, esta afirmación compendia la actitud de fondo de vivir el *ethos* de la comunión, pues la relación conyugal global no responderá a la pasión del impulso o la "materia prima" instintiva y esclavizante, sino será la expresión de la donación amorosa de acuerdo con la recta razón y con la persona. La relación conyugal será la donación íntima de una persona a otra persona, ejercida con pleno conocimiento, consciencia y libertad de darse. Como vemos, está a la base la concepción de la persona como ser individual, dotado de consciencia, libertad, autodomínio y todo esto expresado en la autoposesión, cuyos actos la manifiestan y la conducen a su perfección según la nueva ley de Cristo.

La floración de estos conceptos halla su mejor expresión en la libertad para la elección con la que los novios manifiestan su decisión de unirse en matrimonio. En la Catequesis 10 escribirá Juan Pablo II: «Si el hombre pertenece *por naturaleza* al padre y a la ma-

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.* Segunda parte, *Trascendencia de la persona en acción*, 123-134.

<sup>32</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 124.

<sup>33</sup> *Ibid.*

dre gracias a la generación, *se une* en cambio a la mujer (o al marido) por elección»<sup>34</sup>.

Termino esta breve exposición sobre la antropología personalista de Juan Pablo II. Antes de adentrarme en los análisis del consentimiento matrimonial hay que enfatizar que en la teología del cuerpo las palabras pronunciadas en el signo sacramental pertenecen al *hombre histórico*. El novio y la novia, acercándose al matrimonio, pretenden unir sus vidas buscando hacerlo en sintonía con el plan originario del creador que desde el inicio los creó para que fueran una sola carne. Cristo lo ratificó con la ley del corazón redimido. Juan Pablo II lo expresa así:

La nueva economía sacramental, constituida sobre la base del sacramento de la redención y originada a partir de la gratificación esponsal de la Iglesia por parte de Cristo, *difiere de la economía originaria*. En efecto, no se dirige al hombre de la justicia e inocencia originarias, sino al hombre gravado por la herencia del pecado original y por el estado de pecaminosidad (*status naturae lapsae*). Se dirige al hombre de la triple concupiscencia, según las clásicas palabras de la Primera Carta de Juan (2,16), al hombre, en el que la «carne [...] tiene deseos contrarios al Espíritu y el Espíritu tiene deseos contrarios a la carne» (*Gal 5,17*), según la teología (y antropología) paolina, a la que hemos dedicado mucho espacio en nuestras anteriores reflexiones<sup>35</sup>.

Los novios, dos bautizados, participan de la *nueva economía sacramental* y no de la *economía originaria*; se encuentran uno frente al otro con el sustrato originario de quienes buscan llegar a ser «carne de mi carne y hueso de mis huesos» (*Gn 2,26*), y son caminantes en la realidad histórica del *hombre de la concupiscencia*. El consentimiento dentro del rito del matrimonio pondrá de manifiesto la nueva ley del corazón redimido por Cristo.

## II. «Yo» te acepto «a ti»

He procurado profundizar en la visión personalista del «Yo», sujeto del sacramento, sea el novio o la novia. El hecho de que ambos hayan pronunciado las palabras de modo recíproco nos lleva a reflexionar sobre la relación entre dos personas y la comunión entre ellas. «Yo», persona, te acepto «a ti», persona.

<sup>34</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 10, 3.

<sup>35</sup> *Ibid.*, C. 94, 4.

### A. En la dinámica de la relación de las personas y de la comunión

«Yo», aceptándote «a ti», y «tú» aceptándome «a mí», formamos una comunión. Ya no soy yo por mi cuenta. Ya no eres tú por tu cuenta. El singular «yo», dirigido a un singular «a ti» en reciprocidad, se convertirá en un «nosotros». En otras palabras, los sujetos del sacramento, al finalizar de pronunciar la fórmula dirán «tú» y «yo» nos hemos aceptado mutuamente. A partir de hoy «somos *una sola carne*» en *comunión* de personas. Este tema lo empieza a desarrollar el Papa desde la Catequesis 9, ahondando paulatinamente con una metodología en modo circular<sup>36</sup>.

Esas reflexiones de orientación personalista nos abren el camino a otras consideraciones que hace Juan Pablo II. Hay que destacar que el hombre creado por Dios varón y mujer, es una uni-dualidad originaria. El texto de Gn 1,17 dice escuetamente: «Varón y mujer los creó». El género humano, uno en su naturaleza, se concreta según sea masculino o femenino. Dice Juan Pablo II: «Siguiendo la narración del libro del Génesis, hemos constatado que la creación *definitiva* del hombre consiste en la creación de la unidad de dos seres. Su unidad denota sobre todo la identidad de la naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a base de tal identidad, constituye la masculinidad y femineidad del hombre creado»<sup>37</sup>.

La uni-dualidad que descubrimos en el consentimiento matrimonial pone de manifiesto, por una parte, que la naturaleza humana es idéntica en ambos contrayentes, sin distinción de sexo: ambos tienen el mismo origen, son hijos de Dios, y las mismas características propias de la persona: seres racionales, conscientes, libres, autodeterminados, dotados de conciencia moral y con un alma espiritual que informa un cuerpo material; pero, por otra parte, sus características corporales evidencian físicamente la diferencia sexual que los configura distintos por sus cuerpos, y los hace relacionales y complementarios<sup>38</sup>. «La uni-dualidad varón-mujer es un elemento ontológico y existencial del hombre, que determina su bondad originaria, su valor y su llamada a vivir y actuar en colaboración recíproca»<sup>39</sup>.

Y esta parte del signo sacramental manifiesta la vocación a la comunión; el «yo»... «a ti», que como anotamos antes, se convertirá

<sup>36</sup> J.M. Burgos, en el prólogo antes citado (19), lo llamará «circularidad de tipo eslavo».

<sup>37</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 9, 1.

<sup>38</sup> Cf. J.M. GRANADOS, «A través de la comunión de personas el hombre llega a ser imagen de Dios», *Teología y Catequesis* 129 (2014), 138.

<sup>39</sup> *Ibid.*

en un «nosotros», da origen a una comunión de personas que se expresará visiblemente en la unidad de una carne en el acto conyugal, aunque no solo; esta expresión visible que fundirá sus dos cuerpos en uno solo, será como la expresión de un sacramento, un signo de la dinámica de todas sus relaciones de comunión que se ampliará a todas las dimensiones de la vida: compañía, diálogo, apoyo, comprensión, etc. Y bajo esta perspectiva podemos comprender mejor la intención del creador cuando dijo: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (*Gn 2,18*). Juan Pablo II interpreta esta ayuda adecuada como la base de la coexistencia, la relación armónica y, en definitiva, la comunión: «La mujer es una ayuda para el hombre como el hombre es una ayuda para la mujer. En este sentido, *la ayuda* significa la coexistencia, la reciprocidad, en la que ambos, varón y mujer, viven mutuamente el don de sí mismos»<sup>40</sup>.

El texto bíblico destaca que, una vez creado el ser humano, «vio Dios [...] que era muy bueno» (*Gn 1,31*). La bondad está pues inscrita en el ser ontológico de todo cuanto existe, y particularmente en el ser humano; ahora bien, el texto de *Gn 2,18* pone en boca del creador la no-bondad de la soledad del hombre porque no tiene a alguien que lo ayude, alguien de su misma naturaleza con quien pueda compartir su interioridad, sus vivencias, sus experiencias. En definitiva, otro ser personal como él que lo ayude a rebasar el límite de su soledad. Afirma Granados que «el proyecto del Creador, grabado desde *el principio* y de modo permanente en la constitución de nuestra naturaleza, determina que el ser humano completo no es el individuo aislado –si bien su condición de sujeto humano es perfecta en sí misma– sino la comunión de personas, como estructuración originaria y como llamada a desplegar toda su virtualidad. Y la primera comunión de personas es la que forman el varón y la mujer, llamados por el Creador a vivir unidos en una sola carne en la alianza sponsal»<sup>41</sup>.

Este pensamiento viene compendiado por Juan Pablo II así:

El significado de la unidad originaria del hombre, a través de la masculinidad y feminidad, se expresa como superación del límite de la soledad, y al mismo tiempo como afirmación –respecto a los dos seres humanos– de todo lo que en la soledad es constitutivo del «hombre». En el relato bíblico, la soledad es camino que lleva a esa unidad, que siguiendo al Vaticano II, podemos definir *Communio personarum*. Como ya hemos constatado anteriormente, el hombre en su soledad originaria, adquiere una conciencia

<sup>40</sup> JUAN PABLO II, *HyM*, C. 9, 1.

<sup>41</sup> J.M. GRANADOS, «A través de la comunión de personas el hombre llega a ser imagen de Dios», 138.

personal en el proceso de «distinción» de todos los seres vivientes (*animalia*) y al mismo tiempo, en esta soledad se abre hacia un ser afín a él y que el Génesis (2,18 y 20) define como «ayuda semejante a él». Esta apertura decide del hombre-persona no menos, al contrario, acaso más aún, que la misma «distinción». La soledad del hombre, en el relato yahvista, se nos presenta no solo como el primer descubrimiento de la trascendencia característica propia de la persona, sino también como descubrimiento de una relación adecuada «a la» persona; y por lo tanto como apertura y espera de una «comunidad de personas»<sup>42</sup>.

La *ayuda semejante a él* se muestra claramente cuando ambos novios están manifestándose en el consentimiento el propósito de darse y recibirse en la aceptación mutua, con la intención de una ayuda recíproca con la que aliviar su soledad. Esta “soledad” en el hombre histórico podemos referirla al corazón, a los sentimientos, a la necesidad de compañía, y más todavía, a la apertura al don definitivo de la procreación. Desde la perspectiva de la procreación el consentimiento es la expresión de una esperanza fundada en la comunión de personas; el «yo te acepto a ti» está pronunciado desde una soledad que en sí misma llama a la *communio personarum*, y que además queda abierta a la *communio familiae*, es decir, al advenimiento de los hijos.

En la Catequesis 33, en el contexto de la redención del corazón, Juan Pablo II vuelve sobre la comunión como don recíproco, amenazada en el hombre histórico. A causa del pecado, el hombre de la concupiscencia tiende a una relación de recíproca apropiación: «Si el hombre se relaciona con la mujer considerándola solamente como un objeto del que apropiarse y no como un don, al mismo tiempo se condena a sí mismo a convertirse él, para ella, solamente en objeto de apropiación, y no de don»<sup>43</sup>. En esta relación enferma desaparece la estructura de la comunión entre las personas, convirtiéndose la relación en una *trata de objetos*. Los novios de modo libre y consciente manifiestan su adhesión a la nueva ley de Cristo al ofrecerse y aceptarse *como un don*. Será un reto espiritual, humano y moral, empeñarse durante toda su vida en mantener la línea de la comunión en la libertad del don.

En la Catequesis 41 declara que la concupiscencia aleja al hombre y a la mujer de la perspectiva de la persona y de la comunión. Analiza la intencionalidad detrás de la *mirada concupiscente* que aun cuando no llega al acto ya ha pervertido la relación desvirtuándola de la libertad del don que le es debida y de la comunión, y reduciéndola a una relación de pura satisfacción egoísta:

<sup>42</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 9, 2.

<sup>43</sup> *Ibid.*, C. 33, 1.

La mujer –que a causa de la subjetividad personal existe perennemente “para el hombre”, esperando que también él, por el mismo motivo, exista “para ella”– queda privada del significado de su atracción en cuanto persona, la cual, aun siendo propia del “eterno femenino”, se convierte al mismo tiempo para el hombre solamente en objeto: es decir, comienza a existir intencionalmente como objeto de potencial satisfacción de la necesidad sexual inherente a su masculinidad<sup>44</sup>.

Cuando los novios pronuncian solemnemente el «yo te acepto a ti», están manifestando un momento de plenitud y autoposesión que va desde la intención hasta el acto por el que se ofrecen y se aceptan como varón y mujer, superando al hombre de la concupiscencia en la nueva alianza. En palabras de Juan Pablo II, «se trata del modo de existir del hombre y de la mujer como personas, es decir, de ese existir en un recíproco “para”, el cual –también en base a lo que es definible, según la objetiva dimensión de la naturaleza humana como *necesidad sexual*– puede y debe servir a la construcción de la unidad de comunión en sus relaciones recíprocas»<sup>45</sup>.

Pero a pesar de las mejores intenciones, propósitos y deseos con que pronuncian las palabras que los vuelven esposos, no dejan de pertenecer al hombre de la concupiscencia o al *hombre exterior*, en palabras de San Pablo. Ciertamente los novios se acercan al sacramento del matrimonio en la nueva ley de Cristo y pronuncian el consentimiento matrimonial, signo no ya de la ley de Moisés, sino de la nueva alianza. Sin embargo, pesa sobre ellos la realidad del hombre histórico que los hace sujetos de la triple concupiscencia. ¿Bastará con la pronunciación del signo sacramental y la eficacia del sacramento para superar las inclinaciones propias de todo ser humano histórico? Sabemos que no. Más aún, sabemos que estará latente la tentación de la reducción y de la utilización del otro como objeto, como anota Juan Pablo II cuando afirma que

con la unión o “comunión” personal a la que el hombre y la mujer son llamados recíprocamente “desde el principio” no se corresponde, más bien se opone, la eventual circunstancia de que una de las dos personas exista solo como sujeto de satisfacción de la necesidad sexual, y la otra se convierta exclusivamente en objeto de tal satisfacción. Tampoco se corresponde con esta unidad de “comunión” –más aún, se opone a ella– el hecho de que ambos, el hombre y la mujer, existan recíprocamente como objeto de satisfacción de la necesidad sexual, y cada uno por su parte sea solamente sujeto de esa satisfacción. Tal “reducción” de un contenido tan rico como el que posee la recíproca y perenne atracción de las personas huma-

<sup>44</sup> *Ibid.*, C. 41, 1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, C. 41, 4.

nas, en su masculinidad y feminidad, no corresponde a la “naturalidad” de la atracción en cuestión [...] La “concupiscencia” aleja la dimensión intencional de la recíproca existencia del hombre y de la mujer de las *perspectivas personales y de “comunidad”*, propias de su perenne y recíproca atracción, reduciéndola, y por así decir, empujándola hacia dimensiones utilitarias, en cuyo ámbito el ser humano “se sirve” del otro ser humano, “usándolo” solamente para satisfacer las propias “necesidades”<sup>46</sup>.

