

AGOSTO - DICIEMBRE DE 2016
AÑO IX, N. 19



OSSERVATORIO INTERNAZIONALE
CARD. VAN THUÂN
SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA
WWW.VANTHUANOBSERVATORY.ORG



Universidad Católica
San Pablo



CENTRO
DE PENSAMIENTO
SOCIAL CATÓLICO

BOLETÍN

DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
EDICIÓN EN ESPAÑOL PARA AMÉRICA LATINA



**LA MEDICINA, LA VIDA
Y LA DOCTRINA
SOCIAL DE LA IGLESIA**

BOLETÍN

DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA



OBSERVATORIO INTERNACIONAL CARDENAL VAN THUÂN

Edición en español para América Latina editada por:

Centro de Pensamiento Social Católico de la Universidad Católica San Pablo

Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa

Trimestral – Edición italiana

Director: Stefano Fontana

Redacción: Silvio Brachetta (Trieste) - Omar Ebrahim (Roma) – Stefano Fontana (Verona) – Samuele Cecotti (Trieste) - Flaminia Giovanelli (Roma) – Chiara Mantovani (Ferrara) – Andrea Mariotto (Bassano del Grappa, Vicenza) - Giorgio Mion (Verona) – Fabio Trevisan (Verona) – Manuel Ugarte Cornejo (Arequipa, Perú) – Francesco Zucchelli (San Miniato, Pisa); Luca Pingani (Reggio Emilia)

Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân
sulla Dottrina sociale della Chiesa

Presidente:

S.E. Mons. Giampaolo Crepaldi

Vice Presidente:

Gianni Tessari

Director:

Stefano Fontana

Consiglieri:

Gianfranco Battisti, Antonio Bianchi, Angelo Bossi, Carlo Costalli, Giordano Faccincani, Mons. Ettore Malnati, Stefano Nedoh, Mario Pozza, Mons. Pier Emilio Salvadé

Dirección:

vía C. Besenghi, 16

34134 Trieste (Italia)

Tel. e fax. +39-040-308272

info@vanthuanobservatory.org

www.vanthuanobservatory.org

Donazioni all'Osservatorio

(L'Osservatorio è Associazione di Promozione Sociale e le donazioni sono detraibili dai redditi)

Bonifico bancario:

Unicredit Banca - Filiale di Melzo (Milano)

Via Verdi 3 - 2066 Melzo (MI).

IBAN IT65F0200833400000040096979

Para información sobre suscripción en lengua italiana:

abbonamentibollettino@edizionicantagalli.com

Editor de la edición italiana:

Edizioni Cantagalli s.r.l.

Via Massetana Romana, 12 - 53100 Siena

www.edizionicantagalli.com

Boletín de Doctrina Social de la Iglesia

Revista Semestral – Edición en español para América Latina

Año IX – N° 19

Agosto – Diciembre de 2016

Consejo Editorial de la edición en español para América Latina

Universidad Católica San Pablo

Centro de Pensamiento Social Católico

Rector de la Universidad Católica San Pablo:

Dr. Germán Chávez Contreras

Vicerrector Académico:

Dr. Alonso Quintanilla Pérez-Wicht

Editor:

Manuel Ugarte Cornejo (Universidad Católica San Pablo, Arequipa - Perú)

Comité Académico:

Miguel Salazar Steiger (Universidad Católica San Pablo, Arequipa - Perú)

Alejandro Estenós Loayza (Universidad Católica San Pablo, Arequipa - Perú)

Cristian Loza Adauí (Friedrich-Alexander University Erlangen-Nürnberg – Alemania)

Diego Arias Padilla (Pontificia Universidad Lateranense de Roma – Italia)

Pablo Emanuel García (Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires – Argentina)

Patricia Calvi de Quintanilla (Universidad Católica San Pablo)

Traducciones:

César Félix Sánchez Martínez (Seminario Arquidiocesano San Jerónimo)

© Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân y Universidad Católica San Pablo
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú número: 2008-05350

Dirección postal:

Centro de Pensamiento Social Católico

Urb. Campiña Paisajista s/n – Quinta Vivanco – Barrio de San Lázaro – Arequipa – Perú

Teléfono: +51 (054) 605630 anexo 357 * Fax: +51 (054) 281517

Correo electrónico: cpsc@ucsp.edu.pe

Website: <http://www.ucsp.edu.pe>

El Boletín de Doctrina Social de la Iglesia es una revista académica multidisciplinaria dedicada a la difusión de ensayos, investigaciones y noticias sobre el pensamiento social de la Iglesia Católica.

La edición en español para América Latina del *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia* es fruto de un convenio de colaboración entre el Observatorio Internacional Card. Van Thuân sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la Universidad Católica San Pablo.

Las opiniones libremente vertidas por los autores de los artículos no constituyen orientaciones oficiales de la Universidad Católica San Pablo, sino que son enteramente responsabilidad de los mismos.

Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido de esta revista, siempre que se cite expresamente su fuente y se respete la integridad del texto.

ISSN versión impresa: 2415-0568

ISSN versión en línea: 2311-4045

Key title: Boletín de doctrina social de la Iglesia

Abbreviated key title: Bol. doctrina soc. Iglesia

boletín

de Doctrina Social de la Iglesia

Observatorio Internacional Van Thuân

Centro de Pensamiento Social Católico
Universidad Católica San Pablo

agosto - diciembre 2016
Año IX, n. 19

2 LA MEDICINA, LA VIDA Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Agosto-Diciembre de 2017

Año IX n° 19

EDITORIAL

Los médicos, la vida y la Doctrina Social de la Iglesia **3**
S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi

FOCUS 1

El Evangelio de la Vida en la cultura moderna **5**
S. E. Cardenal Carlo Caffarra

FOCUS 2

El principio de la defensa de la vida humana y el compromiso público de la fe católica **8**
S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi

ZOOM 1

Aborto y salud de la mujer: el estado de la cuestión **11**
Renzo Puccetti
Pontificio Ateneo Regina Apostolorum

ZOOM 2

El síndrome post-aborto: *status quaestionis* **18**
María Cristina Del Poggetto
Sociedad Médico-Científica Promed Galileo

FOCUS 3

Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa **20**
S.E. Mons. Javier Del Río Alba
Arzobispo de Arequipa

En este número del Boletín, el lector encontrará algunas de las principales ponencias presentadas en la conferencia «Médicos en profundidad. El buen médico en los casos éticamente sensibles»¹, celebrada en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma. La conferencia fue organizada en conexión con la Marcha Nacional por la Vida, celebrada en Roma el día siguiente.

LA MEDICINA, LA VIDA Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi
Presidente del Observatorio



Me gustaría explicar por qué nuestro Observatorio se ha comprometido en este campo, aparentemente no vinculado a la Doctrina Social de la Iglesia, y por qué damos espacio ahora en nuestro Boletín a estas ponencias.

Es por demás evidente que los problemas de la medicina; todos, pero particularmente algunos de especial significado humano, tienen una dimensión social, jurídica y política de importancia fundamental. La medicina en nuestros días ya no puede ser considerada solo en relación con la «salud», puesto que la «salud» se ha convertido en una gran «cuestión social» polémica. La deontología médica ya no es el único vínculo entre la medicina y la ética y, por ende, con la religión, a no ser que se quiera reducirla y no abrirla más allá de las relaciones profesionales con el paciente, que siguen siendo fundamentales, hasta llegar a los problemas estructurales de leyes y dinámicas sociales y políticas.

En este número se pueden leer intervenciones sobre el tema de la vida humana, sobre su acogida y defensa. Pero actualmente el problema de la vida humana se identifica con el problema de la identidad humana. De antemano los dos problemas se relacionan entre sí, puesto que el aborto nace de una visión

ideológica de la identidad humana. Ahora la superposición del tema de la vida con el de la identidad humana es aún más evidente y conecta el aborto con la ideología de género² y todas sus consecuencias. Quisiera subrayar en modo particular este nexo, porque, frecuentemente se sostiene que el aborto y la ideología de género son cuestiones distintas, por cuanto la primera no se refiere a la identidad humana sino a la vida, y la segunda, a la identidad humana. De ahí que desde un punto de vista social la ideología de género sería más peligrosa. En el fondo, lo que se quiere decir es lo siguiente: «El aborto siempre ha existido». En mi opinión, por el contrario, el tema de la identidad humana está presente también en la cuestión del aborto y juega un papel de primera importancia. No se legaliza el aborto si primero no se ha perdido la correcta noción de qué es la persona humana. Así que me gustaría colocar las dos cuestiones en el contexto de un proceso negativo. Es cierto que la ideología de género interviene en la procreación, la familia y la filiación, y desde ahí desestabiliza todas las relaciones sociales. Sin embargo, también el aborto lo hacía y lo hace. La posibilidad de la fecundación *in vitro* otorga a la ideología de género una practicabilidad antes imposible, lo que ha aumentado dramáticamente su impacto social. Pero esto no permite decir que ha aparecido un nuevo problema, sino más bien que el problema antropológico se ha radicalizado.

[...]

Hoy en día existe un asunto que testimonia la pertenencia del tema de la identidad y de la vida humana al campo de la «cuestión social» como la Iglesia la entiende. Se trata de la objeción de conciencia, que en el contexto actual ha asumido una importancia decisiva y ha ampliado su significado. Frente a la vida, todos los códigos éticos, comenzando por el de Hipócrates, invocaron a la conciencia del médico a rechazar el aborto. Hoy, cuando el problema está creciendo en cuanto al nexo entre aborto e identidad humana es mejor aclararlo en todas sus posibles derivaciones negativas. Hay, por ejemplo, un aborto camuflado que requiere la objeción de conciencia: la prescripción de la llamada «anticoncep-

[1] Esta conferencia se realizó el día 11 de mayo de 2013.

[2] Cf. «Ideología de género o el fin del género humano», *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, VIII (2012) 3.

ción de emergencia», que puede tener efectos abortivos. Existe la necesidad de hacer objeción de conciencia a leyes, como aquella propuesta en los Estados Unidos por el gobierno de Obama, que prescriben a los empleadores seguros para sus empleados que provean el aborto químico y la esterilización, junto con anticonceptivos. El mismo principio de defensa de la identidad humana y de la vida se extiende también a las situaciones relacionadas con la procreación artificial, la defensa de los embriones humanos, la oposición al reconocimiento de las parejas homosexuales, etc. En otras palabras, la objeción de conciencia por la vida y la identidad humana ensancha sus casos de aplicabilidad, se extiende a las leyes y prácticas sociales que van más allá de la estricta relación médico-paciente. Mientras escribo estas líneas, en Italia se está revisando el código deontológico de los médicos y es evidente cómo las nuevas ideologías que niegan la naturaleza humana y, por tanto, la identidad de la persona, intentan insinuar modificaciones que, si se aprueban, requerirán de los médicos un valor renovado para hacer objeción de conciencia.

Mencionaba anteriormente que el aborto y la ideología de género pertenecen a un único proceso negativo y que hay que relacionarlos. Este proceso negativo es la corrupción, primero, y la disolución, después, del concepto de «naturaleza» y, por tanto, también de «naturaleza humana». Agradezco a aquellos pensadores que, a pesar de las principales corrientes filosóficas modernas, surcan otros rumbos y, sin dejar de dialogar con aquellas,

han mantenido firme el valor ontológico de la persona³. Se trata de coraje intelectual. Si la persona no es tal al nivel del ser, ¿cómo podrá serlo en otros niveles? La misma teología debe restablecer el contacto con la ontología, para fundamentar adecuadamente la antropología cristiana⁴. Creo que se necesita trabajar en esto todavía mucho. La destrucción del concepto de naturaleza llevada a cabo por las ideologías del aborto y de género⁵ es la promoción más fuerte de una visión contractualista de la sociedad y de las relaciones sociales y, las entregas, indefensas, al relativismo.

Las ponencias que siguen en este número se refieren a este concepto de naturaleza, pero no desde el punto de vista filosófico o teológico, sino desde el de la *praxis* médica. Ser «médico en profundidad» no es menos valiente que ser filósofo o teólogo en profundidad. Significa tomar en serio el concepto de naturaleza e identidad humanas, colocarlo en su nivel más radical, sin regateos, y ajustar su propia *praxis* médica para que sea una *praxis* médica humana. Al concepto de naturaleza se le solía acusar de ser objetivo y frío, incapaz de mover al sujeto y de reconocerlo en su creatividad. Las ponencias de los médicos que podrán leer en este número, testimonian lo contrario: la verdad no es nunca solo objeto o solo sujeto, sino es siempre la relación entre objeto y sujeto. El objeto tiene la prevalencia en cuanto al contenido, pero el sujeto, en cuanto al modo de conocerlo⁶. Ninguno de los autores de estos estudios lleva a cabo análisis teóricos sobre la naturaleza humana; pero todos demuestran conocerla y vivirla.

[3] V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013.

[4] J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea - storia e dogma*, Jaka Book, Milán 2005, p. 24.

[5] «La colonizzazione della natura umana», Quarto Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo, a cargo de G. Crepaldi y S. Fontana, Cantagalli, Siena 2012.

[6] J. Pieper, *La realtà e il bene*, Morcellian a, Brescia 2011, p. 58.

Quisiera iniciar diciendo simplemente: ¿Cuál es el núcleo esencial del Evangelio de la Vida? Me sirvo de un texto de Juan Pablo II: «¿Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha “merecido tener tan grande Redentor”, si “Dios ha dado a su Hijo”, a fin de que él, el hombre, “no muera sino que tenga la vida eterna”! En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo»¹.

observa a sí mismo y piensa al hombre como *aliqua portio creaturae tuae* (una partecita, un fragmento del universo: la misma experiencia expresada admirablemente por G. Leopardi en su *Canto nocturno de un pastor errante del Asia*); pero, de otra parte, percibe en sí mismo y en cada hombre el deseo de alabar a Dios: *et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae* (Y con todo, alabarte quiere el ser humano²).

No quisiera entrar ahora, ni siquiera brevemente, en el camino de descubrimiento que el hombre fue recorriendo por sí mismo para responder la pregunta: «¿Pero, al fin y al cabo, quién soy para que Dios se preocupe de mí hasta tal punto?». La respuesta es fundamentalmente la siguiente: Dios se preocupa especialmente de esta «*portio aliqua creaturae suae*» porque ha querido al hombre para Sí; lo ha destinado y orientado a vivir eternamente con Él. Las demás realidades creadas, tomadas singularmente o en sí mismas, no existen para este fin. Y, por lo tanto, Dios no se preocupa por ellas con la misma intensidad que se preocupa por el hombre.

Él «atribuye una importancia completamente distinta (...) a mi pequeño yo como a cada otro yo, por pequeño que sea, porque quiere hacerlo eternamente feliz si el individuo es dócil para entrar en el cristianismo»³.

En el texto citado líneas arriba, Agustín escribe: «Tú le incitas a que le deleite alabarte, porque nos has hecho para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti». Presten atención. No interpreten este texto, muy famoso, con aquellos prejuicios interpretativos derivados de nuestra conciencia enferma de psicologismo. La afirmación del *cor inquietum* no tiene principalmente un significado psicológico, sino ontológico. Indica quién es el hombre; denota la subjetividad metafísica del hombre: un ser hecho por otro, que solo puede realizarse plenamente en Dios. Tomás dirá: «*capax Summi Boni*» (capaz de poseer el Sumo Bien)⁴.

También en *Confesiones*, Agustín expresará el mismo pensamiento de modo aún más sugestivo: «(Tú) nos muestras cuán grande hiciste a la criatura racional, para cuyo descanso feliz nada es bastante que sea menos que tú, por lo cual ni aun ella misma se basta» muestras suficientemente qué grande has hecho la creación racional a la que, para lograr un reposo dichoso, en modo alguno basta cualquier cosa que sea inferior a ti ni, por este procedimiento, tampoco se basta a sí misma»⁵.

EL EVANGELIO DE LA VIDA EN LA CULTURA MODERNA

S. E. Cardenal Carlo Caffarra
Arzobispo Emérito de Bolonia



El Evangelio de la Vida es la hermosa noticia de que Dios se preocupa por cada hombre. Y esta es la «dimensión objetiva», su contenido expresado, incluso desde las primeras profesiones de fe en la fórmula: «por nosotros» (*pro nobis*). Acogida por el hombre, creída mediante la fe como absolutamente verdadera, esta bella noticia produce en la conciencia del hombre no solo alabanzas a Dios llenas de gratitud, sino también un «profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre». Esta es la «dimensión subjetiva» del Evangelio de la Vida, su contenido propiamente antropológico.

El asombro es el principal —Aristóteles creía que era el único— impulso del conocimiento. El asombro que el hombre vive en sí mismo cada vez que recibe la buena noticia, lo lleva a cuestionarse respecto de sí mismo, a preguntarse: «¿Pero, al fin y al cabo, qué es el hombre para que Dios se preocupe de él hasta tal punto?». La pregunta sobre el hombre se encuentra, pues, siempre al centro de la reflexión cristiana, de la *fides quaerens intellectum*, ya que es intrínseca a la reflexión cristiana sobre el misterio de Dios y el misterio de la Encarnación.

Desde el inicio de *Confesiones*, Agustín expresa esta tensión bipolar. Por una parte se

[1] Cart. Enc. *Redemptor hominis* 10; EE 8, 28-29.

[2] cfr. *Confesiones*, Libro primero, 1,1. San Agustín, *Confesiones*, introducción, traducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 2010, 116.

[3] S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, Introducción; en *Opere*, Sansoni ed., Florencia 1972, 268

[4] cfr. *Summa Theologiae*, 1, q. 93, a. 2..

[5] San Agustín, *Confesiones*, Libro XIII 8, 9

Dios se preocupa del hombre porque lo llama, lo quiere como su compañero, un amigo con quien compartir su eterna bienaventuranza y su vida divina.

El descubrimiento del sentido, del propósito de ser humano implica el descubrimiento de las «condiciones estructurales» del hombre. Si el hombre debe alcanzar ese fin, tiene que hacerlo de un determinado modo, que sea adecuado y proporcionado a su finalidad. ¿Qué significa todo esto? Significa «ser persona»: solo la persona puede estar orientada a tal fin. Ella es, precisamente, sujeto capaz de conocer y de amar, incorruptible y eterno, es decir, espiritual.

Tomás, por tanto, concluirá: «persona significa lo que en toda la naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional» [1, q. 29, a. 3]. Es decir: no puede haber nada mayor que una persona. El gran doctor de la Iglesia escribe que «si Dios se hizo hombre fue para instruirnos sobre la dignidad de la naturaleza humana» [3, q. 1, a. 2].

En esta percepción de la incomparable perfección de la naturaleza se observan dos verdades involucradas.

La primera: la igualdad «en cuanto al ser» entre las personas humanas. No se puede ser más persona que otra. La dignidad ontológica de cada persona humana es idéntica.

La segunda: Siendo lo más perfecto que existe, ninguna persona humana está ordenada a un bien creado, como un medio hacia un fin o como una parte respecto al todo. Toda persona humana trasciende el entero universo creado, sea en su aspecto material o en su organización social.

En la historia de Occidente ocurrió un acontecimiento espiritual sobre el que nunca se reflexionará lo suficiente. Empiezo describiéndolo con un ejemplo. Imaginemos una zarza ardiente, de ella salen muchas chispas que se desprenden de las ramas, sin que logren apagarla a largo plazo.

Del Evangelio de la Vida, verdadera zarza ardiente encendida en la conciencia de Occidente, han emanado algunas chispas que, aunque teniendo su origen en ella, han cobrado vida propia.

La primera y más importante de las chispas fue el descubrimiento del hombre como persona, como sujeto de incomparable dignidad.

El descubrimiento de la persona, surgido del Evangelio de la Vida, generó después una

cultura política en la cual se reconocen también aquellos que, aunque no recibieron la fe en el Evangelio de la Vida, son guiados por el recto uso de la razón. En palabras más sencillas: el Evangelio de la Vida ha generado la democracia occidental.

Entiendo la democracia no en un sentido meramente procedimental, sino sustancial: la democracia es el reconocimiento de la preeminencia y superioridad de la persona sobre el Estado, de la afirmación política, de la dignidad de toda persona y de la consiguiente igualdad de cada una y su no-ordenabilidad a un todo considerado como superior.

No es posible seguir todo el recorrido de este proceso cultural. Me limito a señalar solamente un aspecto particular de primera importancia.

Uno de los aspectos más problemáticos de este proceso es la ardua determinación del «criterio discriminante» entre ser persona y no ser persona

Poco a poco fueron superados varios criterios: la pertenencia a una clase social (pensemos en la distinción esclavo-libre); la pertenencia a una raza, la «funcionalidad social» (reflejada en la actitud hacia los enfermos) y muchos otros. Este problema no ha terminado todavía. Pero una posición más personalista llega a la siguiente conclusión: «ser persona coincide con ser un individuo perteneciente a la especie humana». No se requiere nada más ni nada menos. Esta es ahora la verdadera batalla por la afirmación de la persona: existe un solo criterio para distinguir quién es persona y quién no es persona: la pertenencia biológica al género humano.