Es claro, ciertamente que pecados en el ejercicio de la vida conyugal como el onanismo, las relaciones inconclusas, la pornografía, la violencia en la relación, y otros, ponen de manifiesto la utilización del otro para el goce egoísta y concupiscente, negación del don. Aún más, Juan Pablo II afina los conceptos hasta hablar del adulterio de la mirada en la relación entre los legítimos esposos; es decir, toda intención o acto dirigido al cónyuge considerándolo como objeto utilitarista de placer, atenta contra su dignidad personal y lacera la relación personal. En palabras de Juan Pablo II: «Cristo hace depender la valoración moral del “deseo”, sobre todo de la misma *dignidad personal del hombre y de la mujer*; y esto tiene su importancia tanto cuando se trata de personas no casadas, como –y quizás incluso más– cuando son cónyuges mujer y marido»<sup>47</sup>. Y desde la perspectiva moral personalista encontramos la razón de esta ruptura de la *communio personarum* en que la persona en su dignidad viene tratada como objeto de satisfacción unilateral y egoísta.

A la luz de estas exigentes enseñanzas de Juan Pablo II, los novios que pronuncian «yo» te acepto «a ti», podrían decir lo mismo que los discípulos dijeron al Señor cuando acabó de exponer la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio, «si tal es la condición del hombre [...] no trae cuenta casarse» (Mt 19,10). Jesús respondió a sus inquietos discípulos que «no todos entienden este lenguaje, sino aquellos a los que se les ha concedido» (Mt 19,10). La teología del cuerpo pretende ser ese lenguaje que saca a luz la verdad, la bondad y la belleza del ser humano y del matrimonio como el Creador los pensó.

#### *B. En la perspectiva del «principio», de las experiencias originarias y del hombre histórico*

Me propongo en este apartado estudiar las palabras «yo te acepto a ti», a la luz de las experiencias originarias, que, como dice Juan Manuel Granados, «en ellas tiene lugar, de modo vital, el proce-

<sup>46</sup> *Ibid.*, C. 41, 5.

<sup>47</sup> *Ibid.*, C. 42, 7.

so humano de auto-descubrimiento de las verdades más básicas y esenciales sobre sí mismo. Por su profundidad psicológica y ontológica las *experiencias originarias* están en la raíz de toda experiencia humana, y a la luz de las experiencias del hombre redimido»<sup>48</sup>. La Catequesis 4, titulada «Unión entre la inocencia originaria y la redención realizada por Cristo», es el perno que une al *hombre del principio*, llamado también de la *prehistoria teológica* u *hombre originario* con el *hombre histórico* u *hombre redimido*.

¿Qué tienen que ver con estos conceptos los novios que *hic et nunc* pronuncian las palabras «yo»... «a ti»? En la concepción existencial de la teología del cuerpo ellos son el eslabón de una cadena que comenzó con la creación del primer hombre que se experimentó inocente, solo, llamado a la comunión con la “carne de su carne” y ante la que no tenía vergüenza en su recíproca desnudez. Un segundo eslabón se dio cuando, caído en el pecado, se experimentó culpable, avergonzado de su desnudez, concupiscente y sometido. El tercer eslabón vino cuando surgió la promesa de redención cumplida con la encarnación de Jesucristo, redentor y corrector de la antigua ley. Juan Pablo II resume este pensamiento con las siguientes palabras: «El hombre histórico está, por decirlo así, arraigado en su prehistoria teológica revelada, y por eso cada aspecto de su pecaminosidad histórica se explica (tanto para el alma como para el cuerpo) refiriéndose a la inocencia originaria»<sup>49</sup>. Justo por esto, la realidad de los novios que pronuncian en este momento el signo sacramental está en conexión existencial con el sustrato del hombre originario.

¿Qué quiso expresar Juan Pablo II cuando habló de “experiencias originarias”? ¿Cuáles son esas “experiencias originarias”? Son las del Adán recién salido de las manos de Dios que toma conciencia de sí mismo y del mundo circundante. ¿Qué siente Adán? ¿Cómo reacciona? ¿Cómo se ve? ¿Cómo se percibe a sí mismo? Aún más, desde afuera, como objeto, ¿cómo lo percibe y qué piensa de él su Creador? La respuesta a estas preguntas lleva a Juan Pablo II a hilvanar su análisis fenomenológico sobre las experiencias “originarias” de Adán. Y “originarias” porque se refieren al Adán recién creado, al hombre del origen, que está estrenando su existencia, su libertad, su autoconciencia y que comienza a autopoerse. Los novios que pronuncian *hic et nunc* la fórmula del sacramento no son ajenos a Adán, porque provienen de la misma estirpe. Con cierta crudeza lo manifestó así José Luis Borges: «“The man without a Navel yet lives in me”, “el hombre sin Ombligo perdura en mí”, curiosamente es-

<sup>48</sup> J.M. GRANADOS, «La “Ética sponsal” de Juan Pablo II. Cómo ha contribuido a la renovación de la moral de la persona», *Teología y Catequesis* 97-98 (2006), 91.

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 4, 1.

cribe Sir Thomas Browne (*Religio medici*, 1642) para significar que fue concebido en pecado, por descender de Adán»<sup>50</sup>.

Tres son las experiencias originarias que muestra Juan Pablo II en su análisis: soledad, unidad, inocencia.

Soledad. Después de que el hombre fue creado, se experimentó solo. Y una manifestación de esta soledad es que se pone en relación pasiva con el mundo existente designando a los animales, pero no entrando en comunión con ellos. Adán está solo. Él nombra a los animales, pero ellos no lo nombran a él. Él no es indiferente hacia las cosas y los animales, pero las cosas y los animales son absolutamente indiferentes hacia él. Es consciente de que está solo. Esta soledad manifiesta su apertura al infinito, de tal manera que ni siquiera la creación de quien es «carne de su carne y hueso de sus huesos» (*Gn 2,23*) llenará plenamente el vacío de su soledad, aunque ciertamente la atenuará. Está solo porque, siendo imagen de Dios, lleva inscrita en su ser una aspiración al infinito que solo se colma en la posesión eterna de Dios, como bien escribió San Agustín: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»<sup>51</sup>.

Ciertamente, la soledad a la que alude Juan Pablo II es *existencial* y no solo carencia de algo o de alguien. Es la soledad de su individualidad y su subjetividad; la del sagrado recinto de su conciencia donde se encuentra a sí mismo y consigo mismo. Es el núcleo de su autoposición y de su interioridad y, en definitiva, el lugar al que nadie sino él mismo tiene acceso. Es la soledad desde la que podrá descubrir su indigencia y elevarse a su creador. Antonio Machado la expresó cuando escribió: «Converso con el hombre que siempre va conmigo. Quien habla solo, espera hablar a Dios un día»<sup>52</sup>. Octavio Paz la describió del siguiente modo: «La soledad es el hecho más profundo de la condición humana. El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro»<sup>53</sup>.

Desde una visión existencial personalista, Juan Pablo II escribirá: «Soledad, en efecto, significa también subjetividad del hombre, la cual se constituye a través del autoconocimiento. El hombre está solo porque es "diferente" del mundo de los seres vivientes»<sup>54</sup>. Y

<sup>50</sup> J.L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Alianza Editorial, Madrid 1981<sup>3</sup>, 31.

<sup>51</sup> SAN AGUSTIN, *Confesiones*, I, 1, BAC, Madrid 1979<sup>8</sup>.

<sup>52</sup> A. MACHADO, *Campos de Castilla y otros poemas*, El País, Madrid 2005, 44.

<sup>53</sup> O. PAZ, *El Laberinto de la soledad*, Cap. I: *El pachuco y otros extremos*, Fondo de Cultura económica, México, D.F. 1950, 202.

<sup>54</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 5, 6.

podríamos concluir que, por la soledad, el hombre «se revela a sí mismo y a la vez se afirma en el mundo visible como *persona*»<sup>55</sup>.

Los novios, pues, llevan como herencia esta soledad originaria y desde esta soledad se abren verticalmente a Dios para que funde y bendiga su unión y horizontalmente al otro para que la complete.

Unidad. A partir de la Catequesis 8 Juan Pablo II profundiza en ella. La unidad originaria hunde sus raíces en el hecho de la creación del ser humano como hombre y como mujer, o en palabras del libro del Génesis, como **יִישׁ** (*ish*) e **יִשְׁשָׁה** (*ishshah*). El ser humano no existe en dos naturalezas, sino en una sola que se concreta en hombre o en mujer. Esta es una verdad originaria natural, no solamente bíblica o revelada. Juan Pablo II destaca que la unidad originaria viene expresada en el *Génesis* en un momento posterior, antecediéndole la soledad originaria. Y es que el Adán en su soledad originaria no encontraba otro en quien verse reflejado. Pero al crearle Dios la mujer, carne de su carne y hueso de sus huesos, halla su *ayuda adecuada* y su *otro yo* al que encuentra como persona con quien puede tener una *relación personal*. «Un'esperienza di *unità* che supera la *solitudine* dell'uomo, intesa nel senso di essere solo senza l'altro'; ma afferma ciò che riguarda la solitudine umana, nel senso che l'uomo e la donna sono diversi dagli animali»<sup>56</sup>.

En las palabras del consentimiento están perfectamente expresadas ambas experiencias originarias: el «yo» humano masculino, en su soledad individual y sexual con el otro «yo» humano femenino, en su soledad individual y sexual, serán una sola carne y una ayuda adecuada para que no estén solos. Bajo esta perspectiva ilumina ampliamente lo expresado por el *Génesis* «y serán los dos una sola carne» (*Gn 2,24*).

En tercer lugar, a partir de la Catequesis 12 Juan Pablo II introducirá el tema de la inocencia originaria. Relata el libro del *Génesis* 2, 25 que Adán y Eva estaban desnudos, pero no sentían vergüenza uno del otro. En otras palabras, las miradas y el trato entre los dos estaban carentes de culpa y de amenaza. Como consecuencia, no había sospecha en ellos. La concupiscencia, el egoísmo y el dominio sobre el otro eran ajenos completamente en aquella primera pareja creada a imagen y semejanza de Dios. El amor con que se relacionaban era una réplica impoluta del amor que reinaba en el seno de la Trinidad. Juan Pablo II llama a esta experiencia de nuestros primeros padres “desnudez originaria”. Sostiene que la ausencia de vergüenza no provenía de una inmadurez psicológica, sino de una plenitud de gracia participada de Dios en que vivían,

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> C. WEST, *Teologia del corpo per principianti*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2016, 50.

por lo que al mirarse y tratarse no encontraban ninguna vergüenza. «La nudità originaria consisteva nel fatto di avere gli occhi puri per scoprire che uomo e donna, nel loro essere maschile e femminile, erano stati dati l'uno all'altro e nel loro reciproco donarsi completavano il viaggio sino alla fonte stessa del dono»<sup>57</sup>.

Anota Juan Pablo II: «No es difícil entender, por lo tanto, que la desnudez corresponde a aquella plenitud de conciencia del significado del cuerpo que deriva de la percepción típica de los sentidos [...] y se puede decir que el hombre y la mujer estaban originariamente dados el uno al otro precisamente según esa verdad en cuanto *estaban desnudos*»<sup>58</sup>.

¿Es posible “rescatar” esta inocencia originaria de la primera pareja como Dios la creó? En la nueva alianza sí, gracias a la redención del corazón. Los novios al emitir el consentimiento pretenden alcanzar esta perfección fundados en la gracia sacramental de Jesucristo. Juan Pablo II sigue diciendo: «El cuerpo según esto, expresa la persona en su concreción ontológica y existencial, que es algo más que el *individuo*, y por lo tanto expresa el “yo” humano y personal, que funda desde dentro su percepción *exterior*»<sup>59</sup>. Este “yo” al que se refiere el papa es el mismo *yo histórico* que como ministro del sacramento y ante el celebrante y el pueblo de Dios, pronuncia el consentimiento y se compromete en la nueva ley de Cristo a vivir el compromiso matrimonial en la línea del *principio*, es decir, en la línea de la inocencia originaria. La gracia infinita y gratuita de Dios en Cristo redime al hombre de la concupiscencia, al *hombre histórico*. Ciertamente, como comenta en varias catequesis Juan Pablo II, ambos cónyuges han de seguir un camino de auto-dominio y de ascesis personal para superar las tendencias egoístas propias del *hombre exterior*, signado por la triple concupiscencia. La gracia de Dios los acompañará durante el recorrido de su vida matrimonial con su asistencia en los sacramentos y la oración; pero, como han atestiguado las parejas matrimoniales canonizadas como los padres de la Virgen María, San Joaquín y Santa Ana, Santa María y San Luis Martín (padres de Santa Teresa de Lisieux) y otras, sí será posible el querido por el Creador para la pareja de la prehistoria teológica.

Podemos resumir y concluir este apartado con las palabras de Juan Pablo II:

Por eso también el “principio” común del hombre y la mujer, es decir, la verdad originaria de su cuerpo en la masculinidad y femi-

<sup>57</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>58</sup> JUAN PABLO II, *HyM*, C. 12, 3.

<sup>59</sup> *Ibid.*, C. 12, 4.

nidad, hacia el que Gn 2,25 dirige nuestra atención, no conoce la vergüenza. Este "principio" se puede definir también como originaria y beatificante inmunidad respecto a la vergüenza por efecto del amor<sup>60</sup>.

«Por efecto del amor», aquí está el gozne sobre el que gira toda la nueva vida de los novios y sobre el que, afianzados en la fe en la nueva ley de Cristo vivo y resucitado, reestructurarán en el "yo" y el "a ti" recíprocos la inocencia originaria en sus vidas históricas tocadas por la triple concupiscencia, pero renovadas por el sacramento del matrimonio.

### C. En la óptica de la aceptación y reciprocidad del don

He analizado a la luz de la teología del cuerpo y la filosofía personalista, los contenidos de los pronombres personales «yo», «a ti»; pero no he aludido al verbo *acepto* que da sentido gramatical y semántico a toda la frase. Ahora ahondaré en este verbo que dará un nuevo significado a los pronombres analizados antes. Los novios se dirán, mirándose a los ojos y uniendo sus manos: «Yo te *acepto* a ti». El verbo *acepto* esconde contenidos importantes de la teología del cuerpo: el don de sí, la admisión libre y recíproca del don, el amor mutuo. En las Catequesis 13-15, 17, 33 y 61, entre otras, Juan Pablo II profundiza en el significado y sentido del don y la aceptación recíproca del mismo, llamándolos la *hermenéutica del don*<sup>61</sup>. En este apartado procuraré ofrecer una visión del pensamiento del papa aplicándolo a los novios que *hic et nunc* se ofrecen y se aceptan como don recíproco. Me ayudaré de dos artículos para profundizar en el pensamiento de Juan Pablo II, uno sobre el don de sí<sup>62</sup>, desde una perspectiva tradicional, y otro desde un análisis del legado de Juan Pablo II hecho por Livio Melina<sup>63</sup>.