Existen muchos argumentos que demuestran esta afirmación. Me limito, por brevedad, a uno solo.

Si además del hecho biológico, el reconocimiento de la especie humana exigiría una cualidad ulterior, también los derechos consecuentes del estatuto de ser persona dependerían de dicha cualidad, estarían condicionados por ella. Ahora, ¿Quién decide cuál debe ser esta cualidad? Obviamente, con un procedimiento u otro, sería la comunidad humana ya constituida. De eso se derivaría que los derechos humanos fundamentales estarían condicionados por la generosa concesión de otros. Pero los derechos humanos no son conferidos o concedidos, sino reivindicados por todos con igual fuerza vinculante.

«Los derechos de las personas son por lo general derechos incondicionales solo cuando no dependen del cumplimiento de alguna condición cualitativa, cuya existencia es decidida por los miembros de la comunidad jurídica⁶».

Antes de proceder, quiero hacer una consideración en la que no me detendré mucho. El descarte del concepto de generación y, por tanto, de genealogía, presente donde se reconoce el carácter conyugal de la convivencia homosexual, puede, a la larga, terminar siendo devastador para la identificación de la persona mediante el criterio de la pertenencia biológica al *genus humanum*. Y, por ende, sobre el fundamento de los derechos incondicionales de cada persona.

Hemos realizado hasta ahora, sustancialmente, tres afirmaciones: El Evangelio ha generado en el hombre la conciencia de ser «alguien», y no simplemente «algo», de incomparable dignidad; este hecho espiritual ha producido la categoría metafísica, ética y jurídica de persona, base de nuestras democracias occidentales; y, esta categoría, verdadero *primum metaphysicum* - *primum ethicum* - *primum juridicum*, aunque surgida del Evangelio, se ha mostrado asumible por la recta razón.

Pero, ¿Qué ha ocurrido en Occidente? El siguiente evento cultural: ya que la categoría de persona es pensable sin la Revelación Divina, es decir, sin la fe; porque es *opus rationis et non fidei*, es posible construir un *humanum*, una sociedad humana fundada sobre la primacía de la persona, incluso prescindiendo o negando a Dios. Con el fin de custodiar la primacía de la persona es de todo irrelevante la existencia de Dios y la relación de la persona con Dios mismo.

Un designio tal está destinado al fracaso, por dos razones fundamentales, que son, además, los dos caminos que este fracaso ha recorrido y está recorriendo.

La primera: La persona está enraizada en la naturaleza. Es más, hemos dicho que el criterio de pertenencia a la comunidad de personas es un hecho biológico.

Sin embargo, si desaparece de la persona humana la idea de creación, la persona solo podrá reducirse a ser el resultado fortuito, casual, de fuerzas impersonales. No solo eso, sino, sobre todo, no podrá gozar de ninguna elevación o trascendencia respecto de la naturaleza, como ahora la investigación neurológica pretende demostrar.

La segunda: La persona toma conciencia de su dignidad en razón del referente con el que se relaciona. Si un vaquero pasase todo su tiempo con las vacas, se «sentiría persona» en relación a ellas. Es una medida bastante limitada. Si una persona tiene que ver con personas socialmente importantes (que la llaman a menudo, le piden consejo, etc...), se «sentiría persona» en una medida bastante superior.

De ahí que podamos decir: la medida de la conciencia de ser persona está dada por sus referentes. Si el referente es infinito, es decir, Dios, la dignidad tiene algo de infinita; si el referente es siempre y exclusivamente limitado, la persona no tendrá nunca conciencia de su verdad íntegra. Y, por tanto, estará expuesta siempre al juego de fuerzas impersonales y del poder. Confirmación: el siglo más irreligioso, el siglo XX, conoció las dos dictaduras más terribles, la nacional-socialista y la comunista.

La cultura occidental en la que vivimos se encuentra, pues, en esta condición: vive sobre afirmaciones de las que niega sus presupuestos.

¿Cómo se puede salir de esta situación? El Papa Francisco lo viene diciendo cada día: la Iglesia debe salir de las sacristías y evangelizar con el Evangelio de la Vida. Solo de este modo se aviva continuamente el fuego de la zarza de la que surge la chispa de la afirmación de la dignidad incomparable de toda persona.

De esta manera, los creyentes, evangelizando, ayudan también a aquellos que ven con su razón la dignidad de cada persona y, aunque no creen, no niegan la relevancia de la fe cristiana.

Pero, este discurso es un poco genérico. El testimonio del Evangelio de la Vida es particularmente claro, —yo diría: es puro testimonio— cuando afirma la dignidad incomparable de la persona humana que puede exhibir solo un título de reconocimiento: la pertenencia biológica al género humano. La persona humana ya concebida y todavía no nacida se encuentra en esta condición. Las minorías que rinden este testimonio, en público; que custodian dentro de la ciudad la certeza del primado de la persona, impiden que se erosionen los fundamentos de todo el edificio social que no quiere barbarizarse.

«Y, por su parte, el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre esta irrefrenable exigencia de dignidad⁷».

Podría resumir todo lo que he dicho con un profundo aforismo de Gómez Dávila: «aquello que no es persona en el fondo no es nada⁸».

[6] R. Spaemann, *Personae*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, 241.

[7] *Gaudium et spes*, 26; EV 1, 1482.

[8] Gómez Dávila. *In margine ad un testo implicito*, Adelphi Edizioni, Milán 2001, 88.

8

Dedico mi intervención a una reflexión sobre la centralidad del tema de la defensa de la vida humana desde la concepción por la Doctrina Social de la Iglesia y, en general, para continuar permitiendo que

existen otras motivaciones válidas para exigir respeto al derecho a la vida y, por el contrario, el que no lo respeta es porque niega la existencia de una naturaleza humana y la reduce a una serie de fenómenos gobernados por la necesidad. La vida, por el contrario, nos lleva de vuelta a la naturaleza orientada finalmente, como un lenguaje, como un código³. Nuestra cultura ha perdido la idea de finalidad⁴. Comenzó a perderla cuando Descartes interpretó el mundo como una máquina y Dios como aquel que le dio la «patada inicial» al mundo y nada más. O quizá antes. Hoy vivimos en una cultura post natural, como demuestra ampliamente la perversa ideología de género⁵, reconocida como una cultura post finalística. El principio de causalidad, que en la filosofía clásica estaba conectado con el de finalidad, le ha sido separado. La realidad no expresa ya un diseño sino solo una secuencia de causas materiales. Relanzar una cultura de la defensa de la vida significa también recuperar una cultura de la naturaleza y de los fines. El concepto de naturaleza lleva consigo la dimensión de lo indisponible. Si la naturaleza es «discurso» y «palabra», expresa un sentido que nos precede. No somos solo productores de palabras, sino también auditores de la palabra que proviene de las cosas, de la realidad, de la sinfonía del ser. Admitir la vida como don inestimable significa reconocer que en la naturaleza hay una palabra que viene a nuestro encuentro y que nos precede. Todo nuestro obrar debe tener en cuenta algo que viene antes: el recibir precede al hacer⁶. Hay algo de estable antes de todo devenir. Negar la naturaleza abre la puerta cultural a la manipulación de la vida, porque degrada la dimensión de acogida y gratitud. No se es acogedor ni agradecido respecto a lo producido por nosotros mismos, sino solo a aquello que viene a nuestro encuentro y se manifiesta como un don cargado de sentido. Si esta dimensión se debilita respecto de la vida naciente se debilitará también en las demás situaciones de la vida y la sociedad, perderá inexorablemente la dimensión de la respon-

EL PRINCIPIO DE LA DEFENSA DE LA VIDA HUMANA Y EL COMPROMISO PÚBLICO DE LA FE CATÓLICA

S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi

Congreso científico-médico

Pontificio Ateneo Regina Apostolorum



[1] He ilustrado las razones teológicas del papel público de la fe en el primer capítulo de mi libro *Il Cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Cantagalli, Siena 2012.

[2] Como ha dicho Benedicto XVI en México en el *Discurso de León* del 25 de marzo de 2012.

[3] De la naturaleza humana como «lengua» ha hablado, por ejemplo, Benedicto XVI en el *Discurso a un grupo de obispos de Estados Unidos en visita ad limina*, del 19 de enero de 2012.

[4] Ver Spaemann-Reinhard Löw, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milán 2013.

[5] Ver G. Crepaldi y S. Fontana, *Quarto Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo - La colonizzazione della natura umana*, Cantagalli, Siena 2012.

[6] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, edición duodécima con un estudio introductorio, Queriniana, Brescia 2003, pp. 41. He considerado interpretar en esta clave la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*: G. Crepaldi, *Introduzione a Benedetto XVI, Caritas in veritate*, Cantagalli, Siena 2009, pp. 7-42.

la religión católica tenga un papel público, como necesariamente debe de tener¹. Considero importante situar la reflexión sobre la defensa de la vida, también aquella conducida desde el punto de vista científico-médico como se hace en este congreso, dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, es decir, dentro de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Porque en esto consiste el papel público de la fe católica, que no solo habla a la interioridad de la persona, sino expresa la realeza de Cristo también sobre el orden temporal, y espera la recapitulación de todas las cosas en Él, Alfa y Omega. La realeza de Cristo tiene un significado espiritual², ciertamente, pero también uno cósmico y social. Sin esta dimensión pública, la fe católica se convierte en una gnosis individual, un culto no del Dios Verdadero y Único, sino de los falsos dioses, una secta que persigue objetivos de seguridad psicológica respecto al miedo de haber sido «arrojados» a la existencia.

En primer lugar, la cuestión de la defensa de la vida lleva en sí el mensaje de la naturaleza. Nos dice que existe una naturaleza y, en particular, una naturaleza humana. No

sabilidad recíproca, como afirma *Caritas in veritate* en el punto 28⁷.

Si la naturaleza es un discurso que nos interpela, no es, sin embargo, el fundamento último. La naturaleza no se expresa, nunca, solo a sí misma; la vida naciente tampoco. Es un discurso que remite a un Autor. Incluso en la persona humana ningún nivel se expresa solo a sí mismo y nada hay en el hombre de exclusivamente material. Ningún nivel de la realidad es plenamente comprensible permaneciendo en su propio nivel. Cuando pretendemos considerar alguna cosa solo en su propio nivel, acabamos por no comprenderla ni siquiera en él. El Cardenal Caffarra, esta mañana, concluyó su conferencia con una cita de Gómez Dávila⁸, autor que yo retomo también, y con agrado: «Cuando las cosas no parecen ser nada más que lo que parecen, pronto parecerán ser incluso menos». La naturaleza revela al Creador, se presenta no solo como un discurso sino también como «discurso pronunciado», como Palabra. Cuando se ha intentado desvincular la naturaleza del Creador se ha terminado por perder también la naturaleza. Cuando se pretende desvincular el derecho natural del derecho divino se termina por perder también el derecho natural. Cuando se desvincula la dimensión física de la persona, de su dimensión espiritual y trascendente se acaba por no tutelar ya ni siquiera su dimensión física. Si se piensa que la naturaleza se expresa solo a sí misma, la naturaleza, ya no nos dice nada. Hoy la vida naciente amenaza con «no» decirnos nada, es decir, de no ser comprendida como vida naciente, sino simplemente como un simple proceso biológico ante el cual nos comportamos más como productores que como auditores. Pero no es la cultura la que ya no nos dice nada, es nuestra cultura actual la que ha perdido el código para comprenderla. Y este código no es solamente un alfabeto humano.

Entonces, el tema de la defensa de la vida humana remite a la naturaleza, remite a cuanto nos precede, y remite al Creador. La defensa de la vida es la defensa de la vida, pero también es una operación cultural alternativa a la

cultura actual: volver a hablar de un orden y no solo de autodeterminación. Hay un orden que nos precede, querido por un Ordenador. La Creación es un orden y no un montón de cosas arrojadas al azar. Este orden es «ordenado y ordenativo», es decir, expresa un deber ser y un deber hacer. En otras palabras es un orden moral. Si es orden y es ontológico no puede traducirse sino en un orden moral⁹. Eliminado el bien ontológico no hay lugar para el bien moral. Al orden moral radicado en el orden ontológico pertenece también la sociedad, la convivencia humana. Es por eso que el tema de la defensa de la vida es central para la construcción de una convivencia humana apropiada a la dignidad natural y sobrenatural de la persona. Por ello, —me atrevo a decir— que en los repertorios de los llamados «principios no negociables», que en varias ocasiones el Sumo Magisterio de la Iglesia ha formulado, el principio del respeto de la vida figura siempre en el primer lugar y nunca falta.

Solo si hay una naturaleza y, si esta naturaleza es en sí: un discurso, es posible el uso de la razón. Hablo aquí no de aquella razón mesurante de los fenómenos, sino de la razón que descubre horizontes de sentido. Solo si el orden social se funda sobre una naturaleza semejante es posible el uso de la razón pública. De lo contrario, solo se quedará la razón procedimental¹⁰. De ahí se comprende por qué la defensa de la vida tiene una importancia fundamental para reconstruir la posibilidad misma de un uso público de la razón. En efecto, lo vemos, la negación del deber público de proteger la vida nace de una deserción de la razón a ser razón pública, reduciéndose a razón privada. La verdad une, las opiniones dividen. Es muy significativo que incluso filósofos como Habermas han reconocido recientemente la fundamental importancia del concepto de naturaleza¹¹, todavía no en sentido pleno, pero capaz de reconocer los límites de una razón meramente procedimental, con la que el diálogo público estaría contaminado de antemano.

El uso público de la razón es de importancia fundamental para el papel público de

[7] «Si se pierde la sensibilidad personal y social para acoger una nueva vida, también se marchitan otras formas de acogida provechosas para la vida social» (Benedicto XVI, Cart. Enc. *Caritas in veritate* n. 28).

[8] N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milán 1996.

[9] Lo explica bastante bien J. Pieper en *La realtà e il bene*, Morcelliana, Brescia 2011.

[10] G. Crepaldi, Ragione pubblica e verità del Cristianesimo negli insegnamenti di Benedetto XVI, en G. Crepaldi, *Dio o gli dèi. Dottrina sociale della Chiesa, percorsi*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 81-94.

[11] M. Borghesi, I presupposti naturali del poter-essere-se-stessi. La polarità natura-libertà di Jürgen Habermas, en F. Russo (ed.), *Natura cultura libertà*, Armando, Roma 2010.

la fe católica. Esta, de hecho, no transfiere inmediatamente el derecho revelado al derecho civil, sino que se apoya en el derecho natural, por tanto en el concepto de naturaleza y de razón pública¹². Esta última tiene la tarea de reconocer el orden social como un discurso finalístico sobre la convivencia humana. La fe no sustituye a la razón, pero tampoco la abandona a sí misma. Si no hay orden natural no hay razón pública, si no hay razón pública no hay diálogo público entre razón y fe. Si no hay diálogo público entre razón y fe no existe una dimensión pública de la fe católica. Si no existe una dimensión pública de la fe católica no existe la fe católica. Lo constatamos: cuando la razón se privatiza también la fe se privatiza. Si el creyente, cuando entra en el ámbito público, debe renunciar a las razones de su propia fe, al final piensa que su fe no tiene razones, pero sin razones no solo decae el aspecto público de la fe, sino también el aspecto personal e íntimo. Esto porque el tema de la defensa de la vida humana desde la concepción es fundamental para mantener y desarrollar el diálogo entre razón y fe. Y,

como se sabe, precisamente en esto consiste la Doctrina Social de la Iglesia.

De estas simples y sintéticas observaciones emerge la importancia no solo de la Marcha de mañana, sino también de este congreso. Toda la importancia del multiforme esfuerzo de los que me escuchan y de las asociaciones que tienen tras de sí la defensa de la vida humana naciente; quedan claras también, por contraste, las graves consecuencias que un debilitamiento de este compromiso lleva consigo y no solo respecto a este tema específico, la defensa de la vida, sino respecto a la vida de la fe. La fe en la vida es benéfica también para la vida de la fe. Para obtener este resultado es necesario colocar el tema de la defensa de la vida dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, como de hecho lo hizo el Magisterio, empezando con *Evangelium vitae*. En este caso, no se encerraría el tema de la vida dentro de un espacio cerrado. En realidad, obrando así se le coloca donde la Iglesia se relaciona con el mundo y donde la razón pública y la fe pública dialogan entre sí dentro de la unidad de la Verdad.

[12] Benedicto XVI, *Discurso en el Reichstag de Berlín*, 22 de septiembre de 2011.

ABORTO Y SALUD DE LA MUJER: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Renzo Puccetti

Pontificio Ateneo Regina Apostolorum



Introducción

Si el abortismo libertario, para utilizar una categorización acuñada hace muchos años por Luigi Lombardi Vallauri, constituye el centro de la falange abortista, se debe tomar conciencia que las alas de este despliegue están formadas por el abortismo humanitario; por un lado está la situación singular, es decir, el caso particular de la mujer violada, de la muchacha jovencísima, de la familia en condiciones de extrema pobreza con muchos hijos que mantener. En la lógica de la avanzada abortista esta parte juega un rol muy persuasivo actuando sobre el lado emocional. Por otro lado, está el abortismo humanitario social. Este último formula el siguiente esquema argumentativo:

- 1) El aborto es practicado por las mujeres al margen del contexto legal, es decir, la ilegalidad no frena a las mujeres para abortar.
- 2) El aborto practicado ilegalmente es, por definición, inseguro; pone en riesgo la salud de las mujeres¹.
- 3) Por lo tanto, la legalización del aborto no hace otra cosa que prevenir un mal sin generar otro, la legalización sería pues, no tanto un «mal menor» sino, directamente un «bien posible»².

Una posición así, se presta con bastante claridad a aliviar la posible inquietud interior sustentando las leyes abortistas con la mejor medicina: la convicción de hacer el bien.

El objetivo de esta reflexión no será criticar tal aproximación proporcionalista en sus instancias teóricas fundamentales; las doctrinas teleológicas han sufrido en el curso de los años críticas tan formidables que es verdaderamente sorprendente cómo un filósofo que quiera permanecer como amigo de la sabiduría pueda hacerlas propias. No, aquello que haré será aceptar el reto que la argumentación expuesta lanza al mundo pro-vida y que ha delegado en las instituciones políticas nacionales y supranacionales a través de la estructuración del concepto de «salud reproductiva».

En sustancia se trata de verificar concretamente los presupuestos de la teoría examinándolos de forma individual.

1. ¿El aborto es practicado por las mujeres prescindiendo del contexto legal?

Esta afirmación es aseverada enérgicamente por los centros de estudios capaces de incidir en las políticas reproductivas. En una publicación del *Guttmacher Institute*, compartida por la Organización Mundial de la Salud, se lee: «Leyes altamente restrictivas del aborto no se asocian a tasas más bajas de aborto. Por ejemplo, la tasa de abortos es de 29 por cada 1000 mujeres en edad reproductiva en África y 32 en América Latina, regiones donde el aborto es ilegal en muchas circunstancias en la mayoría de los países. La tasa es de 1 por 1000 en Europa Occidental, donde, en general, el aborto está permitido sobre la base de amplias motivaciones»³. Hay que subrayar

[1] Las características del aborto inseguro son las siguientes: ausencia de personal calificado profesionalmente para efectuarlo y ambiente no idóneo para el procedimiento. La ilegalidad, restringiendo la disponibilidad de ambos factores, constituye un determinante del aborto no seguro.

[2] «Una mujer que aborta podría estar tomando una decisión pro-vida, ya que la vida es una rica mezcla de males y bienes; podría estar haciendo el mal menor y el mayor bien posible en esas circunstancias». Daniel C. Maguire (antiguo miembro del directorio de Catholics' for a Free Choice). «Diversity on AIDS: Legitimate and Welcome». *Conscience*, January/February 1988; 3-4.

[3] Guttmacher Institute. Facts on induced abortion worldwide. http://www.who.int/reproductivehealth/publications/unsafe_abortion/induced_abortion_2012.pdf [consultado el 13-06-2013].

de manera preliminar que utilizar la tasa de abortos para sostener la indiferencia del contexto legal es metodológicamente incorrecto. La tasa de abortos está directamente relacionada con la tasa de fecundidad, que a su vez está influida por numerosos factores económicos, entre ellos la educación y los ingresos. Comparar África con Sudamérica y Europa, como se hace en esta publicación, pero también en estudios en revistas de alto perfil científico; es como comparar peras con manzanas. Como hemos demostrado en el contexto del Perú adoptando los mismos datos proporcionados por los autores, tanto el empleo de la relación de abortos (número de abortos por cada 1000 nacidos vivos) así como de la tasa de abortos como indicadores de abortividad: muestran que la prohibición se asocia a niveles inferiores de abortividad⁴. La tesis de la insensibilidad de la abortividad respecto de la ley afirma que no hay diferencia entre el número de abortos antes y después de la legalización. Para indicar una diferencia se deben conocer los dos términos de la operación, en este caso la abortividad antes y después de la legislación⁵. El aborto es fácilmente detectado cuando es legal y hay disponible un sistema eficiente y preciso de encuesta epidemiológica. ¿Pero cómo determinar el número de abortos cuando el aborto es ilegal? Para resolver tal problema se han propuesto varios sistemas (tabla 1)⁶.