Primeramente, Juan Pablo II sostiene que la creación del ser humano es el primer don fundamental y originario:

La creación como acción de Dios, no solo significa llamar a la existencia de la nada y establecer la existencia del mundo y del hombre en el mundo, sino que significa también, según la primera narra-

<sup>60</sup> *Ibid.*, C. 16, 2.

<sup>61</sup> En la Catequesis 13, 2 se referirá explícitamente a dicha hermenéutica con las siguientes palabras: «Ahora conviene dirigirse nuevamente a esas palabras fundamentales de las que Cristo se sirvió, es decir, a la palabra "creó", y al sujeto "Creador", introduciendo en las consideraciones hechas hasta ahora una dimensión nueva, un nuevo criterio de comprensión y de interpretación, que llamaremos "hermenéutica del don"».

<sup>62</sup> Cf. R.T. CALDERA, «El Don de Sí», *Scripta theologica* 20 (1980), 667-679.

<sup>63</sup> Cf. L. MELINA, «El legado de Juan Pablo II sobre matrimonio y familia», *Alpha Omega* 11 (2008), 179-190.

ción “beresit bara”, *donación*; una donación fundamental y “radical”, es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada<sup>64</sup>.

En otras palabras, la existencia del hombre de la «prehistoria teológica» es el primer don. Este don encierra, como hemos ya estudiado, las experiencias originarias. De aquí se desprende la realidad de que los novios, como seres históricos, han recibido su propia existencia como un don de Dios. Existen desde la eternidad porque Dios los ha querido, y están ahora *hic et nunc* como personas amadas y queridas por el Creador, como en la prehistoria teológica estuvo Adán sorprendido por la presencia de aquella que llamó «carne de su carne y hueso de sus huesos» (Gn 2,23).

Importa resaltar que los novios al emitir la fórmula del sacramento están como *amantes*, donándose el uno al otro. Al constatar el Creador la soledad del ser humano, hecho que destaca el Génesis cuando nos relata las palabras del mismo Dios: «no es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2,18), le ofrece el don del otro ser adecuado a él, carne de su carne, hueso de sus huesos, en el que encontrará su complemento y frente al cual se experimentará persona dotada de un cuerpo sexuado. Juan Pablo II expresa: «Existe un fuerte vínculo entre el misterio de la creación como don que nace del Amor, y ese *principio* beatificante de la existencia del hombre como varón y hembra, en toda la verdad de sus cuerpos y de su sexo, que es la simple y pura verdad de comunión entre las personas»<sup>65</sup>.

Así pues, el hombre de la prehistoria teológica encuentra en su cónyuge el don que alivia su soledad y viene a ser su ayuda adecuada; su relación de comunión experimentada en la unión de los sexos será como un sacramento que pondrá de manifiesto la armonía existente en todo su trato mutuo, desconociendo la vergüenza y la amenaza de la concupiscencia.

Afirma Juan Pablo II que «el cuerpo, que expresa la feminidad “para” la masculinidad y viceversa, la masculinidad “para” la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia personal. Esto es el *cuerpo: testigo* de la creación como un don fundamental y, por tanto, testigo del *Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar*»<sup>66</sup>.

La aceptación que recíprocamente se hacen los novios muestra el ofrecimiento mutuo vivido y experimentado como don. Se miran como un don recíproco y pueden decirse «¡qué bueno es que

<sup>64</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 13, 3.

<sup>65</sup> *Ibid.*, C. 14, 4.

<sup>66</sup> *Ibid.*

existas, tú, cuyo don, cuyo amor, me hace bueno el existir! Y en esta comunión –unión en el amor– que nace así, ambos encuentran la plenitud»<sup>67</sup>. Esto nos habla de la libertad del amor que supera en la nueva ley de Cristo toda forma de egoísmo y concupiscencia. Es en esta perspectiva que Cristo propuso como nuevo camino la limpieza del corazón y el retorno al *principio*, como Dios originariamente proyectó la comunión del hombre y la mujer. El consentimiento matrimonial en la nueva ley es el antídoto contra la concupiscencia del hombre histórico que «relaciona el hombre con la mujer considerándola solamente como objeto del que apropiarse y no como un don, al mismo tiempo se condena a sí mismo a convertirse también él, para ella, solamente en objeto de apropiación, y no en don»<sup>68</sup>. Los novios pues, ofreciéndose y aceptándose como don, pretenden recuperar el plan originario del Creador y en esta perspectiva buscar una felicidad duradera y auténtica en su relación marital amorosa y no una felicidad efímera de comercio mutuo como objetos de placer concupiscente<sup>69</sup>.

Es significativo el título de la Catequesis 15: «El hombre-persona se transforma en don mediante la libertad del amor». Resume y condensa cuanto estoy analizando. Enseña Juan Pablo II que el amor supera la triple concupiscencia. El amor es libertad, es elección de un bien hecho con plena conciencia y responsabilidad, ateniéndose a las consecuencias y sometiéndose a los efectos del *ethos* subsiguiente. La concupiscencia es esclavitud y sumisión a las pasiones. El amor de donación, siendo recíproco, genera un dinamismo de creciente plenitud que se da entre los amantes potenciando el deleite del amor y la comunión: «Así ocurre de hecho en la amistad y el amor conyugal, donde hay una *redamatio*, un amor mutuo que, realimentándose, crece en cada uno y conduce a la entrega plena, que engendra comunión»<sup>70</sup>.

En la fórmula del consentimiento «Yo te acepto a ti», «el hombre [...] encuentra a la mujer, y ella le encuentra a él. De este modo él la acoge interiormente a ella; la acoge tal como es querida “por sí misma” por el Creador, como es constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y, recíprocamente, ella le acoge a él del mismo modo, como él es amado “por sí mismo” por el Creador, y por Él constituido mediante su masculinidad»<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> R.T. CALDERA, «El Don de Sí», 671.

<sup>68</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 33, 1.

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*, C. 30-32.

<sup>70</sup> R. T. CALDERA, «El Don de Sí», 672.

<sup>71</sup> JUAN PABLO II, *Hym*, C. 15, 3.

Termino esta parte con una significativa referencia al Espíritu Santo, fuente de todo don, que hace Livio Medina: «Juan Pablo II ha hablado mucho de la presencia del Espíritu Santo, con sus dones, en el seno del amor humano, subrayando sobre todo la importancia del don de piedad que nos hace darnos cuenta de nuestra dependencia de Dios, y que nos hace conscientes y respetuosos de la presencia divina»<sup>72</sup>.

#### D. Icono de la «imagen y semejanza de Dios» y signo de la comunión trinitaria

Para una mejor comprensión del pensamiento de Juan Pablo II en este tema, me ha iluminado el libro *Chiamati all'amore* de Carl Anderson-José Granados en el capítulo 4 de la primera parte titulado *La comunione di persone, immagine della Trinità*<sup>73</sup>. En las reflexiones de este apartado he seguido la interpretación de estos autores.

«Dios creó al hombre a su imagen; a imagen suya lo creó; hombre y mujer los creó» (*Gn 1,27*). El dinamismo interno de las palabras del consentimiento pone de manifiesto que los novios como pareja son un icono de la Trinidad. Las reflexiones que lo mostrarán serán simplemente una consecuencia de lo que Juan Pablo II nos ha venido enseñando. El hombre y la mujer, distintos en su configuración sexual, aunque de la misma naturaleza, manifiestan su complementariedad en la unidad y en la comunión. He aquí un rasgo de semejanza con la Trinidad, distinta en las personas, pero de igual naturaleza. La íntima comunión de las personas se verá reflejada en la creación del ser humano hombre y mujer cuya vocación será ser una sola carne, no solamente en la unión sexual, sino en el comportamiento global de sus relaciones humanas y afectivas. Esta creación originaria, "a imagen de Dios", será para los esposos una aspiración a buscar la santidad, así como la Trinidad es santa.

Los novios en el altar pretenden ser un icono vivo de la Trinidad. El «Yo te acepto a ti» en su reciprocidad «Tú me aceptas a mí», se convertirá en un nosotros somos en comunión, somos esposos en una sola carne y formaremos una familia. La imagen de la Trinidad en el hombre y la mujer se manifestará en la comunión interpersonal, una relación entre el hombre y la mujer que no es solamente biológica, sino profundamente personal y espiritual. La relación conyugal hombre-mujer es un reflejo de la comunión de personas de la Trinidad.

<sup>72</sup> L. MELINA, «El legado de Juan Pablo II sobre matrimonio y familia», 189.

<sup>73</sup> Cf. C. ANDERSON – J. M. GRANADOS, *Chiamati all'amore*, Edizioni Piemme, Milano 2010, 105-119.

Asimismo, el significado sponsal del cuerpo está destinado a expresar el amor, el don de sí al otro; los novios expresan esta donación mutua que es un reflejo del amor trinitario, donde cada Persona Divina se dona totalmente a las otras.

Como ya vimos antes, la *hermenéutica del don* expresa la relación hombre-mujer en términos de donación; el hombre y la mujer se realizan plenamente en la medida en que se donan a sí mismos en amor y servicio mutuo, a imagen y semejanza del amor que reina en el seno de la Trinidad.

Por último, la comunión perfecta en el seno de la Trinidad es el modelo acabado de amor y comunión para los novios que pronuncian ante el celebrante y el pueblo de Dios el «Yo te acepto a ti». Existiendo en una sola naturaleza, como la de Dios Uno, pero siendo diversos en sus personas, como el Dios Trino, tienen la vocación a realizarse en una perfecta unidad de amor y donación, como vive la Trinidad. Los autores arriba citados expresan bien esta realidad cuando escriben:

Anche Adamo ed Eva fanno l'esperienza dell'amore di Dio all'interno del loro amore sponsale, come fondamento della loro relazione, che li abbraccia e li sostiene. Nel darsi reciprocamente l'uno all'altro, accettano il dono del Padre e glielo restituiscono in un movimento d'amore. Gli sposi sono dunque uniti in una dimensione che va al di là di entrambi. Come dice il filosofo Jean Gitton: «Amiamo veramente solo se amiamo in una sfera che sia superiore a noi, in un'unità più nobile e più piena, in una dimensione che assicura l'unione dei due amanti»<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> C. ANDERSON – J.M. GRANADOS, *Chiamati all'amore*, 121.



# Un misterio sin resolver. Profundización acerca de las divergencias en el número 99 de la encíclica *Evangelium vitae*

Jorge María Randle

Coordinador de programas internacionales; licenciatura en Teología Moral por la Pontificia Universidad de la Santa Croce (Roma); Master de Ciencia en Educación por la Saint John's University (New York).

## Introducción

El año 2025 marcó, entre otras cosas, el 30º aniversario de la publicación de la carta encíclica *Evangelium vitae*. Me gustaría llamar la atención acerca de un punto, que no por encontrarse casi al final de la encíclica carece de importancia y que, normalmente, brilla por su ausencia. Me refiero a las dos variantes que han existido de una parte del texto que compone el número 99.

El número 99 es particular y tiene una historia con tintes curiosos. Es uno de los pocos puntos (si no el único) que contiene un párrafo de estilo personal, de tono ameno y coloquial y que, poco después de su publicación, sufrió una llamativa censura<sup>1</sup>. No es frecuente en las cartas encíclicas encontrar textos con estas características: personal, cordial, cercano... y mucho menos, censurados. ¿Qué pasó? ¿Qué fue lo que motivó el cambio o por qué se hizo público un texto tan trascendente si no era del todo correcto?

Este texto ha dado de qué hablar aunque quizás no lo suficiente<sup>2</sup>. De hecho, es difícil encontrar comentarios que se concentren en el problema sobre el cual quiero tratar, o sea: la variación de contenido, sus posibles motivaciones y las consecuencias, sobre todo pastorales, que de allí derivan.

---

<sup>1</sup> Uso este término para suscitar interés, aunque soy plenamente consciente de que no se trató de una censura propiamente dicha sino del reajuste de un texto aparentemente confuso (o menos preciso de cuanto se esperaba).

<sup>2</sup> Los artículos que se han concentrado sobre el tema hacen hincapié en la versión original. Discuten el contenido y las implicancias de tipo pastoral. Después de la "corrección", no dejó de ser un pasaje relevante, pero con menos resonancia y fuerza que el anterior.

Lo que propongo es analizar la estructura y contenido del texto, la naturaleza de la silenciosa censura de la primera versión y, finalmente, elaborar algunas hipótesis explicativas de un cambio que todavía sigue siendo misterioso.

## 1. Estructura y contenido del texto

El punto 99 trata distintos temas relacionados entre sí. Por un lado, exhorta a las mujeres (en general)<sup>3</sup> a promover un nuevo feminismo que reconozca y exprese el «verdadero espíritu femenino»<sup>4</sup>, que se supone pacificador y reconciliador.

El segundo párrafo explora con mayor profundidad aquello que parece considerar como nota del «verdadero espíritu femenino». Lo relaciona con la vocación de la mujer a ser testigos del «amor auténtico». Amor que se caracteriza por ser don de sí y recepción del otro, tanto al interno de la relación conyugal como en el resto de las relaciones interpersonales y, especialmente, en la maternidad. Según señala el texto, la dualidad del don y la acogida trasciende la relación con el propio hijo y se extiende a todo hombre<sup>5</sup>.

La experiencia de la maternidad favorece el ejercicio de esta misión universal pero no en cuanto nota exclusiva de la mujer madre. Es característica del ser mujer: el don de sí y la aceptación del otro por lo que es, por su dignidad intrínseca<sup>6</sup> y no por características más secundarias o superficiales.

---

<sup>3</sup> Todo el párrafo se dirige a las mujeres. La aclaración de que aquí se trata de un texto que tiene como objeto la mujer en general es para resaltar la tonalidad y contenido del tercer párrafo dirigido a las mujeres en particular. O sea, la primera parte dialoga con todas las mujeres, la segunda con un grupo concreto: aquellas que han abortado.

<sup>4</sup> Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, n. 99a. La referencia al feminismo ha suscitado no pocas controversias. Las reacciones al texto en cuestión han sido muy variadas: desde aquellos que lo recibieron con serenidad de espíritu, pasando por aquellos que se han dado por aludidos o directamente acusados al constatar su “feminismo” con tintes “machistas”, hasta los que pusieron el grito en el cielo por lo que parece darse a entender con la expresión “nuevo feminismo”. De hecho, el párrafo siguiente habla de maternidad, que para algunas corrientes feministas corresponde al estereotipo de una sociedad de sesgo patriarcal y machista.