Tabla 1

1	Sondeo a los proveedores de aborto
2	Estadística de complicaciones
3	Estadística de la mortalidad
4	Autodeclaración de la historia abortiva previa
5	Autodeclaración de la historia abortiva futura
6	Método residual
7	Informes de «terceros»
8	Estimaciones de expertos

[4] Puccetti R. Incidence of induced abortions in Peru. *Canadian Medical Association Journal*. 2009; 180(11): 1133.

[5] La tasa de abortos es el número de abortos entre el número de mujeres en edad reproductiva. En la mayoría de los casos se informa como el número de abortos por cada 1000 mujeres de 15 a 49 años (para los Estados Unidos entre 15 y 44 años).

[6] Rossier C. Estimating abortion rates: a review. *Studies in Family Planning*. 2003; 34(2): 87-102.

[7] Figà Talamanca I. Estimating the incidence of induced abortion in Italy. *Genus*, 1976; 32(1-2):91-107; B. Colombo. *Medicina & Morale*, 1976.

[8] Grandolfo ME, Spinelli A. Interruzione volontaria di gravidanza in Italia: epidemiologia. GC Di Renzo. *Ginecologia e Ostetricia*. Roma, Verducci editore 2006 vol. 1. 1011-1016.

[9] INED. Rapport. de l'Institut national d'études démographiques à Monsieur le Ministre des Affaires sociales. Sur la Régulation des Naissances en France. 1966; 4: 645-90; Thierry Lefevre. L'avortement avant la loi Veil. <http://www.trdd.org/INEDCPF.HTM>.

[10] Francome C. Estimating the number of illegal abortions. *J Biosoc Sci*. 1977 Oct;9(4):467-79; Goodhart CB. Estimation of illegal abortions. *J Biosoc Sci*. 1969 Jul;1(3):235-45.

Cada uno de estos métodos tiene su propia metodología, un ámbito de aplicación preferencial y problemas específicos. Lejos de querer examinarlos individualmente, lo que aquí es relevante; es una característica común de estos métodos: el elevado margen de incertidumbre y la fuerte dependencia de decisiones discrecionales por parte del investigador. A modo de ejemplo, se puede considerar el método de las complicaciones. Se trata de un procedimiento de observación que de un determinado número de complicaciones por aborto inducido pretende encontrar el número de abortos clandestinos. Para hacerlo se necesitan una serie de pasos, cada uno de los cuales proporciona un nivel extremo de incertidumbre que en el modelo matemático se concreta en un coeficiente cuya veracidad no se ha probado ni es demostrable. Estos coeficientes puestos en serie multiplican en modo exponencial la aleatoriedad del resultado final. En concreto, en el primer nivel de incertidumbre está la atribución de las complicaciones: ¿se deben a un aborto inducido o de un aborto espontáneo o de alguna otra condición? El segundo nivel de incertidumbre es el siguiente: ¿cuál es el porcentaje de mujeres en hospital que pueden ser abordadas? Tercer nivel de incertidumbre: ¿qué porcentaje de abortos clandestinos provocan una complicación de características tales que requiere hospitalización? Inevitablemente estos coeficientes de multiplicación en serie están en el origen de variaciones enormes en la estimación del aborto clandestino. Para el caso de Italia, un conjunto de publicaciones hechas en los años 70, presentaban estimaciones de aborto clandestino que oscilaban de 100 000 a más de 3.500 000⁷. Recientemente, otros autores propusieron la cifra de 350 000 abortos clandestinos antes de la puesta en marcha de la ley 194/1978⁸. Si hacemos una comparación con naciones demográficamente similares a Italia en número de abortos antes de la legalización; encontramos un estimado de 55 000 - 255 000 para Francia⁹ y 15 000 - 100 000 para Inglaterra¹⁰, cifras llama-

tivas de la inverosimilitud de los rangos alto y medio en la estimación de abortos clandestinos en Italia. La literatura, sin embargo, proporciona datos más sólidos: se trata de un análisis temporal de la natalidad antes y después de las leyes abortistas. En los diversos contextos en que se ha examinado, los autores han concluido que la legalización del aborto ha llevado a una reducción de la natalidad como consecuencia de un aumento en la abortividad (tabla 2).

Tabla 2

Autores	Año	Ámbito de Investigación	Resultados principales
Potts M, et al.	1977	Estado de Nueva York	11,6% de reducción de nacimientos.
Potts M. et al.	1977	EEUU. Variación entre nacidos antes y después de la legalización en estados con leyes liberales versus estados con leyes restrictivas.	-7,8% vs -4,9% (hijos legítimos) -12,4% vs -1,9% (hijos ilegítimos)
Quick JD.	1978	Oregon: Análisis de los registros demográficos 1965-1975	La reducción de la natalidad en el primer año es del 10%, debido a la legalización.
Pop-Eleches C.	2005	Rumania: comparación de natalidad con Bulgaria, Hungría y Rusia	+91,6% en la tasa de natalidad después de la prohibición del aborto en Rumania. +25% en la tasa de fecundidad en Rumania respecto a los 3 países de la comparación solo durante los 20 años de prohibición.
Cazzola A.	1995	Análisis de la natalidad en Italia antes y después de la legalización del aborto.	-20.000 nacimientos directamente atribuibles a la legalización del aborto

Que la legalización del aborto implique un aumento del recurso al aborto también es consistente con una cantidad de estudios que, bajo diversos aspectos, indican una correlación directa entre amplio acceso al aborto (la disponibilidad de estructuras para abortar: cercanas y la cobertura del seguro, por ejemplo) y mayor abortividad¹¹. Michael J. New ha conducido un extenso análisis de los efectos determinantes de las políticas implementadas a nivel estatal por gobernadores y asambleas republicanas, para restringir el acceso al aborto a través de la obligación de informar a los padres por parte de los menores, la obligación del consentimiento informado y las restricciones de subsidios económicos para abortar. En general, estas iniciativas han dado lugar a una reducción de la tasa de abortividad de 2,6 - 2,7 puntos porcentuales, una cifra que en Estados Unidos corresponde a cerca de 170 000 abortos menos y que para Italia correspondería a 20 000 abortos evitados¹². Sobre este aspecto es evidente que la legalización se asocia a la difusión de servicios abortivos y, frecuentemente, a una cobertura económica del aborto por parte del Estado que constituyen una objetiva ampliación al acceso del aborto mismo. La respuesta que se tiende a dar a estos hechos demostrados es una representación ideológica de la mujer que aborta como un sujeto perfectamente determinado en la elección de abortar, no influenciado por las presiones derivadas de la facilidad del procedimiento. Que este retrato no tenga en cuenta la complejidad de la realidad no es solo sugerido por las mujeres que, a posteriori, se arrepienten de haber abortado, sino que es atestiguado por el porcentaje significativo de mujeres que demuestran ambivalencia ante la decisión de abortar incluso en el mismo día del procedimiento¹³.

2. ¿El aborto legal es seguro?

Las fuentes abortistas tienen a bien subrayar el bajo riesgo del aborto legal realizado en un ambiente adecuado y con personal idóneo y el incremento de mortalidad con el aumento de la edad gestacional, la mayor peligrosidad del aborto clandestino e incluso del parto (Fig. 1)¹⁴. En la traducción del mismo gráfico expuesto por la Organización Mundial de la Salud y repro-

[11] Henshaw S.K., Finer L.B. (2003): The Accessibility of Abortion Services in the United States. Perspectives on Sexual and Reproductive Health. 2001; 35 (1): 16-24; Gober P. The role of access in explaining state abortion rates. Soc Sci Med. 1997; 44(7): 1003-16.

[12] New MJ. Analyzing the Effect of Anti-Abortion U.S. State Legislation in the Post-Casey Era. State Politics & Policy Quarterly 2011; 11(1): 28-47.

[13] Husfeldt C., Hansen SK., Lyngberg A., Noddebo M., Petterson B. Ambivalence among women applying for abortion. Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica, 1995; 74: 813-17.

[14] Bartlett LA., et al. Legal Induced Abortion-Related Deaths, Mortality Rates, and Relative Risks, by Selected Characteristics-United States, 1988-1997. Obstetrics & Gynecology. 2004; 103(4): 729-37; Raymond EG, Grimes DA. The comparative safety of legal induced abortion and childbirth in the United States. Obstet Gynecol. 2012 Feb;119(2 Pt 1):215-9; WHO. Abortion: a tabulation of available data on the frequency and mortality of unsafe abortion, Second Edition, Geneva (1994).

ducido en la figura 2, se muestra como cuanto mayor es el acceso al aborto, tanto menor es la mortalidad de las mujeres atribuida al aborto mismo.

Esta descripción es, sin embargo, parcial. Precisamente, al tomar en cuenta solo la mortalidad específica por el aborto a corto plazo omite efectuar una evaluación global de los riesgos vinculados al aborto.

2.1 Mortalidad materna

La mortalidad de las mujeres que se someten al aborto voluntario puede ser, en efecto, evaluada a una distancia variable desde el fin del embarazo. Los indicadores de mortalidad con menor seguimiento desde el fin del embarazo constituyen la mortalidad materna, definida por la Organización Mundial de la Salud como «la tasa de mortalidad entre mujeres durante el embarazo o dentro de los 42 días desde el término del mismo, independientemente de la duración y localización del embarazo, por cualquier causa relacionada o agravada por el embarazo o por su gestación, pero no por causas eventuales o accidentes». A este propósito, tanto los estudios longitudinales como los transversales desmienten la presunta correlación entre legalización del aborto y reducción de la mortalidad materna. Ya una revisión de la mortalidad materna a nivel mundial mostraba como el cambio de la ley del aborto no se asociaba a la esperable variación en la mortalidad materna. Así, por ejemplo, la restricción legal del aborto en El Salvador, Nicaragua y Polonia no se asociaba a un crecimiento de la mortalidad materna¹⁵. Más específicamente, el grupo de trabajo chileno del profesor Koch demostró cómo la restricción legal del aborto implementada en Chile en 1989 viene asociada a una reducción global del 58% de la mortalidad materna y del 98% de la mortalidad ligada al aborto (Fig. 3)¹⁶. El mismo grupo de trabajo produjo datos análogos para México, tomando en consideración los datos producidos después de la legalización del aborto en el Distrito Federal de México¹⁷.

2.2 Mortalidad con seguimiento a mediano y largo plazo

Hasta ahora hemos examinado los datos inherentes a la mortalidad materna que, por definición, están comprendidos dentro de los 42 días desde el final del embarazo. Pero queda por investigar una cuestión ulterior ¿qué sucede con las mujeres que abortan en el transcurso de los años? ¿Qué pasa con su salud, cuyo indicador más importante es, obviamente, la supervivencia? Hoy podemos responder a estas preguntas.

En 2004, fueron publicados los resultados del estudio STAKES¹⁸. Se trata del análisis conducido sobre todas las mujeres (no una muestra) que, en el periodo comprendido entre 1987 y 2000 en Finlandia, han muerto después de un año de un embarazo interrumpido, espontáneamente o por un aborto voluntario.

Los datos, resumidos en la figura 4, indican cómo las mujeres que abortan tienen una mortalidad global más alta que cualquier otra categoría examinada, en particular, de las mujeres que llevan a conclusión su embarazo, que alcanza significación estadística tanto respecto de la muerte por causas naturales como por causas violentas. Estos datos no indican una relación de causa-efecto entre aborto y mortalidad, pero son bastante sugerentes del hecho de que a un año de distancia del evento, abortar no garantiza ninguna protección para la vida de la mujer. Refleja, entre otras cosas, la mayor incidencia de muerte por causas violentas detectada por los autores con los estudios de matriz psiquiátrica que evidencian el mayor riesgo de uso de sustancias estupefacientes, de alcohol y de tasas de suicidio en las mujeres que abortan.

Un estudio posterior se llevó a cabo comparando los registros médicos daneses entre las mujeres vivas a partir de 1980 y nacidas entre 1962 y 1991¹⁹. Se identificaron 463 473 mujeres que en el periodo de 1980 a 2004 han tenido su primer embarazo; de estas, 2 238 han muerto en un arco temporal comprendido dentro de los 10 años del embarazo. A partir de 6 meses después del aborto y hasta 10 años de distancia de él, la mortalidad de estas mujeres se ha mantenido siempre estadísticamente más alta respecto de la mortalidad de las mujeres que no han abortado (Fig. 5).

[15] Hogan MC., Foreman KJ., Naghavi M., et al. Maternal mortality for 181 countries, 1980–2008: a systematic analysis of progress towards Millennium Development Goal 5. *Lancet* 2010; 375: 1609–1623.

[16] Koch E. Impact of Reproductive Laws on Maternal Mortality: The Chilean Natural Experiment. *The Linacre Quarterly*. 2013; 80(2): 151–160.

[17] Koch E., Aracena P., Gatica S., Bravo M., Huerta-Zepeda A., Calhoun BC. Fundamental discrepancies in abortion estimates and abortion-related mortality: A reevaluation of recent studies in Mexico with special reference to the International Classification of Diseases. *Int J Womens Health*. 2012; 4: 613–23.

[18] Gissler M., Berg C., Bouvier-Colle MH., Buekens P. Pregnancy-associated mortality after birth, spontaneous abortion, or induced abortion in Finland, 1987–2000. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*. 2004; 190: 422–7.

[19] Reardon DC., Coleman PK. Short and long term mortality rates associated with first pregnancy outcome: population register based study for Denmark 1980–2004. *Med Sci Monit*. 2012

Muy recientemente se consignaron datos de la mortalidad a 25 años, que indican una vez más, cómo las mujeres que abortan constituyen una clase de sujetos con mayor mortalidad que las mujeres que dan a luz (Fig. 6)²⁰.

Conclusiones

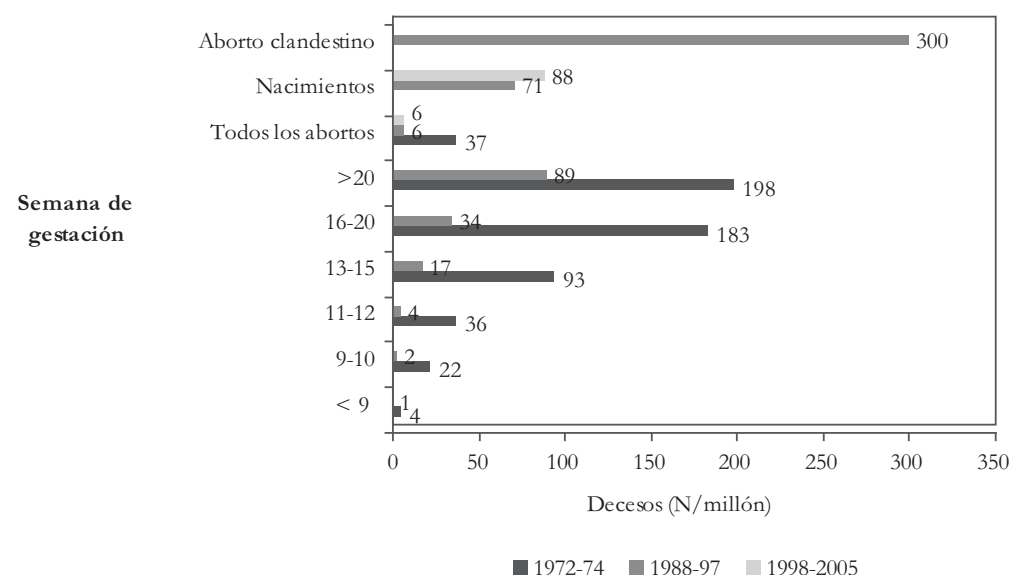
De todo lo expuesto sobre la base de una correcta lectura de la literatura médica, podemos afirmar que el presupuesto teórico invocado al inicio es falso en sus premisas y, por tanto, falso en sus conclusiones.

No es cierto que las mujeres aborten indistintamente, prescindiendo del contexto legal. Las mujeres abortan en mayor medida si el aborto es legal en un porcentaje que los autores *pro-choice* estiman entre el 10 y el 30%. Asumiendo la cifra más baja, se reduce solo el 10% del aborto si es ilegal, y, considerando también solo el parámetro más favorable a la tesis abortista, la reducida mortalidad del aborto legal respecto del aborto clandestino, el análisis proporcionalista de los datos nos lleva a concluir que la legalización del aborto, por cada mujer que no muere por aborto clandestino, causa la muerte de 79 niños que mueren antes de nacer. En términos de años de vida perdidos por cada año adquirido por la mujer se pierden 108.6 años de vida para los niños abortados. La legalización del aborto no constituye, por tanto, un mal menor bajo el aspecto de la protección de la vida humana, sino más bien una acción que tiene como efecto prevalente la pérdida de una cuota significativa de vidas humanas.

Estas consideraciones no tienen en cuenta, sin embargo, el análisis extenso del impacto del aborto en la vida de las mujeres. No es cierto que el aborto legal proteja la salud de las mujeres. En cuanto a lo que respecta a la salud mental, nos remitimos a la intervención de la doctora Del Poggetto, que muestra los peores niveles de salud mental en las mujeres que abortan. Aquí se han examinado los aspectos relativos a la salud física, tomando en consideración el parámetro epidemiológico más importante: la mortalidad por todas las causas. En base a las evidencias científicas, las mujeres que abortan tienen niveles de mortalidad superiores a las mujeres que dan a luz. Parangonar, por tanto, el aborto «seguro» con un acto que protege la vida de la mujer es una insensatez científica así como lógica. Si, por tanto, el aborto no protege ni la vida ni la salud de las mujeres, no puede constituirse, a la luz de la definición ofrecida por la Unión Europea de Especialistas Médicos, un acto médico.²¹ En este panorama se debe profundizar en las implicaciones deontológicas y jurídicas de una objeción de conciencia fundada no solo sobre razones morales, sino también por razones de conveniencia científica del acto abortivo en sí mismo con el fin de proteger la salud de las mujeres.

Figura 1

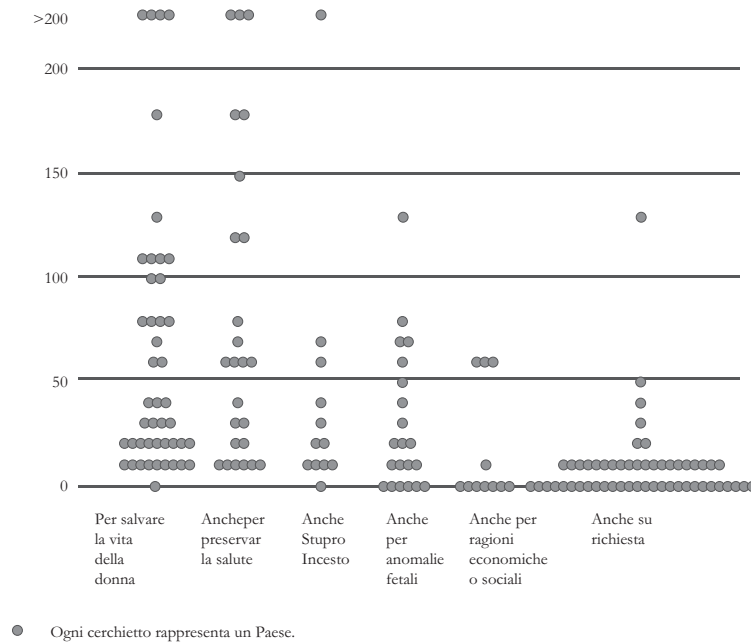
Tasa de mortalidad por aborto legal y por parto en el contexto occidental.



[20] Coleman PK., Reardon DC., Calhoun BC. Reproductive history patterns and long-term mortality rates: a Danish, population-based record linkage study. *Eur J Public Health*. 2012 Sep 5.

[21] La definición de acto médico brindada por la Unión Europea de Especialistas Médicos (U. E. M. S.) es la siguiente: «El acto médico comprende toda la acción profesional, i. e.: todos los pasos científicos, de enseñanza, aprendizaje, formación, clínicos y médico-técnicos, realizados para promover la salud, prevenir las enfermedades, brindar asistencia diagnóstica y terapéutica a pacientes, individuos, grupos o comunidades, cuya responsabilidad y ejecución debe corresponder siempre a un médico habilitado o estar bajo su directa supervisión o prescripción» https://www.sog-ssso.ch/fileadmin/SOG-Dokumente/Aktuelles/European_Definition_of_the_Medical_Act_2005.pdf [consultado el 14-6-2013]. Sep;18(9):PH71-6.