<sup>5</sup> En este sentido, maternidad no es un vocablo que expresa un evento exclusivamente físico o biológico. Por el contexto y por lo que Juan Pablo II ha dicho en distintas ocasiones (cf. Carta apostólica *Mulieris dignitatem*), el concepto de maternidad se aplica también a la esfera espiritual y, por este motivo, es una nota característica del ser femenino.

<sup>6</sup> La vocación de la mujer trasciende las limitaciones propuestas por distintas visiones ideológicas. Juan Pablo II no reduce el papel de la mujer (como muchos han criticado) a la maternidad como rol estereotipado... Es un concepto mucho más amplio y de mayor trascendencia.

El tercer párrafo, si bien se relaciona con el discurso de los párrafos anteriores (o sea, la exhortación a vivir un nuevo feminismo y la misión fundamental de la mujer), toma una nueva dirección. Ya no se dirige a las mujeres de manera global, sino a una fracción del grupo, cambiando el estilo y el alcance del texto.

Para facilitar la lectura y el análisis que propongo, transcribo el texto actual por completo:

Una reflexión especial quisiera tener para vosotras, mujeres que habéis recurrido al aborto<sup>7</sup>. La Iglesia sabe cuántos condicionamientos pueden haber influido en vuestra decisión, y no duda de que en muchos casos se ha tratado de una decisión dolorosa e incluso dramática. Probablemente la herida aún no ha cicatrizado en vuestro interior. Es verdad que lo sucedido fue y sigue siendo profundamente injusto. Sin embargo, no os dejéis vencer por el desánimo y no abandonéis la esperanza. Antes bien, comprended lo ocurrido e interpretadlo en su verdad. Si aún no lo habéis hecho, abrid con humildad y confianza al arrepentimiento: el Padre de toda misericordia os espera para ofreceros su perdón y su paz en el sacramento de la Reconciliación. Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia. Ayudadas por el consejo y la cercanía de personas amigas y competentes, podréis estar con vuestro doloroso testimonio entre los defensores más elocuentes del derecho de todos a la vida. Por medio de vuestro compromiso por la vida, coronado eventualmente con el nacimiento de nuevas criaturas y expresado con la acogida y la atención hacia quien está más necesitado de cercanía, seréis artífices de un nuevo modo de mirar la vida del hombre<sup>8</sup>.

Quizás haga falta leer el texto más de una vez. No es un texto fácil y condensa en muy pocos renglones elementos preciosos de doctrina pastoral. Se trata de un texto único e inigualable por su cercanía, profundidad y clarividencia.

Único: el estilo y tono del párrafo que nos ocupa contrasta con el resto del documento. Se pasa, casi de manera abrupta, de un discurso formal y genérico –como es característico en este tipo de documentos pontificios– a una exhortación personalizada, de corazón a corazón, más propia de una “carta individual” que de una “carta encíclica”.

<sup>7</sup> Por una parte, el texto tiene el mérito de dirigirse con misericordia a las mujeres que han recurrido al aborto. Esto no quiere decir que la única involucrada en esta decisión y acción sea la mujer. Detrás de un aborto hay muchos actores y muchas víctimas. Por otra parte, es una pena que no existan palabras similares dirigidas a los padres. Muchos hombres, relacionados con el aborto directa o indirectamente, sufren a la par de la mujer.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 99c.

*Inigualable*: la tonalidad del texto, junto con la temática que aborda y el modo de tratar un problema tan delicado, hacen del punto 99c un texto sin paragón. Sobre el aborto se trata en varios puntos de la misma encíclica y en otros lugares del magisterio. No es ello lo que lo hace inigualable sino el cambio de foco y de interés. En este punto, la atención se dirige a la persona que abortó (relacionado también con la idea del nuevo feminismo y la vocación de la mujer manifiesta en la maternidad<sup>9</sup>) no para condenar sino para brindar esperanza.

*Cercanía*: lo que acabamos de decir nos lleva a una de las notas que hacen de este texto algo único e incomparable (al menos, por el momento): su cercanía. El estilo cambia de tal manera que hace fácil imaginar un diálogo. La cercanía se manifiesta en la comprensión de la experiencia personal del aborto marcada por condicionamientos, dolores y esperanzas.

*Profundidad*: además de la cercanía que se evidencia en la comprensión de la experiencia individual del aborto, el texto tiene grandísima profundidad. No se detiene en el hecho como tal, en sus aspectos jurídicos o sociales. Va más allá de lo puramente moral. Explora las causas y las consecuencias de un acto humano. Reconoce influencias externas, presión ambiental y de contexto, y propone una "solución" a nivel moral, espiritual y psicológico<sup>10</sup>.

*Clarividencia*: a la cercanía y a profundidad hay que sumar la clarividencia. De manera notablemente concisa el texto propone un camino de sanación que incluye: la reflexión honesta, la reconciliación y la apertura a una nueva vocación<sup>11</sup>.

## 2. Al principio no era así: ¿una censura necesaria?

El párrafo que estamos comentando tiene una génesis curiosa, seguida de una metamorfosis, probablemente justificable, pero que

---

<sup>9</sup> Sobre este tema hay que tener siempre muchísimo cuidado. No es raro cruzarse con nuevos zelotes que proponen como alternativa al aborto un nuevo embarazo reparador.

<sup>10</sup> Me animaría a decir que tiene un estilo programático. Las cosas que se aconsejan a aquellos que han recurrido al aborto, el orden utilizado, no es casual: tiene una finalidad terapéutica bien clara y sumamente efectiva. La herida posaborto no se sana solo con la gracia. La gracia es fundamental pero no actúa en el vacío, sino que se apoya en la naturaleza. En este sentido, hay que valerse de otros instrumentos para que la gracia divina pueda actuar sin mayores obstáculos.

<sup>11</sup> Theresa Burke, por ejemplo en *Forbidden Grief: The Unspoken Pain of Abortion*, habla de cómo el aborto influye en la definición de una nueva vocación. El aborto marca de tal manera que señala un antes y un después neto en la vida de las personas que lo han vivido. La nueva vocación puede alejarse aparentemente de la vocación común de la mujer a la maternidad.

no necesariamente soluciona un problema o da respuesta a una cuestión de fondo. El porqué, permanece hasta el día de hoy bajo un halo de misterio todavía por resolver.

El tercer párrafo del número 99 de la encíclica no fue siempre el mismo. Casi todo el texto ha permanecido invariable excepto algunas palabras aisladas<sup>12</sup> y la variante de un par de oraciones completas. Hoy leemos en la versión oficial del texto, lo siguiente:

Si aún no lo habéis hecho, abríos con humildad y confianza al arrepentimiento: el Padre de toda misericordia os espera para ofrecer os su perdón y su paz en el sacramento de la Reconciliación. Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia<sup>13</sup>.

El texto apunta a dos cuestiones importantes. Primero, la invitación al arrepentimiento, la confianza y la reconciliación con Dios. Tres elementos compatibles y complementarios entre sí, pero que no siempre van de la mano, no siempre ocurren de manera sincrónica, y siempre requieren un trabajo profundo. Segundo, la relación con el hijo abortado. Un tema crucial para todas y cada una de las personas que ha vivido el drama del aborto.

Son dos frases breves pero que condensan en sí dos tercios de los puntos centrales de una pastoral posaborto. Solo la invitación al arrepentimiento daría muchísimo para hablar. ¿A qué tipo de arrepentimiento se refiere? El texto parece sugerir que se trata del inicio de un recorrido. Trata el arrepentimiento como condición hacia la reconciliación con Dios. O sea, el principio de un proceso que se concluye en el sacramento de la reconciliación. Es una bellísima intuición pastoral que junto con el mérito conlleva también algunas limitaciones. Excluye, por ejemplo, a todas aquellas mujeres que, arrepentidas, han sido ya "absueltas" de su falta y que todavía necesitan asumir haber sido perdonadas. El recorrido que inicia con el arrepentimiento no suele concluirse con el sacramento de la reconciliación. Lo trasciende<sup>14</sup>.

La exhortación a confiar los hijos abortados a «este mismo Padre y a su misericordia» requiere ser "desglosada" en varias partes porque se apoya en varias suposiciones: supone una cierta preocupación por parte de las mujeres respecto a la condición actual del

<sup>12</sup> Quizás para evitar discusiones innecesarias.

<sup>13</sup> Texto en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>14</sup> Es conocida la tendencia de muchas personas a confesar de manera repetitiva el mismo pecado. Al decir al confesor una y otra vez lo mismo, no porque el pecado haya sido cometido otra vez, sino porque el pecado confesado (y su perdón) no se logran asimilar. Esta actitud indica la necesidad de trabajar con mayor detenimiento en aquello que predispone en la naturaleza la labor eficaz de la gracia.

niño abortado; supone la existencia actual de ese mismo niño que el texto reconoce como hijo; supone que cada mujer que abortó tiene en cuenta su maternidad fallida; supone la suficiente madurez espiritual y psicológica para entender y relacionarse con Dios en cuanto Padre y en cuanto misericordioso.

Desde un punto de vista morfológico, diría que, sin alterar demasiado el estilo del párrafo que continúa siendo cercano, profundo y clarividente, lo afecta profundamente. Se trata de un texto que vuelve a tomar tintes "doctrinales" más que pastorales. ¿No es contradictorio con lo que hemos afirmado anteriormente?

En parte sí... y en parte no. Este fragmento del número 99c no siempre fue así. Hubo una primera versión (también oficial), que decía: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor»<sup>15</sup>.

Las diferencias de tonalidad y contenido respecto al texto actual saltan a la vista inmediatamente. ¿Cómo se explica este cambio? ¿Existe una razón que lo justifique?

### 3. Posibles hipótesis

El cambio en el número 99c podría justificarse de distintas maneras. Las opciones se reducen a cuatro posibilidades: 1) que se haya tratado de un error de traducción; 2) que la confusión y la necesidad del cambio haya sido motivada por una falla logística; 3) que se haya tratado (o se trate todavía) de un problema magisterial o de doctrina; 4) que no se haya tratado de un error sino de una toma de conciencia *a posteriori* acerca de las repercusiones pastorales y doctrinales de la frase original.

#### a. *Un error de traducción*

Podría ser plausible como idea si se tiene en cuenta que la versión oficial corresponde a la *Editio Typica*. Es decir, las primeras versiones publicadas y que tuvieron mucha circulación estaban en inglés, castellano, italiano, polaco. Posteriormente, solo algunos meses después de la publicación de la encíclica, se hace la traducción al latín.

---

<sup>15</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 99 (San Pablo, Buenos Aires 1995, 1ª reimpresión, 181). La diferencia no fue percibida inmediatamente sino después de la publicación de la *Editio Typica* algunos meses después de que las primeras copias de la encíclica circulaban en distintas lenguas.

Todas las traducciones implican un riesgo<sup>16</sup>. En general, el riesgo principal es que se pierda algo del contenido original. Algo del tono, de los matices encerrados en cada palabra, etc. En el caso que nos ocupa, este problema no existe. Las primeras versiones, más allá de la lengua, dicen todas lo mismo. O sea, el texto original<sup>17</sup> a partir del cual se realizaron las traducciones, contenía las mismas palabras. Con la *Editio Typica*, el texto de base pasa a ser el latino. De allí que, en el momento en el que se publican las nuevas versiones (en las mismas lenguas o en otras), encontramos un texto distinto no en cuanto a los giros o matices propios de una traducción revisada, sino respecto al contenido. Dice algo distinto desde un punto de vista conceptual. No se trata de un error de traducción, sino de una reescritura del texto.

### b. Un problema de logística

Si no fue un problema de traducción: ¿puede haber sido un problema de logística? ¿Es al menos probable que las primeras versiones (traducciones a su vez de un texto oficial) se hayan filtrado sin los debidos permisos? Las probabilidades de que algo así sucediese son muy remotas y más semejantes a una novela de misterio o conspiración que a la realidad de los filtros vaticanos.

La elaboración de una carta encíclica tiene varios pasajes. Antes de su publicación oficial se prepara el texto que, a su vez, es revisado y corregido más de una vez (y por distintas personas) hasta que finalmente es aprobado. Una vez aprobado se realizan las traducciones y solo en ese momento se publica.

O sea, la hipótesis de un problema logístico, de que la publicación se haya hecho antes de haber pasado los debidos órganos de control, es posible pero sumamente improbable.

### c. Un problema magisterial

Si no es un problema de traducción o de logística, una tercera opción en la búsqueda de una explicación convincente sería encontrar una razón en un problema de magisterio. En este sentido, es iluminadora la única explicación con tintes más formales contenida en un documento vaticano. Se trata de la nota 98 del documento *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautis-*

<sup>16</sup> Las limitaciones de cada traducción están muy bien expresadas por el aforismo de origen italiano que confiesa: "*traduttore traditore*". El sentido es conocido: lo que se pierde cuando se dicen las cosas en otra lengua es comparable con una pequeña traición.

<sup>17</sup> ¿Cuál fue la lengua de base a partir de la cual se hicieron las primeras traducciones? ¿Polaco, tal vez?

mo publicado en el 2007 por la Comisión Teológica Internacional. La nota comienza de una manera llamativa:

Es notable que la *editio typica* de la encíclica del papa Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, haya sustituido el texto del número 99: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor» (una formulación que podía prestarse a una interpretación errónea) por este texto definitivo: «Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere» (cf. AAS 87 [1995] 515), que se traduce así: «Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia»<sup>18</sup>.

Llama la atención que el párrafo comience con la expresión «*es notable...*». En castellano la expresión encierra matices de perplejidad. El autor de esta nota ¿estaba igualmente sorprendido? Vale la pena recordar que la nota intenta aclarar algunos de los motivos de la sustitución de la frase en la encíclica *Evangelium vitae* en el contexto de la discusión acerca la salvación de los niños muertos sin bautismo. Y aclara que la frase primigenia era «una formulación que podía prestarse a una interpretación errónea»<sup>19</sup>. Eso es todo. O sea, el contenido de la frase original no es errada, pero se presta a interpretaciones que se alejan de la verdad. ¿Cuáles son estas posibles interpretaciones? Habría que seguir hipotizando.

#### *d. No fue un error*

La cuarta hipótesis en la que puedo pensar, buscando dar una explicación a la diferencia de contenido, es que no se haya tratado de un error (ni en sentido doctrinal ni en sentido logístico) sino que haya sido una frase escrita por alguien que conocía bien el tema y con suficiente autoridad capaz de hacerla sobrevivir a todos los filtros vaticanos.