Figura 2
Muertes atribuibles al aborto «inseguro» por 100 000 nacidos vivos sobre la base de las normativas legales para acceder al aborto.



Reproduced from: The World Health Report 2008 - primary health care now more than ever. Geneva. World Health Organization, 2008

Figura 3
Mortalidad materna (A) y Mortalidad por aborto (B) en Chile antes y después de la restricción legal del aborto en 1989.

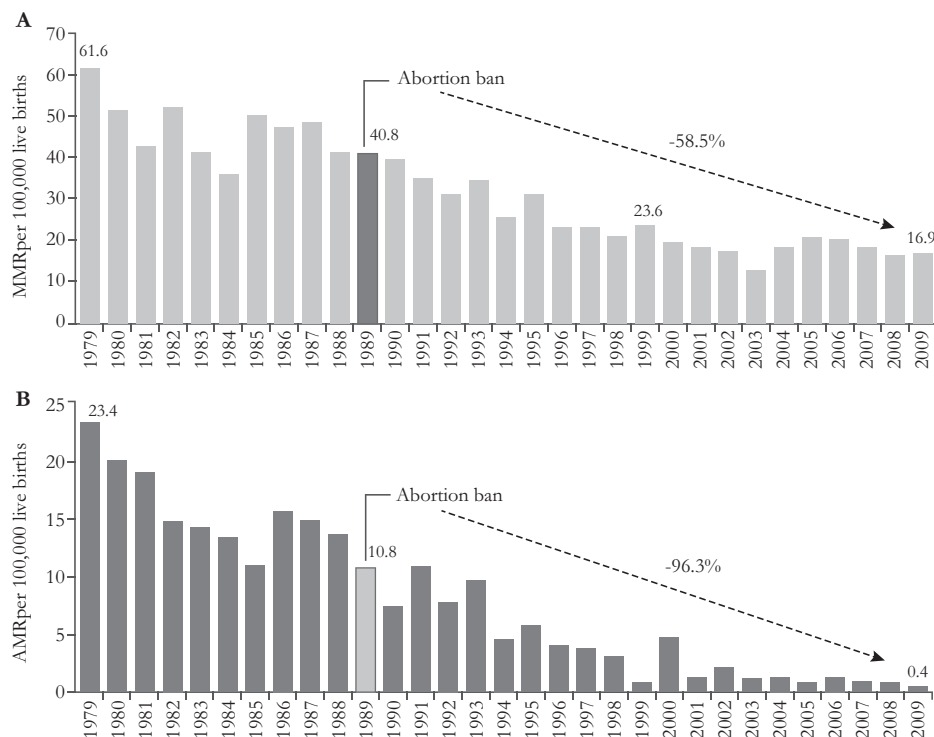


Figura 4
Mortalidad (Un número por cada 100 000 embarazos vs. persona/año) en Finlandia. Período 1987-2000.

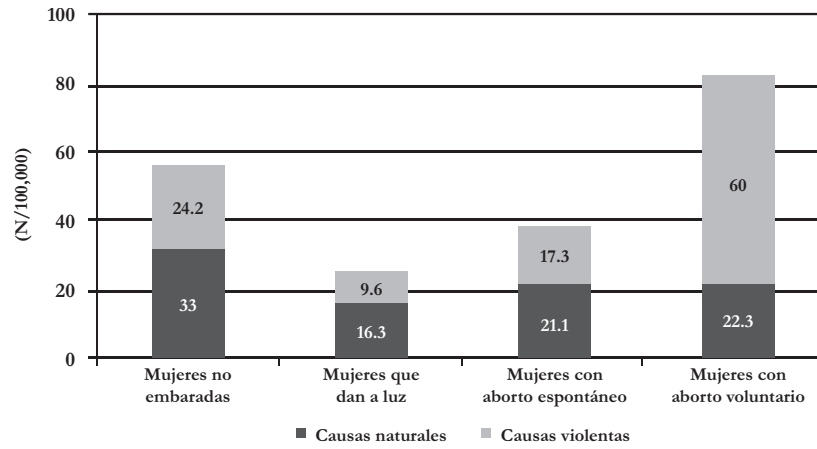


Figura 5
Desarrollo de la mortalidad (N/100 000) en mujeres que abortan vs. mujeres que dan a luz en una distancia de 6 meses a 10 años del evento.

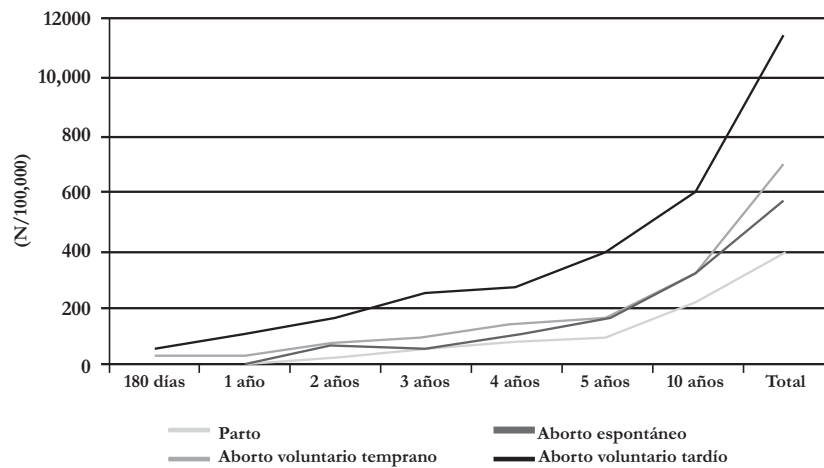
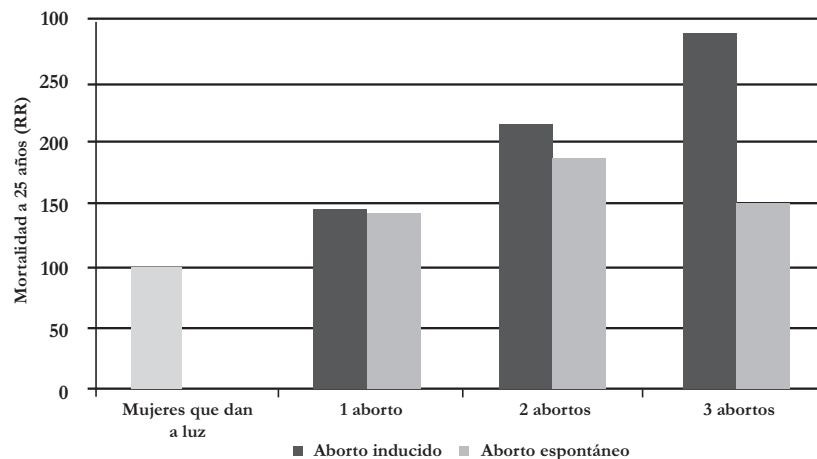


Figura 6
Riesgo relativo de muerte a 25 años del evento abortivo respecto a las mujeres que dan a luz, en base al número de abortos (espontáneos e inducidos).



EL SÍNDROME POST-ABORTO: *STATUS QUAECTIONIS*

Maria Cristina Del Poggetto
Sociedad Médico-Científica Promed Galileo



[1] Rue VM, Speckhard A. Post-abortion trauma: Incidence and diagnostic considerations. *Medicine & Mind*. 1992; 6: 57-74.

[2] Gordon AV. Recent research on Psychological effects of legal abortion. Review of the literature, 1935-1964. *New Zealand Psychologist*. 1976; 5(1): 37-47.

[3] Walter GS. Psychological and emotional consequences of elective abortion. A review. *Obstet. Gynecol.* 1970; 36(3): 482-91.
Ford CV, Castelnuovo-Tedesco P, Long KB. Abortion. Is it a therapeutic procedure in psychiatry? *JAMA*. 1971; 218(8): 1173-8.
Osofsky JD, Osofsky HJ. The psychological reaction of patients to legalized abortion. *Am J Orthopsychiatry*. 1972; 42(1): 48-60.

[4] Zolese G, Blacker CV. The psychological complications of therapeutic abortion. *Br J Psychiatry*. 1992 Jun;160:742-9.

[5] American Psychological Association (APA) Task Force on Mental Health and Abortion (TFMHA). Online <http://www.apa.org/pi/women/programs/abortion/mental-health.pdf> (acceso del 10-5-2013); Se brinda una síntesis en: Major B, Appelbaum M, Beckman L, Dutton MA, Russo NF, West C. Abortion and mental health: Evaluating the evidence. *Am Psychol*. 2009; 64(9): 863-90.

[6] Academy of Medical Royal Colleges, National Collaborating Centre for Mental Health. Induced abortion and mental health, a systematic review of the mental health outcomes of induced abortion, including their prevalence and associated factors. 2001. Online http://aomrc.org.uk/publications/reports-a-guidance/doc_download/9432-induced-abortion-and-mental-health.html (consultado el 10-5-2013).

[7] Charles VE, Polis CB, Sridhara SK, Blum RW. Abortion and long-term mental health outcomes: a systematic review of the evidence. *Contraception*. 2008; 78(6): 436-50.

[8] Robinson GE, Stotland NL, Russo NF, Lang JA, Occhiogrosso M. Is there an "abortion trauma syndrome"? Critiquing the evidence. *Harv. Rev. Psychiatry*. 2009; 17(4): 268-90.

[9] Fergusson DM, Horwood LJ, Boden JM. Reactions to abortion and subsequent mental health. *Br J Psychiatry*. 2009; 195(5): 420-6.

[10] Mota NP, Burnett M, Sareen J. Associations between abortion, mental disorders, and suicidal behaviour in a nationally representative sample. *Can J Psychiatry*. 2010; 55(4): 239-47.

¿Qué cosa entendemos por síndrome post-aborto? En términos operativos, podemos asumirlo como un compromiso de la salud mental causado por el aborto voluntario. Es un marco bastante amplio¹ y comprende el trastorno de ansiedad, la depresión, la distimia, el trastorno de uso de sustancias; también es posible que en otros casos se manifieste con emociones vividas con tal intensidad que resultan invalidantes para la salud mental, tal y como se entiende en la definición dada por la Organización Mundial de la Salud.