#### **4. La riqueza de la diferencia y la necesidad de una conciliación**

La diferencia entre las dos versiones es evidente y muy significativa. Intentar una comparación es en sí mismo un desafío. Sobre todo, si se considera que no ha habido una explicación formal más allá de la frase contenida en una nota a pie de página en un documento publicado 12 años después de la *Evangelium vitae*.

<sup>18</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La esperanza de salvación de los niños muertos sin bautismo* (2007), nota 98.

<sup>19</sup> La misma construcción gramatical de la frase explicativa suscita miles de cuestionamientos. Primero, ¿por qué en una nota a pie de página? Segundo, ¿por qué entre paréntesis en una nota a pie de página?

La versión primigenia es, a mi modo de ver, más incisiva y apunta a la necesidad psicológica (y a la conveniencia pastoral) del sentirse perdonado (especialmente, por parte del "ofendido" principal: el hijo a cuya vida se decidió poner fin). La versión oficial, por otra parte, se concentra más en el tipo y lugar de existencia actual del hijo y la supuesta preocupación de la madre respecto a su salvación eterna. No deja de ser una cuestión de suma importancia y una preocupación real que experimentan muchas madres, pero que no parece ser el elemento que causa mayor dolor o dificultad en el proceso de sanación interior.

Aparentemente, la razón principal que motivó la variación fue evitar confusiones... Sin embargo, la nueva versión, quizás más en sintonía con otros puntos doctrinales (como la esperanza de salvación sin bautismo) deja sin responder muchas otras preguntas. Señalo algunas inconsistencias: si la invitación actual es la de confiar los niños a Dios Padre misericordioso se supone que esos niños viven. ¿Dónde viven, si no en el Señor?<sup>20</sup>

Algunos autores (quizás con base en una intuición), buscaron justificar el cambio apoyados en la idea de que se trataba de un ajuste necesario para evitar caer en una especie de sentimentalismo o pseudosacramentalismo. Claro está que el perdón sacramental es necesario. Pero el pecado no es solo "ofensa a Dios". Mi gran duda es por qué se decidió sustituir un texto por otro y no se buscó complementarlos.

De hecho, no se trata de texto contradictorios. Son textos que tienen un enfoque y contenido distinto, pero no opuesto. Los niños muertos a causa del aborto se asemejan mucho a los mártires... es más, su caso es prácticamente igual al de los santos inocentes.

Entiendo que se quiera evitar la afirmación categórica de que esos niños abortados ahora «viven en el Señor» pero ¿cómo se justifica la veneración de los santos inocentes o la de mártires más recientes?<sup>21</sup> ¿Por qué ellos sí viven en el Señor y los otros no?

Lo que una persona que abortó quisiera escuchar es que su hijo está bien y que la ha perdonado. Reconocer la maternidad, reconocer la filiación, y buscar una reconciliación con el hijo que en su

<sup>20</sup> Aquí existe la necesidad de resaltar dos cosas. Por un lado, las conclusiones a las que llega la Comisión Teológica Internacional respecto a la salvación sin bautismo basados en los motivos de esperanza respecto a la salvación sin bautismo. Por otro lado, el reciente reconocimiento como beato de un niño no nacido: el séptimo hijo de la familia Ulma fue martirizado estando todavía en el útero materno. La justificación para la beatificación es el martirio y el argumento del bautismo de sangre. Pero la idea del bautismo de sangre se aplicaba al caso en el cual un catecúmeno moría mártir antes de recibir "físicamente" el agua del bautismo.

<sup>21</sup> El caso de la familia Ulma.

momento fue rechazado de la peor manera, suele ser uno de los primeros pasos hacia la reconciliación con uno mismo y con Dios.

## **Conclusión**

No me cabe duda de que quedan muchos enigmas por resolver: ¿quién escribió el texto original? ¿cuáles son las posibles interpretaciones erróneas que tuvieron en mente a la hora de cambiar el texto? ¿Por qué no hubo nunca una explicación formal? La diferencia entre los dos textos es suficientemente importante como para justificarla. ¿Por qué no se optó por conciliar las dos frases en vez de suplantarlas?

Yo soy de la idea de que la frase fue escrita y querida por Juan Pablo II. Esto justificaría su tono personal y cercano, y el que haya sobrevivido a tantos filtros sin ser alterada. La frase original, cancelada y de alguna manera, censurada, era expresión de una grandísima sensibilidad personal e intuición pastoral que abría la puerta a una reconciliación más profunda y eficaz.

## Recensiones – Reseñas

VITTORIO POSSENTI, *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte* (vol. I e II), Mimesis, Milano 2025, 684 e 568 pp.

La obra de Vittorio Possenti se ha afirmado con singular coherencia y rigor en el panorama de la filosofía italiana contemporánea. Con la publicación de los dos volúmenes de *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte* (Grandezza de la metafísica. Obras teóricas escogidas), Possenti reafirma la solidez, la vitalidad y el prestigio de sus estudios, situándose como punto de referencia en las grandes cuestiones teóricas de nuestro tiempo y subrayando la relevancia de la recuperación del debate sobre el realismo de las últimas décadas, una recuperación «portadora de desarrollos positivos» (vol. I, p. 16; las citas son traducciones mías). Aunque actualmente estos textos no hayan sido traducidos al español, son parte del filón de la filosofía perenne y ojalá puedan encontrar pronto lugar también en los estudios en lengua castellana.

Los dos volúmenes recogen cuatro obras escogidas en la amplia bibliografía teórica del autor: *Nichilismo e Metafisica. Terza navigazione* (Nihilismo y Metafísica. Tercera navegación, 2004), cuyo plan original se remonta a *Il nichilismo teoretico e la 'morte della metafisica'* (El nihilismo teórico y la 'muerte de la metafísica', 1995), *Essere e libertà* (Ser y

libertad, 2004), *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (El realismo y el fin de la filosofía moderna, 2016), *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna* (Retorno al ser. Adiós a la metafísica moderna, 2019). En conjunto, se percibe la organicidad de la exposición, a pesar de tratarse de obras diversas por tiempos e impostación. Ciertamente no se trata de una mera antología de fragmentos, sino que se encuentran los cuatro ensayos en su integralidad. Solo pocos cortes y algún arreglo menor diferencian los textos de la colección de sus originales, motivados por el deseo de evitar algunas repeticiones y reducir el volumen del proyecto.

La lectura de los tratados está precedida por una valiosa *Ouverture* del autor que sintetiza los temas principales y traza los motivos generales de su investigación metafísica, acogiendo también elementos personales que ayudan a la comprensión del recorrido especulativo de Possenti.

La colección no es una simple defensa de la tradición metafísica, sino que propone una renovación crítica a través de la *filosofía del ser*, orientación especulativa que Possenti retoma y reelabora a partir de la herencia tomista, medieval y del siglo XX, y del diálogo con el pensamiento contemporáneo.

Encuentro dos líneas, o motores, generales que generan y orientan la investigación y la elección de los temas específicos. La primera es la cuestión

del nihilismo y de la verdad. Es Possenti quien declara que la vivacidad y publicidad alcanzadas por el tema del nihilismo en Italia alrededor de los años 80 lo habían convertido en un término inflacionado y que esto lo movió a elaborar una noción atendible de nihilismo teórico. En los varios estudios teóricos sobre la génesis del nihilismo, Possenti se distancia de las determinaciones de Nietzsche, Heidegger y Severino, y afirma con vigor que el nihilismo no es el destino de Occidente, sino su problema. Un problema aún no resuelto que, sin embargo, no es de ningún modo el término final o irreversible de la cultura occidental. Al contrario, es el resultado lógico –valga el juego de palabras que entenderá el lector de la obra– del pensamiento moderno. Por eso Possenti opta por el camino de la filosofía del ser para sustraer el pensar filosófico a la pérdida de toda función veritativa y sapiencial: «una meditada elección en favor de la metafísica del ser y de su capacidad de operar positivamente en el contexto ideal de hoy y mañana» (vol. I, p. 19).

Esta primera línea ligada a la “enfermedad del nihilismo” (cf. vol. I, p. 49) orienta la discusión de los otros temas centrales de la reflexión teórica de Possenti y la elección de los autores con quienes dialoga.

Tales temas son, ante todo, la defensa del *realismo metafísico*, entendido como el primado del ser sobre el pensamiento, en neta oposición a la torsión subjetivista de la modernidad filosófica. El saber no puede fundarse sobre sí mismo, sino que debe modelarse sobre el ente: de aquí la crítica cerrada a las inversiones idealistas, logicistas y constructivistas que han dominado el pen-

samiento occidental post-cartesiano. El realismo de la filosofía del ser implica el gran tema de *la intuición intelectual*, como clave epistémica capaz de fundar un acceso a lo real extramental, más allá de los límites de una racionalidad abstracta y calculante.

Otro tema central de la filosofía del ser propuesta por Possenti es la *prioridad de la mirada sobre el ente respecto al ser*. Cuestión que puede parecer secundaria, si no capciosa, se revela de capital importancia, nudo del cual se han profetizado –si no deseado– los funerales de la metafísica. Possenti recuerda constantemente que el ser del cual tenemos experiencia y que podemos conocer es el ser del ente, no el ser indeterminado: «somos amigos del ente, puesto que en él se encuentra el camino para entender lo finito y serle amigo, y el punto de arranque para la búsqueda del Infinito y del Eterno» (vol. I, p. 22).

De esta mirada a lo concreto, abierta al infinito, parte la crítica al logicismo y al idealismo, que reducen la existencia a una emanación de la esencia o de la razón. De aquí el rechazo, largamente explicado y argumentado, de la ecuación hegeliana entre lógica y metafísica, y la propuesta de una dialéctica real fundada en la tríada *ens-essentia-esse*, que encuentra su paradigma en el ser *ut actus*. Confutación del idealismo que se detiene también en el actualismo de Gentile, para evidenciar sus resultados nihilistas.

Possenti reafirma la posibilidad y necesidad de la *tercera navegación*, concepto sugestivo con el que indica la vía de superación de la modernidad filosófica, llegada a su consumación, y el camino metafísico para un consistente retorno crítico al pensamiento del ser.

Esta navegación filosófica está alimentada por la síntesis socrático-mosaica (es decir, por la posibilidad de lo verdadero para el hombre) y por el teorema de la *creatio continua*, que une la dependencia ontológica de lo finito a la apertura de sus posibilidades existenciales. Tercera navegación significa también apertura de la razón a todo el horizonte del ser, que no desdena dejarse iluminar por las tradiciones religiosas, sin por eso renunciar a lo propio de la investigación filosófica.

Estas y otras reflexiones que despliegan todo el espectro de la teórica possentiana, se construyen en constante diálogo con diversos autores, para encontrar luces, actualizar el pensamiento, también para confutar los errores. De modo particular, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gentile, Bontadini, Habermas, Severino, son confrontados con la filosofía del ser. Aristóteles, Tomás de Aquino, Rosmini, Del Noce, Fabro, Balbo y sobre todo Maritain fundamentan las reflexiones de Possenti. Las sugerencias, las contribuciones y las intervenciones van sin embargo mucho más allá de estos autores, cuya lista, presente al final de los textos, alcanza las seis páginas por cada volumen.

La segunda línea directriz que mueve la investigación es más externa a los volúmenes y es el corazón de la obra global de Possenti, es decir, la praxis. La especulación y la recuperación de la metafísica no se desarrollan por quedarse en sí mismas, sino que tienen un propósito práctico y existencial. Ante los desafíos actuales de la técnica, de la democracia, del vacío de sentido presente a varios niveles en las sociedades, la recuperación de una auténtica meta-

física y del realismo gnoseológico es un paso necesario para la recuperación de la razón práctica. El buen conocimiento es necesario para la buena existencia. Las propuestas teóricas están así siempre orientadas para que se dé una renovada bisagra entre teoresis y praxis, como parte del proyecto de la re teorización de la filosofía política prospectado en otras obras.

La elección –ponderada– por el realismo metafísico-gnoseológico se sitúa en la búsqueda del *ordo amoris* que integra forma y deseo en el pensamiento veritativo. Es por eso fundamental para el autor distanciarse tanto del empirismo como del racionalismo, para que la filosofía no se reduzca a frías posturas especulativas, sino que recuerde siempre que «el intelecto y la voluntad están intrínsecamente dirigidos hacia la existencia: el *intelectualismo existencial* es igualmente un *voluntarismo existencial*» (vol. I, p. 20).

*Grandezza della metafisica* es obra imponente y de alto valor especulativo, teórico e incluso práctico. No se trata de una mera repetición del importante aporte possentiano a la filosofía del ser, sino que se configura como un auténtico testimonio intelectual: en una época en que muchas voces continúan proclamando el “fin de la filosofía”, Possenti consolida el movimiento de recuperación del pensamiento del ser, confiado en las posibilidades de la razón que –aun en su finitud– puede con fundamento interrogarse sobre la verdad y el destino. Es un desafío cultural y espiritual que se perfila en el horizonte del Año Santo de la Esperanza y que de esta esperanza da testimonio: «A menos que prevalezca un pensamiento de la absoluta desesperación, también

el filosofar y la filosofía están abiertos a la esperanza, confiando en poder explorar nuevas profundidades y hacer florecer lo *novum*. La esperanza puede finalmente sobrepasar el ámbito de la inmanencia y conjugarse con la esperanza teologal que mira hacia la otra orilla» (vol. I, p. 16).

**Giovanni Malgaroli, L.C.**

FRANCISCO VIDAL, *De brazo en brazo. 25 abrazos del Niño Jesús a los Santos*, Didaskalos (Colección *Cor ad Cor*, 7), Madrid 2023, 114 pp.

Para captar el trasfondo de este pequeño y delicioso libro conviene tener ante los ojos tres clásicos de la espiritualidad católica. En primer lugar, los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. En ellos se nos anima a una oración imaginativa. Su propuesta de «contemplación» consiste en estar atentos a las mociones que se producen interiormente cuando el orante se siente «como si presente se hallare» en cada una de las escenas evangélicas en las que se detiene. En el caso concreto de los primeros días de la segunda semana de los *Ejercicios ignacianos*, centrados en torno a los misterios del Nacimiento de Cristo, es frecuente que el ejercitante se vea a sí mismo cogiendo entre sus brazos al Hijo de Dios. Esa es precisamente la urdimbre del volumen que nos ocupa: entrar, de acuerdo con las pautas ignacianas, en las múltiples dimensiones que se despiertan en el alma cuando se ve al Niño Jesús sostenido por nuestros brazos.

Las siguientes obras de referencia son las *Florechillas* de San Francisco de Asís y la *Imitación de Cristo*, de Tomás

de Kempis. Si con los *Ejercicios* se percibe el fondo de la propuesta del padre Vidal, con estos otros dos escritos se entiende la forma: capítulos muy breves, de apenas dos o tres páginas, ideales para leer en uno o dos minutos e ir saboreando su contenido durante toda la jornada. De este modo, estamos ante una de esas publicaciones que nos ayudan a cumplir el mandato bíblico de «orar sin desfallecer» (*Lc* 18,1).

Finalmente, la preciosa joya literaria del padre Vidal me hace pensar en los mejores hijos de la Iglesia como brújula certera de la vida cristiana. En efecto, el autor del libro, miembro del Instituto religioso de los Discípulos de los Corazones de Jesús y María desde 1997 y sacerdote desde el año 2004, pone de relieve cómo los santos son los mejores exegetas de la divina Palabra y quienes mejor nos instruyen en el camino de la oración. Por eso, más que exponer elevadas disquisiciones o complejas meditaciones en las que se justifique tal o cual dimensión presentada, este opúsculo sencillamente trae a colación la experiencia mística o las anécdotas vitales de varios santos, que ilustran a la perfección cuanto se quiere tratar.

Por supuesto, no estamos ante una obra teológica, sino devocional. El objetivo no es más que animar a una plegaria que no sea meramente intelectual, sino también afectiva. En cierto modo, esta obra sigue el consejo de Santa Teresa de Jesús, a quien Francisco Vidal repetidamente cita a lo largo de las páginas: «lo que más os moviere a amar, eso haced». Es un texto, pues, pensado para hacer amar más al Señor, descubriendo su inmenso amor por nosotros, que queda patente en su *ké-*

*nosis*, en la decisión de abajarse hasta compartir nuestra carne y, especialmente durante su infancia, pero también en la cruz, de hacerse Él, el fuerte, santo e inmortal, frágil *por* nosotros.

No olvidemos esta preposición «*por*», que ciertamente es un maravilloso aspecto del libro. Pero que quedaría insuficiente. Explícitamente, el Autor recuerda que el Misterio de Cristo no solo se ilumina en lo que Él hace *por* nosotros, sino en que lo hace *con* nosotros. De este modo, la correspondencia de la fe, lo que a nosotros como discípulos suyos nos toca, no es solo vivir, hablar y obrar *por* Cristo, sino también *con* Cristo. Tan unidos a Él como solo pueden estarlo aquellos que se funden en un abrazo. Ya el eximio médico, historiador, ensayista y filósofo, don Pedro Laín Entralgo (1908-2001), veía en este el signo más elevado de lo que significa el amor interpersonal. No en vano, es el acto por el cual dos personas distintas, sin dejar de serlo, ocupan el mismo lugar en el mundo. Sin dejar de ser cada uno quien es, ya no son un «tú» y un «yo» autónomos, sino que su clave de interpretación es el «nosotros». El vínculo afectivo trasciende lo meramente biológico para convertirse en una unión espiritual y personal. Esto es, precisamente, a lo que alienta el abrazar y dejarse abrazar por Jesús.

**Fernando Chica Arellano**

JOACHIM VON BRAUN – HELEN ALFORD (edited by), *Indigenous Peoples' Knowledge and the Sciences: Combining Knowledge and Science on Vulnerabilities and Solutions for Resilience*, Libreria Editrice Vaticana (Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia 157 - Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium Studia Selecta 13), Città del Vaticano 2025, 435 pp.

El presente volumen recoge las actas del congreso titulado «Indigenous Peoples' Knowledge and the Sciences: Combining Knowledge and Science on Vulnerabilities and Solutions for Resilience» (El conocimiento de los pueblos indígenas y las ciencias: combinar el conocimiento y la ciencia sobre vulnerabilidades y soluciones para la resiliencia), organizado en el Vaticano, en la Casina Pio IV, por la Pontificia Academia de las Ciencias y la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, los días 14 y 15 de marzo de 2024, con el objetivo de tender puentes entre las opiniones y los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas y las comunidades científicas, en orden a explorar nuevas soluciones a los retos globales a los que se enfrentan el planeta y la humanidad, entre ellos la resiliencia al cambio climático, la pérdida de biodiversidad y las dificultades de los sistemas alimentarios. En la iniciativa participaron numerosos representantes de comunidades indígenas y personalidades destacadas del panorama científico mundial, que fueron recibidos en audiencia por el papa Francisco antes del inicio de los trabajos del citado encuentro.

Editada por la *Libreria Editrice Vaticana*, esta monografía, tras una en-

jundiosa introducción, que reproduce el discurso que el entonces Obispo de Roma dirigió a los participantes en el mencionado seminario de estudio, se divide en cuatro capítulos. En sus palabras de saludo a los congresistas, el recordado Pontífice subrayaba la importancia de preservar la diversidad cultural y espiritual de la familia humana, destacando que «en el tejido de la humanidad existen diferentes culturas, tradiciones, espiritualidades y lenguas que es necesario proteger, porque su pérdida constituiría un empobrecimiento del conocimiento, de la identidad y de la memoria de todos nosotros» (pp. 18-19). El Sucesor de Pedro, además, exhortaba a sus interlocutores a ser custodios y no dueños del planeta, animando a los representantes de las comunidades indígenas y a los científicos a trabajar juntos por la verdad, la libertad, el diálogo, la justicia y la paz, destacando el apoyo de la Iglesia, «aliada de los pueblos indígenas y de sus saberes, y aliada de la ciencia para hacer crecer en el mundo la fraternidad y la amistad social» (pp. 19-20).

La lectura de esta útil y erudita obra nos permite percibir cómo los pueblos originarios viven una enorme contradicción, al ser al mismo tiempo guardianes de la biodiversidad y víctimas de la crisis climática. Por un lado, representan un caso de injusticia climática, ya que contribuyen mínimamente a las emisiones globales de gases de efecto invernadero, sin embargo, se encuentran entre los grupos más afectados por los fenómenos extremos relacionados con el clima y la degradación de los ecosistemas. Por otro lado, las comunidades indígenas disponen de sistemas de conocimiento tradicionales, fecun-

dos y variopintos, pero a menudo subestimados. Si esto no se diera, la cultura y técnicas indígenas podrían desempeñar un papel crucial en la retardación del deterioro de la naturaleza, con efectos positivos en la mitigación, la adaptación y los problemas relacionados con la biodiversidad.

Las diferentes secciones del volumen, enriquecidas con conspicuas aportaciones de eximios expertos en la materia, muestran cómo el acoplamiento de los conocimientos indígenas y las soluciones basadas en la naturaleza puede dar lugar a medidas innovadoras que aborden los desafíos sociales y medioambientales, incluido el impacto del cambio climático y la pérdida de biodiversidad, respetando los valores culturales y promoviendo la equidad social. De hecho, esta valiosa publicación pone de manifiesto una lamentable constatación: los representantes del saber indígena y de las comunidades científicas no disponen de plataformas para intercambiar opiniones y colaborar en el desarrollo de soluciones innovadoras basadas en la naturaleza para hacer frente al impacto del cambio climático y mejorar la resiliencia. Superar esta desdichada carencia sería muy deseable, ya que podría favorecer la promoción de la sostenibilidad y la justicia.

En conclusión, las relevantes reflexiones de investigadores, políticos, diplomáticos, economistas, docentes y líderes indígenas recogidas en este provechoso libro muestran un fértil vergel de esclarecedoras ideas, que alimentan en el lector la convicción de que «el diálogo entre el conocimiento indígena y la ciencia» debe utilizarse «para aprender a superar los conflictos

de forma no violenta y para combatir la pobreza y las nuevas formas de esclavitud» (p. 19). Estas significativas y densas páginas, por lo tanto, nos impulsan a ser conscientes de que todos estamos vehementemente llamados «a una conversión ecológica, comprometidos a salvar nuestra casa común y a vivir una solidaridad intergeneracional para salvaguardar la vida de las generaciones futuras, en lugar de disipar los recursos y aumentar las desigualdades, la explotación y la destrucción» (p. 19).

### Fernando Chica Arellano

ROBERTO DAMIANO BATTAGLIA, *Ritornare all'origine. Uno sguardo di speranza di fronte alla fine della cristianità*, prefazione di Matteo Maria Zuppi, Cantagalli, Siena 2024, 188 pp.

El presente volumen recoge tres tandas de ejercicios espirituales que tuvieron lugar en Polonia los años 2019, 2021 y 2023. En el prefacio, el cardenal Matteo Zuppi alude al tema de estas páginas: evidenciar cómo un mundo que está abandonando lo que era conocido como «cristiandad» se abre ahora al encuentro con el evento central del cristianismo: Cristo, según una tesis de don Luigi Giussani que orienta buena parte de las reflexiones ofrecidas por el Autor.

Roberto Damiano Battaglia, sacerdote, profesor de teología y con una larga experiencia pastoral, ha publicado ya otros volúmenes con temáticas parecidas. En el presente, arranca de la famosa pregunta de T.S. Eliot: «¿es la humanidad la que ha abandonado a la Iglesia, o la Iglesia la que ha abandonado a la humanidad?» (pregunta que

reaparece varias veces a lo largo de la obra). Luego se confronta con la tesis de Rod Dreher conocida con el nombre «opción Benito» (o Benedicto), según la cual el cristiano de nuestro tiempo necesitaría encontrar un refugio, casi un aislamiento, frente al diluvio de la modernidad. Battaglia, por el contrario, considera que no se trata de tomar una actitud defensiva o de contraataque, sino de proponer con toda su belleza la «presencia» de Cristo, según lo que tantas veces defendía don Giussani, fundador del movimiento Comunión y Liberación (cf. pp. 15-20).

La obra se articula en tres partes (cada una subdividida en una introducción y dos capítulos o secciones), según las tres tandas de ejercicios mencionadas anteriormente. La primera parte tiene como título: «¿Desde dónde recomenzar? El final de la cristiandad y nuestra misión». Se trata de ir a lo esencial (pp. 23-24), que consiste en una experiencia, un encuentro, lo cual impide el riesgo de actuar como empleados en una ONG (pp. 26-32). En la introducción a esta parte se recoge una idea de don Giussani que en cierto modo ilumina toda la obra, y que surge al contemplar el encuentro de Cristo con Juan y Andrés: «El presente más presente es el presente de aquel día» (p. 29).

Entrando en la primera sección de esa primera parte, vemos cómo el Autor reflexiona sobre la antítesis entre cristianismo y cristiandad, desde la constatación del cambio de época en el que nos encontramos. Con Giussani, el texto subraya que el cristianismo es un evento (pp. 42-48), a través del cual cambia todo, como leemos en el famoso encuentro entre Cristo y Zaqueo (*Lc*

19,1-10). Ello abre la posibilidad de volver al inicio (segunda sección), al re-encontrarnos con la mirada de Cristo. Para ello, el anuncio se construye desde la experiencia de recibir, pues «ninguno genera si no es ahora generado» (pp. 59-63).

La segunda parte quiere ser una ayuda para una mejor comprensión de sí mismos, pues los problemas se afrontan adecuadamente si comprendemos quiénes somos (según una idea de don Giussani, p. 72). La primera sección busca reconocer la llamada de Dios en el mundo secularizado, para luego, en la segunda sección, afrontar la pregunta sobre quién soy yo. Para ello, resulta estimulante un texto de Giussani que corrige otro texto del poeta D'Annunzio: para éste, «yo tengo lo que he donado», mientras que para el primero, «yo tengo aquello que he sido donado» (pp. 98-99). De este modo, evitamos el riesgo del activismo, del creer que somos más si hacemos más, y construimos nuestra identidad en lo que hemos recibido, en saber que para nosotros Cristo lo es todo y está siempre a nuestro lado como presencia (pp. 104-114).

En la tercera parte, Battaglia centra la atención en Cristo, que es el amor de nuestras almas, según la expresión del *Cantar de los Cantares*. En la primera sección, se subraya nuevamente cómo el cristianismo es un evento (un acontecimiento) y una Presencia, que se hace realidad cuando contemplamos el encuentro fundante de cada experiencia cristiana. Cuando vivimos desde el origen, desde la fuente, evitamos el riesgo de transmitir solamente doctrinas olvidando que todo depende de nuestra unión con Cristo (pp. 148-149). En

la segunda sección se ilustra cómo el hombre de hoy podrá ser ayudado en el camino de la fe cuando le permitamos hacer una auténtica experiencia. Para ello, Battaglia clarifica la idea de experiencia según Giussani, que no implica subjetivismo, sino que consiste en un encuentro vital que es percibido de modo adecuado (pp. 154-162).

En la conclusión, se recoge un texto de Ratzinger sobre la fe, la cual tiene, en nuestros días, una sorprendente posibilidad de éxito, por el hecho de que corresponde a algo presente en la naturaleza humana (p. 179). Luego, tras narrar una experiencia misionera en Brasil, el Autor invita a iniciar desde Cristo, desde su mirada compasiva hacia cada hombre (pp. 181-184), porque solo así la Iglesia se nutre de su propia fuerza, la que nace de encuentros como los que el Maestro tuvo con la Samaritana o con Zaqueo (p. 186).

Las ideas que don Battaglia ofrece a lo largo de las diferentes meditaciones se entretajan sobre todo desde la Biblia, los papas Benedicto XVI y Francisco, y don Giussani. De este modo, el lector se imbuye en un modo eclesial, vivo, concreto, que ayuda a afrontar los retos de nuestro tiempo, con una actitud de esperanza. Lo hace, sobre todo, desde la certeza de la presencia viva de Cristo entre nosotros, pues también en medio de la oscuridad brilla la luz de la Pascua (p. 186).

Fernando Pascual, L.C.

MAURIZIO FABBRI, *Evoluzione e pedagogia. Il senso di educare, istruire, formare*, Morcelliana, Brescia 2024, 234 pp.

El presente volumen pone ante sí un reto: estudiar las posibles relaciones entre el plano de la evolución filogenética y el de la evolución sociocultural, desde una perspectiva de la filosofía de la educación (introducción, p. 6). Para Maurizio Fabbri, profesor de pedagogía general en la Universidad de Bolonia, habría que superar una tesis bastante extendida, en la que se ven los instintos como algo que dependería de lo natural y tendría poco peso en la historia humana, mientras que lo cultural superaría lo natural, tesis que ha sido criticada, entre otros, por el pedagogo italiano Raffaele Laporta (pp. 8-9). Frente a esa tesis, habría que profundizar en aspectos naturales, como la plasticidad cerebral, para comprender mejor tres acciones que son esenciales para los humanos, y que explican la estructura de este libro: educar, instruir y formar (p. 11).

El texto está organizado en dos partes. La primera analiza las posibles conexiones e interdependencias entre evolución filogenética y evolución sociocultural, y lo hace a lo largo de cuatro capítulos. El primero intenta repensar lo humano a partir de la evolución. El segundo evidencia la flexibilidad que caracteriza a nuestra especie. El tercero se centra en la plasticidad cerebral y se ayuda de algunas de las reflexiones de Freud. El cuarto se fija en el malestar de la adolescencia y lo que ocurre en esa etapa del desarrollo.

La segunda parte recoge los tres términos que encontramos ya en la introducción, y dedica un capítulo a

cada uno de ellos: educación, instrucción y formación. Las tres nociones son explicadas de modo especial en las primeras páginas de esa parte (capítulo 1, «Educación y condicionamiento», pp. 135-143). El Autor se sitúa en el marco de quienes (por ejemplo, Alice Miller) critican un cierto modo de educar (calificado como «pedagogía negra», una expresión que alude a ciertas teorías educativas, sobre todo del siglo XIX) que iría contra la espontaneidad del educando por querer imponer desde fuera, incluso con métodos violentos, modelos y comportamientos (cf. pp. 149-155).

El capítulo 2 de esta segunda parte («Instrucción y aprendizaje») busca superar la antinomia que algunos ven entre instrucción y educación, cuando en realidad ambas nociones se apoyan mutuamente (pp. 163-169). Por su parte, el capítulo 3, dedicado a la formación, quiere reformular conceptos tradicionales en vistas a integrarlos con una visión más adecuada a los actuales modos de pensar lo humano, sobre todo gracias a perspectivas que vienen desde las ciencias naturales.

La tesis de fondo de Fabbri queda expuesta desde el capítulo primero: «los condicionamientos educativos y socioculturales transmitidos a la humanidad son ampliamente superiores a los exigidos por el proceso de evolución filogenética y por su misma naturaleza biológica» (p. 33). Ello implicaría una serie de ventajas evolutivas, como una gran apertura a la educación y a la historia. De ahí se deriva la propuesta de secundar «el camino de la evolución, conscientes, sin embargo, de que todo proceso evolutivo implica también los riesgos de la involución» (p. 160).

Fabbri reconoce tales riesgos, como los que vemos en los daños provocados en el planeta, lo cual exige que pasemos de la Edad del Progreso a una Edad de la Resiliencia, a la que llegaríamos gracias a una «conciencia biofílica» (p. 74).

Tras la conclusión, que recoge algunas de las propuestas del Autor, se ofrece una amplia bibliografía. En resumen, estamos ante un volumen estimulante, si bien algunas tesis pueden ser puestas en discusión, sobre todo cuando aparentan no dar la debida importancia a la dimensión espiritual del ser humano, que no puede explicarse simplemente ni con la evolución biológica ni con las transformaciones culturales, y que fundamenta la orientación antropológica hacia metas que van más allá de la vida presente, metas que merecen ser consideradas en las discusiones sobre pedagogía y educación.

**Fernando Pascual, L.C.**

SAMUELE PINNA, *Chi si aiuta Dio l'aiuta. Brevi riflessioni per la sopravvivenza (cattolica)*, a cura di Federica Favero, prefazione di Francesco Fontana, Multiverso, Mazara del Vallo 2024, 218 pp.

En este volumen se ofrece una colección de conferencias, catequesis y escritos, surgidos en diversos momentos, desde la mente y el corazón de un joven sacerdote, don Samuele Pinna, que enseña en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*. Los textos abordan, con una mente atenta y sanamente alegre, ideas y corrientes de nuestro tiempo que merecen ser vistas desde una perspectiva cristiana. En el prefacio, Francesco Fontana recuerda que la fe católica es militante, al mismo tiem-

po que esa fe colabora con una razón abierta a la Verdad encarnada, presente también en personas concretas (p. 8).

Tras la invitación a la lectura por parte de quien preparó el volumen (Federica Favero), encontramos un prólogo de Pinna, que explica cómo surgieron los diferentes escritos, que en parte le han servido como ayuda para superar momentos difíciles en medio de la confusión actual (p. 13).

Cada capítulo ofrece un escrito, en general autónomo y sin relación directa con los otros capítulos (menos una serie de reflexiones sobre la santa misa, capítulos 13-19, que tienen una cierta unidad temática). Se abordan temas humanos y espirituales, filosóficos y teológicos, desde una óptica serena, simpática, en diálogo con obras de escritores como Manzoni, Chesterton, Tolkien, Guareschi, Rowling; o con ayuda de películas, series televisivas y actores (entre otros, Bud Spencer y Terence Hill), o de músicos (clásicos y modernos); o con la mirada puesta en algún santo, como san Francisco de Asís, el padre Pío o Carlo Acutis; o a partir del recuerdo de alguna persona de la propia experiencia del Autor (como la abuela Ernestina, pp. 105-108).

Las ideas que aparecen giran en torno a la Iglesia, a la pastoral, a corrientes teológicas (algunas caracterizadas por doblarse a modas pasajeras), a la liturgia (bien entendida, con amables ironías sobre desviaciones que se encuentran por doquier). Lo importante consiste en ir a lo esencial, al núcleo de nuestra fe, lo cual se logra con el recurso al *Catecismo de la Iglesia Católica* y, de modo especial, con la Eucaristía, sobre la que se habla en diversos momentos y con atención a debates y si-

tuciones de nuestros días (como, por poner un ejemplo entre tantos, la arbitraria imposición de dar la comunión en la mano y no en la boca a quienes la piden, pp. 132-133). Ir a lo esencial lleva a ir a Cristo, lo cual ayuda a no ser arrastrados por corrientes pasajeras, incluso mundanas, entre las que se critica el exceso de documentos, o «documentitis» (pp. 68-69).

Al final de los capítulos se ofrece una bibliografía mínima pero pertinente (a veces un solo título) para profundizar en los temas abordados. En ella aparecen diversos artículos o libros del mismo Pinna, además de escritos de otros autores. El conjunto permite abrir horizontes ante situaciones de nuestra Iglesia, con un deseo fresco y lleno de esperanza de renovar nuestra fe con la ayuda de una razón madura y abierta a la verdad.

**Fernando Pascual, L.C.**

FRANCESCO, *Vizi e virtù. La lotta spirituale*, con il commento di Luigi Verdi, Paoline, Milano 2024, 140 pp.

El presente volumen recoge las catequesis del Papa Francisco durante las audiencias generales de los miércoles, pronunciadas entre el 27 de diciembre de 2023 y el 22 de mayo de 2024, y dedicadas al tema de las virtudes, los vicios y el combate espiritual.

Las páginas iniciales ofrecen un resumen del tema por parte de don Luigi Verdi, sacerdote italiano dedicado a una experiencia comunitaria de acogida. Don Verdi comenta algunas ideas de las catequesis del Papa con un estilo personal y concreto, de modo que permite tener una primera visión de con-

junto sobre lo que el lector encontrará en las páginas siguientes.

Como un ejemplo sobre las muchas intuiciones de esta parte inicial, nos fijamos en lo que Verdi afirma sobre la templanza: no hay que verla como un simple control de nosotros mismos, sino como un modo de relacionarnos con los demás y con las realidades de nuestro mundo. Entendida así, la templanza incluye el sentido del límite, y permite descubrir el auténtico valor de las cosas, frente a las que tenemos que evitar los excesos que tanto daño provocan (pp. 34-35).

A continuación, encontramos íntegro el texto de las catequesis del Papa. Siguen un esquema bastante sencillo. Las dos primeras catequesis hablan de la importancia de guardar el corazón (en línea con una corriente de la vida monástica nacida en los primeros siglos cristianos) y sobre el combate espiritual. Siguen ocho catequesis sobre los pecados capitales (el número ocho viene de la tradición oriental). Se pasa luego a las virtudes, iniciando con una catequesis preparatoria (dedicada al actuar según la virtud en general), para luego exponer las cuatro virtudes cardinales (a las que se añade la paciencia, que es presentada sobre todo desde el ejemplo de Cristo), las virtudes teológicas (precedidas por una catequesis sobre la vida de gracia en el Espíritu), y se termina con la virtud de la humildad.

Se pueden entresacar muchas reflexiones de estas catequesis. Como elemento común, se combina el recurso a la Biblia con elementos concretos de la vida de la gente, que reflejan la experiencia pastoral de Francisco. Al exponer los vicios, se ve una gran afini-

dad respecto de autores como Evagrio Póntico, sobre todo en la interconexión entre los tres primeros vicios (gula, lujuria y avaricia), o al hablar de la tristeza y de la acedia (donde Evagrio es explícitamente citado). En la parte de las virtudes (cardinales y teologales) aparece con frecuencia el *Catecismo de la Iglesia Católica*, un punto de referencia clave para comprender mejor la vida en Cristo. Por último, la humildad, que cierra el volumen, es considerada como la virtud por excelencia para vencer la soberbia, y por eso brilla de modo especial en Jesucristo y en su Madre María.

Esta publicación permite un acercamiento, desde las catequesis papales, y con la ayuda de una introducción atractiva y asequible, a aspectos centrales de la vida cristiana, que surge desde la experiencia de Cristo, y que se desarrolla a través de un continuo combate por apartarnos del mal (representado en los vicios) y por realizar el bien, hecho realidad a través de las virtudes, entendidas como plena realización de la vocación humana.

**Fernando Pascual, L.C.**

GIORGIO MARIA CARBONE, *Sterilità e fecondazione in vitro. Tra scienza, tecnica e etica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2024, 203 pp.

El problema de la esterilidad toca a millones de esposos que sufren con mayor o menor intensidad el hecho de no llegar a acoger a un hijo. Frente a ese problema se han desarrollado diversas técnicas, algunas conocidas bajo el nombre genérico de reproducción asis-

tida (o artificial) que plantean diversos problemas éticos.

Giorgio Maria Carbone, sacerdote dominico y profesor de bioética en Bolonia, estudia y evalúa estas técnicas en el presente volumen. Tras el índice y un elenco de abreviaturas y acrónimos, el primer capítulo está dedicado al tema de la infertilidad y la esterilidad, con especial atención a sus causas, sobre todo de tipo comportamental. En ese mismo capítulo se ofrecen algunas indicaciones y propuestas para reducir el fenómeno y para permitir a las parejas, a veces con intervenciones bastante sencillas, alcanzar el inicio del deseado embarazo.

El capítulo segundo, que ocupa apenas unas páginas (pp. 40-43) considera la inseminación intrauterina (o artificial simple). Tal técnica, si respeta ciertos parámetros presentados en la instrucción *Donum vitae*, puede ser usada según una sana ética, cuando se aplica como ayuda a los esposos a conseguir un hijo surgido de su amor mutuo, sin admitir, desde luego, el recurso a gametos de personas fuera de la pareja.

En el capítulo tercero se ofrece un análisis general sobre la fecundación in vitro, sea desde el punto de vista técnico (cómo se lleva a cabo), sea desde las estadísticas sobre su uso y su eficacia. Carbone evidencia cómo muchas estrategias técnicas se orientan al éxito, al nacimiento de un hijo, incluso al precio de seleccionar embriones según su calidad, o de transferir varios embriones y luego eliminar aquellos que son declarados «sobrantes» (pp. 48-52). Señala, al mismo tiempo, cómo actualmente se busca evitar que surjan embarazos múltiples, para lo cual

se transfiere un solo embrión en cada intervención (pp. 52-53). Al analizar varias estadísticas, el Autor evidencia la gran cantidad de embriones que se pierden en el camino, pues solamente llegan al parto alrededor de un 5,5% de los embriones producidos en el laboratorio (pp. 63-66).

Además de la enorme pérdida de embriones, las técnicas de reproducción artificial provocan importantes complicaciones y riesgos para las madres y para los hijos, como se expone en el capítulo cuarto. Carbone recoge un gran número de estudios estadísticos, algunos de ellos basados en miles de casos, que permiten constatar la peligrosidad de la fecundación *in vitro* (para las madres, para los hijos) y la necesidad de actuar en consecuencia (pp. 67-130). Son relevantes las consecuencias psicológicas en la pareja, en la madre, en el padre, en el hijo, que han sido evidenciadas por algunos estudios (pp. 126-130).

En el capítulo quinto se puede ofrecer una valoración moral rica y completa, al tener en cuenta los numerosos estudios recogidos en los capítulos precedentes. Carbone reconoce su intención de exponer solo argumentos racionales, «laicos», sin tener que recurrir a Dios para sus aportaciones éticas (p. 131). Tras exponer el modo humano de dar la vida desde el amor conyugal, con todas sus dimensiones, resulta posible mostrar la diferencia entre generar un hijo y producirlo (como resultado de un procedimiento técnico); lo segundo lleva a despersonalizar la generación del hijo porque nace como resultado, como «producto», de técnicas de reproducción artificial, en las cuales surge una evidente relación de dominio por

parte de quienes trabajan en el laboratorio (pp. 131-144). Además, hay que reconocer que la fecundación extracorporal no interviene sobre las causas de la esterilidad, sino que se mueve en una lógica sustitutiva que no corresponde a los fines propios del acto médico (pp. 137-138).

Un punto clave en las reflexiones éticas lleva a reconocer que la gran pérdida de embriones (un 94,5%, 0según un estudio italiano) habría que considerarla como abortos no espontáneos, sino indirectamente voluntarios (pp. 147-149). Igualmente grave resulta constatar cómo se difunde una mentalidad eugenésica, según la cual se busca solo el nacimiento de hijos sanos y se eliminan los defectuosos, algo que ya defendió uno de los pioneros de la FIVET, Robert Edwards (p. 150), y que puede llevar a la búsqueda de implementar «el mito seductor del progreso científico, que es a la vez imparable y trágicamente homicida» (p. 152, cf. pp. 164-167). No se puede olvidar, como se dice al final del capítulo quinto, que la mujer ve amenazada su dignidad al someterse a la presión (a veces desde ella misma) por tener un hijo, hasta el punto de aceptar tratamientos que van contra esa dignidad y que generan graves tensiones psicológicas (pp. 152-154).

Como existen no pocos defensores de la FIVET, el capítulo sexto sirve para presentar sus argumentos y ofrecer sobre los mismos un juicio crítico. Entre los argumentos abordados, se ilustra el error de quienes piensan que existe un derecho a tener un hijo, cuando en realidad nunca existe un derecho (semejante al derecho de propiedad) sobre otro ser humano (p. 159).

El último capítulo (séptimo) afronta diversos temas colaterales de la fecundación in vitro. En concreto, se ofrecen consideraciones sobre el diagnóstico preimplantatorio, sobre la donación de óvulos, sobre la maternidad subrogada (o alquiler de útero), y sobre los embriones congelados. Acerca de este último tema, surgen problemas especiales cuando esos embriones congelados quedan semiabandonados por quienes los encargaron. Carbone analiza las posibles opciones ante esos embriones abandonados (cientos de miles, incluso millones, en el mundo), y llega a la conclusión de que ninguna de las alternativas permitiría superar la injusticia en la que se encuentran (pp. 193-198), lo cual deja abierta la pregunta (no respondida en este volumen) más dramática: si ninguna solución sería correcta, ¿qué se hace con esos embriones congelados?

En las conclusiones, el Autor insiste en el camino adecuado ante el drama de la esterilidad: intervenir sobre sus causas, y evitar el recurso al engaño de la fecundación in vitro, con todas las injusticias que lleva consigo (pp. 199-201). Hay que recalcar la dignidad del embrión humano, y denunciar los diversos daños hacia el hijo, hacia la madre, hacia los esposos, que se producen como consecuencia de estas técnicas. Afirmar lo anterior no va contra el respeto que merece un sano pluralismo, sino que simplemente pide reconocer la realidad (y la dignidad) de cada embrión humano (pp. 201-202).

No se recoge una bibliografía final (hubiera sido algo prolijo, por la gran cantidad de fuentes citadas a lo largo del texto), ni un índice de nombres. En su conjunto, Carbone ofrece una invi-

tación a confrontarse con los hechos, a reconocer los daños y fracasos de la reproducción artificial extracorpórea, y la necesidad de basar las propias decisiones, en el ámbito de la procreación humana, desde el máximo respeto a quienes están involucrados, especialmente al más indefenso de todos: el hijo en sus primeras etapas de desarrollo.

**Fernando Pascual, L.C.**

ANNE SCHAUB-THOMAS, *Il grido segreto di un bambino. Maternità surrogata e il diritto di chi nasce*, prefazione di Marcel Frydman, traduzione di Attilio Stajano dall'originale francese *Un cri secret d'enfant. Attachement mère-enfant, mémoires précoces, séparation-abandon* (2017), Lindau, Torino 2024, 374 pp.

Resulta sumamente interesante investigar sobre las relaciones que se establecen entre madre e hijo no solo en las primeras semanas después del parto, sino también en el periodo prenatal. Este volumen de Anne Schaub-Thomas, psicóloga y psicoterapeuta, analiza estas relaciones a partir de diversos datos clínicos, en vistas a reflexionar, de modo más concreto, sobre el trauma que pueda producirse en la así llamada maternidad subrogada, como señala Marcel Frydman en el prefacio (pp. 7-13). Publicada en francés el año 2017, esta obra aparece ahora con actualizaciones para la versión italiana, sobre todo en la parte final.

La Autora abre el tema con la narración de tres historias de niños y adolescentes que sufren a causa de diversos problemas relacionales o temperamentales, y que consiguen una notable mejora al tomar conciencia, o conocer

por primera vez, algunos problemas relativos a su vida prenatal y al parto (pp. 15-26). Luego, en la introducción, explica los motivos que la llevaron a publicar esta obra: comprender mejor sufrimientos infantiles que, desde el periodo uterino, fueron percibidos como falta de amor y que provocaron cierta angustia y una vaga sensación en quienes intuyen no haber sido aceptados. Al mismo tiempo, pretende analizar cuáles serían las consecuencias y el impacto de la así llamada maternidad subrogada en los hijos que son separados, tras el parto, de quienes los llevaron en su seno (pp. 29-31).

El libro consta de cuatro partes. La primera (capítulos 1-5) analiza el apego (o vínculo afectivo) que existe entre madre e hijo, desde antes del nacimiento. Inicialmente expone algunas nociones fundamentales, con especial atención a la relacionalidad humana que nos define, y que explica tantos problemas en quienes, en la infancia, han sufrido a causa de algún tipo de separación de sus madres. En positivo, se subraya (sobre todo en el capítulo 3 de esa primera parte) que el niño recién nacido experimente una especie de segundo embarazo gracias a las continuas relaciones que establece con su madre (abrazos, lactancia) y que le permiten elaborar un cierto sentimiento de identidad (pp. 91-94).

Con los resultados alcanzados en la primera parte, que constata la importancia de los recuerdos del hijo que se configuran ya desde el embarazo, la segunda parte (capítulos 6-10) considera el tema de la maternidad subrogada, sobre la que ya se habían ofrecido algunas ágiles indicaciones en las páginas precedentes. Para Schaub-Thomas, el

mundo moderno muestra una extraña contradicción: por un lado, promueve y busca una mayor atención al bienestar psíquico del niño; por otro, olvida tal atención al permitir la maternidad subrogada (también llamada en castellano «vientre de alquiler»), con todos los riesgos que surgen cuando se separa al recién nacido de quien lo acogió en su vientre durante los meses de embarazo (pp. 122-125). La Autora reconoce que un niño separado de su madre gestacional puede encontrar en quienes lo acogen cariño, lo cual permite reconstruir lazos afectivos, pero ello no quita la existencia de un trauma por la ruptura sufrida al dejar a la que había experimentado como madre antes del parto (pp. 128-130). Ante los peligros que surgen de separar a un niño de su ambiente inicial, Schaub-Thomas pide encarecidamente que se prohíba en todo el mundo el recurso a la maternidad subrogada por sus graves consecuencias (p. 146 y, más adelante, pp. 302, 320, 322).

A lo largo de esta segunda parte se analizan diversas consecuencias dañinas en la mente y la psicología en general de los niños que son separados drásticamente de quienes los gestaron durante meses para ser dados a otras figuras maternas (o, en ocasiones, a dos figuras solamente paternas). Al mismo tiempo, y como contrapropuesta positiva, la Autora insiste en la importancia de ayudar y acompañar a las madres y a sus hijos durante el embarazo y tras el parto; en concreto, exhorta a evitar situaciones de estrés que dejan una huella casi indeleble sobre todo en los más vulnerables, los hijos (pp. 201-202).

La tercera parte consta de un único capítulo (el undécimo) para reco-

ger estudios y análisis de expertos que hablan sobre la importancia de las primeras etapas de la vida de los niños en la configuración de una vida sana o de daños psicológicos de diverso tipo. En concreto, se resumen algunas ideas de Freud, Montessori, Jung, Winnicott, entre otros. Resulta de interés recordar a John Bowlby por haber desarrollado la teoría del vínculo afectivo (pp. 234-235). El capítulo, además, habla de las informaciones obtenidas gracias al uso de la ecografía para conocer mejor la vida intrauterina, y de algunas contribuciones de las neurociencias.

Los capítulos 12 y 13 conforman la cuarta parte, dedicada a afrontar preguntas y ofrecer respuestas sobre la maternidad subrogada. De modo especial, se subrayan las diferencias entre la simple adopción (cuando, por razones de necesidad, se acoge a un niño privado de sus padres naturales) y la maternidad subrogada (pp. 253-262). En este momento se ofrece una fórmula que, en cierto modo, recoge muchas de las reflexiones ofrecidas a lo largo del volumen: es previsible el surgimiento de un «síndrome post-maternidad subrogada» en las mujeres que hayan llevado en su seno un hijo para entregarlo a otras personas y con el que han establecido vínculos que durarán por muchos años en el cuerpo y en la psique de esas mujeres (p. 279). Asimismo, se elabora una pequeña descripción de las motivaciones que pueden llevar a ofrecer el propio cuerpo para albergar la vida de un hijo que será dado a otros, y que van desde la pobreza (mujeres que necesitan el dinero) hasta el altruismo (pp. 279-292). Las diversas motivaciones, sin embargo, no deberían dejar a un lado la centralidad del hijo, el cual no

puede ser simplemente tratado como producto o mercancía que se intercambia entre adultos, lo cual ocurre en la maternidad subrogada, que podría ser considerada como una nueva forma de esclavitud (p. 304).

El segundo capítulo de esa última parte resume ideas de Marcel Frydman, autor que describe semejanzas y diferencias entre las disociaciones de la unidad familiar que se producen en situaciones de crisis (como la guerra) y en la maternidad subrogada (de modo planificado y según decisiones libres de las personas adultas implicadas), así como de las consecuencias psíquicas de estas situaciones (pp. 305-316).

En la conclusión, Schaub-Thomas subraya los graves peligros y distorsiones que se producen cuando, con el pretexto de ayudar a quienes tienen un noble deseo (el de la maternidad y la paternidad), se recurre a prácticas que van claramente en contra de la tutela del hijo obtenido con el recurso a la maternidad subrogada. Esta praxis «deshumaniza la procreación, transformando al niño deseado en un producto comercial», al mismo tiempo que «planifica para el niño un trágico abandono al nacer, privándolo de todo aquello que es esencial en sus necesidades primarias» (p. 319). La conclusión se cierra con diversos auspicios, en la esperanza de que se avance hacia una total prohibición de la maternidad subrogada, al mismo tiempo que se insta a paliar los daños ya provocados por este procedimiento; indica, además, cómo Italia podría convertirse en un modelo para avanzar hacia esa prohibición (p. 324).

Tras la bibliografía, encontramos un glosario, que también ofrece ideas

de interés (por ejemplo, cuando define qué entender como «individuación», pp. 331-332). Siguen luego dos apéndices. El primero presenta la Declaración de Casablanca del año 2023, que defiende la «abolición universal de la maternidad subrogada» y que ha sido presentada en diversos lugares, también en Italia. El segundo, preparado por Attilio Stajano (que es el traductor del volumen), expone lo que se refiere a la maternidad subrogada en la legislación italiana, analizando sobre todo una ley aprobada en 2024, sobre la que al final se ofrecen algunas observaciones críticas del mismo Stajano (p. 347), observaciones que estarían fuera de lugar por no armonizarse con el conjunto de las tesis del volumen. Antes de las notas, se ofrecen dos páginas de agradecimientos, también a quienes han hecho posible la presente edición italiana.

En síntesis, se trata de una obra que permite destacar, sobre todo, el papel de los vínculos afectivos que se establecen a lo largo del embarazo entre madre e hijo, las diversas situaciones de daño que se producen en el hijo si tales vínculos sufren algún tipo de alteración, y los altos riesgos que provoca la maternidad subrogada al ignorar la importancia de esos vínculos y al exponer al concebido a un trato que lo arranca, intencionalmente, de quien como madre lo ha llevado en su seno durante el embarazo, al mismo tiempo que podría tratarlo como un objeto, y no como merecería: un ser humano vulnerable que necesita ser rodeado de las condiciones más favorables para un sano inicio de su existencia.

Fernando Pascual, L.C.

GIUSEPPE LIMONE (a cura di), *Per un'ontologia del dialogo a confronto con la democrazia*, Franco Angeli, Milano 2024, 415 pp.

El tema del diálogo ocupa un puesto central en la experiencia humana, y entra de lleno en el ejercicio de un sistema político como el que conocemos bajo el nombre de democracia. Según explica en el prólogo Giuseppe Limone, profesor de filosofía de la política y del derecho, el diálogo se construye desde dos límites que se complementan: la franqueza y la lealtad (p. 9). Expone, al presentar el volumen coordinado por él, las etapas del diálogo, orientado a conseguir la comprensión que exige la capacidad de entenderse (p. 10). Ello permite el encuentro entre visiones y perspectivas diferentes, que se confrontan y se miden mutuamente, y que se expresan sin pretensiones de sistematicidad, con una apertura al enriquecimiento recíproco (pp. 11-16). Existen, desde luego, momentos en los que el desarrollo de un diálogo lleva a la confrontación, pero puede recuperarse el verdadero diálogo si se implementan los presupuestos adecuados (pp. 21-22).

La introducción recoge, además, unas interesantes reflexiones sobre la comunidad y el poder que la organiza, desde la conciencia de los peligros que un poder mal usado (algo que por desgracia ocurre frecuentemente y que genera una sana sospecha o desconfianza hacia las diversas formas de organización política) pueda ir contra derechos de personas concretas (pp. 28-34). En esta perspectiva, Limone lanza una proposición audaz: «el último modelo para medir y descifrar la calidad de cualquier democracia es el *diálogo*, único y último test concreto de referencia para medir la calidad de la vida civil» (p. 34, la cursiva en el texto).

Tras la amplia y rica introducción, siguen una serie de contribuciones de catorce académicos, agrupadas en tres partes. La primera está dedicada a las cuestiones filosóficas y contiene diez trabajos. En ellos se ofrecen estudios sobre una amplia gama de pensadores y argumentos: se reflexiona sobre la poesía y el humanismo, o sobre Egidio de Viterbo, Hegel, Dilthey, Dewey, Ebner, Buber, y otros autores. La segunda parte aborda, a lo largo de siete artículos, cuestiones de tipo social, político y jurídico. Por ejemplo, el lugar de la justicia en la democracia, o la así llamada post-democracia, o los procesos migratorios globales. La tercera parte recoge dos notas críticas (resenciones) de volúmenes publicados recientemente.

No resulta fácil presentar la amplitud de contenidos que se ofrecen en estos trabajos, amplitud que puede dar la idea de una cierta dispersión temática. Destacamos algunas ideas que pueden ser de mayor interés. En un trabajo sobre los peligros de dar poder a los algoritmos, se resalta la importancia de la conciencia, que «permite a cada ser humano ejercer la libertad de elegir poner en el centro a la persona y no a la máquina» (p. 115). Sobre el diálogo,

otra contribución destaca la importancia de tener un «pensamiento fuerte», al mismo tiempo que se señala que es «débil quien no se confronta con los argumentos del otro, y es también débil quien no tiene una idea propia, pues no poseer una opinión nos presenta desnudos frente a las opiniones de otros» (p. 264). Al final del volumen se ofrece una breve descripción de los autores que elaboraron los diferentes trabajos (p. 415).

No se ofrecen bibliografías ni índices de nombres. Puesto que la introducción no explica la selección de temas ni los criterios seguidos para la elaboración del volumen, el lector no reconoce fácilmente el porqué de la estructura de cada parte ni de los argumentos abordados, lo cual habría sido de ayuda. Por ello resulta difícil hacer una valoración de conjunto. A pesar de ello, una obra como la presente permite a los lectores aprovechar aquellos trabajos que correspondan a sus intereses personales y sobre los que encontrarán ideas y estímulos para la reflexión personal.

Fernando Pascual, L.C.