En los años 70, la relación encontrada entre aborto y posteriores problemas psiquiátricos persistentes era interpretada como efecto del rechazo social del aborto y del estigma que rodeaba a las mujeres que abortaban, algo que la legalización haría desaparecer².

Una serie de estudios en la literatura médica en aquellos años indicaban que el aborto como procedimiento terapéutico era capaz de dar alivio e incluso felicidad a las mujeres³. El tipo de modelo de estudio en aquel periodo se caracterizaba por la dimensión reducida, heterogeneidad y exigüidad de los instrumentos de validación y de la duración del seguimiento de la muestra. A comienzos de la década de 1990, comienza a aparecer la idea que, al menos para una parte de las mujeres, abortar puede ser lo exactamente opuesto a una terapia⁴. La revisión sistemática llevada a cabo en 2009 por la Asociación de Psicólogos de Estados Unidos (APA) concluye que entre las mujeres que tienen un embarazo no programado y las que abortan, no tienen ningún problema distinto respecto de las que llevan al término su embarazo⁵.

En 2011, una iniciativa análoga de parte de los psiquiatras ingleses llegó a conclusiones muy similares, si bien dejando abierta la posibilidad de que algunas mujeres puedan experimentar reacciones negativas al aborto y necesiten, por tanto, el apoyo de especialistas⁶. Estas conclusiones se alcanzaron a través de revisiones en las que el proceso de selección de las publicaciones y de valoración de la calidad metodológica de los estudios son conducidas sin duda con pericia, pero sin llegar a garantizar una absoluta imparcialidad⁷. No debe, por tanto, sorprender que algunos autores lleguen a negar incluso la existencia de un síndrome post-traumático abortivo⁸. Todo parecería ser simple y claro, pero no lo es.

David Fergusson, investigador neozelandés y coordinador del proyecto Christchurch, se pregunta si es cierto o no que el aborto después de un embarazo no programado se asocia con un sufrimiento mental mayor respecto de las mujeres que dan a luz un hijo, deseado o no. En una evaluación de la base de datos de Christchurch, se muestra que casi un tercio de las mujeres no declara ninguna reacción negativa derivada de haber abortado, pero los otros dos tercios, por el contrario, presentan una serie de reacciones emocionales negativas de intensidad variable relacionadas a una mayor incidencia de depresión, ansiedad e ideas de suicidio⁹. Un estudio transversal retrospectivo conducido en 2010 sobre un conjunto amplio de casos verificando la abortividad y la salud mental y corrigiendo los resultados mediante numerosas covariantes, incluyendo antecedentes de violencia, confirma el incremento de la depresión, ansiedad, uso de alcohol y de sustancias, de pensamientos e ideas de suicidio que afectan a las mujeres que han abortado, comenzado desde el primer aborto en casi la mitad de los casos¹⁰.

El conocimiento de la literatura científica sobre el debate, con las críticas y las respuestas de los autores, es indicativo de un cierto *cliché* que ataca a cualquier estudio que indique problemas para la salud mental en las mujeres que abortan: los psicólogos del abortismo precintan cada posible brecha en el recinto que han construido. Ciertamente, hay problemas

metodológicos, pero negar con obstinación que una parte de las mujeres que abortan sufren psicológicamente por causa del aborto, parece representar un ejercicio sofisticado, más que la defensa de un dato científico. Un estudio de la vinculación entre los registros abortivos y de salud mental conducido en Dinamarca demuestra que las mujeres que abortan no incrementan sus contactos con los servicios de salud mental después del aborto (dato que se asume como indicador de que el aborto no crea problemas mentales), pero que sus indicadores son, en general, más elevados que las mujeres que dieron a luz (leído como signo de que los mayores problemas psiquiátricos que se detectan en las mujeres que abortan son pre-existentes al aborto mismo)¹¹. Los autores callan, sin embargo, los numerosos problemas que perturban la interpretación minimizante de las secuelas del aborto: la exclusión de mujeres con antecedentes psiquiátricos, la posible mayor resistencia de las mujeres que han abortado a pedir ayuda para sus desórdenes psíquicos, el breve seguimiento de 12 meses y el financiamiento del estudio por una organización abortista. Más aún, incluso asumiendo la perspectiva de los autores, es evidente que abortar no aporta ningún beneficio a la salud mental de la mujer.

En 2011, Priscilla Coleman publicó el más grande meta-análisis¹² hasta la fecha, que incluye 22 estudios, 36 artículos e involucra más de ochocientas mil mujeres y demuestra el incremento del riesgo de ansiedad, depresión, abuso de alcohol, uso de marihuana y riesgo de suicidio, con un riesgo atribuible que va de 8 % para la ansiedad a 35 % para las tendencias suicidas¹³. La revista de los psiquiatras ingleses se inundó de comentarios que criticaban, ferozmente, el análisis de Coleman, acusándola de no haber seleccionado mujeres con embarazos no deseados, de haber ignorado las condiciones mentales previas al aborto además de otros factores de confusión, de haber acumulado resultados no homogéneos, de estar parcializada por ser pro-vida y de haber incluido muchos de sus estudios en su meta-análisis. Coleman respondió puntualmente a las críticas, demostrando, por ejemplo, que las mujeres que abortan presentan mayores problemas de salud mental en comparación a las que han dado a luz, a las que nunca han abortado e incluso a las que han llevado a término un embarazo no deseado.

David Fergusson, en una carta publicada en la revista, demuestra que, aun teniendo en cuenta la salud mental previa de las mujeres, después del aborto los problemas mentales son mayores. En abril de 2013, Fergusson, *ateo* y *pro-choice*, publica un meta-análisis que limita el estudio a aquellos estudios considerados cualitativamente adecuados por las sociedades psiquiátricas y los psiquiatras pro-aborto. Una vez más los datos hablan por sí solos: incremento de la ansiedad (+28%), del abuso de alcohol (+134%), del uso de sustancias (+291%), de las tendencias suicidas (+69%)¹⁴. Es significativo que en el único estudio en el que se ha explorado esto, no se ha demostrado ningún beneficio para la salud mental de las mujeres que tienen un aborto respecto a aquellas que lo rehúsan¹⁵. Por lo tanto, aun queriendo conceder el más amplio beneficio de la duda respecto a la hipótesis de que el aborto perjudica la salud mental de las mujeres, como mínimo está claro que el aborto es una decisión que pertenece a los criterios de la futilidad médica, es decir, a un procedimiento que no alcanza los objetivos que se propone¹⁶.

Cuando se trata de cifras de aborto no se debe olvidar que detrás de esos números hay seres humanos, hombres, mujeres, adultos, adolescentes, que sufren y hacen sufrir, y sobre todo, niños no nacidos. Estas reflexiones pueden resultar indiferentes a la reflexión biojurídica solo en el caso de que esta renuncie a cualquier pretensión de beneficio para las mujeres por medio del aborto —como, por el contrario, sugiere el recurso al concepto de salud en muchas legislaciones para justificar el procedimiento abortivo—.

La evidencia conducida en el terreno de la ciencia médica no deja ningún espacio al llamado «abortismo humanitario». Así, la única justificación para el aborto que sigue en pie parece ser la mera voluntad de otorgar a la mujer el derecho de autodeterminarse y de hacerlo también heterodeterminando y terminando con aquel que tiene necesidad de su madre para continuar viviendo. Permanece, es decir, el abortismo «libertario»¹⁷, pero esto es un ámbito que ya no tiene nada que ver con la medicina, el cuidado y la salud.

[11] Munk-Olsen T, et al. Induced first-trimester abortion and risk of mental disorder. *NEJM*. 2011; 364(4): 332-9.

[12] Nota del Traductor: Un *meta-análisis* es un estudio de estudios, es decir, una investigación que pasa revista, no solo al objeto de estudio, sino a lo que se ha dicho de él desde la perspectiva más amplia posible.

[13] Coleman PK. Abortion and mental health: quantitative synthesis and analysis of research published 1995 -2009. *BJP* 2011, 199:180-186.

[14] Fergusson DM, Horwood LJ, Boden JM. Does abortion reduce the mental health risks of unwanted or unintended pregnancy? A re-appraisal of the evidence. *Aust. N. Z. J. Psychiatry*. 2013 Apr 3.

[15] Gilchrist AC, Hannaford PC, Frank P, Kay CR. Termination of pregnancy and psychiatric morbidity. *Br. J. Psychiatry*. 1995; 167(2): 243-8.

[16] Puccetti R, Del Poggetto MC, Di Pietro ML. Abortion and mental health: guidelines for proper scientific conduct ignored. *Br J Psychiatry*. 2012; 200(1): 78.

[17] Lombardi Vallauri L. *Abortismo libertario e sadismo*. Scotti Camuzzi, Milán, 1976.

Permítanme comenzar agradeciendo a mi antiguo compañero de estudios en la carrera de Derecho, el P. Emilio Garreaud, por haberme invitado a presentar la colección de su autoría titulada *Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa*, compuesta por tres volúmenes: *La solidaridad laical*; *La acción social y política de los católicos arequipeños*; y *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*.

UN SIGLO DE SOLIDARIDAD CON EL POBRE. LA ACCIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA EN AREQUIPA

Mons. Javier Del Río Alba¹
Arzobispo de Arequipa



Como el tiempo es siempre corto, no quiero entretenerme en los merecidos títulos y grados académicos de nuestro autor. Bastará con mencionar que tiene tres doctorados: uno en Educación, otro en Teología y el tercero en Ciencias Sociales, así como algunas maestrías. Su desempeño en el mundo académico, entonces, viene de larga data y lo ha llevado a ocupar diversos cargos de importancia, entre los cuales solo destacaré el de Director del Instituto para el Matrimonio y la Familia de la Universidad Católica San Pablo, cuando el P. Emilio vivió en nuestra ciudad; y el actual cargo de Rector de la Universidad Juan Pablo II, en San José de Costa Rica, donde ahora vive.

No es primera vez que el P. Emilio incurra en la vida y obra de personajes vincu-

lados a nuestra Iglesia en Arequipa. Ya antes nos ha ilustrado con otras publicaciones fruto de su investigación, como son, por ejemplo: los libros *Por una sociedad reconciliada. Testimonios de vida cristiana en Arequipa* e *Historia de una conversión. La senda de Víctor Andrés Belaúnde*.

Con la colección que ahora presentamos, nuestro autor avanza en la apasionante senda del conocimiento de la misión desarrollada por la Iglesia en nuestras tierras y nos traslada al período comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Época muy importante para la vida de la Iglesia universal, pues estuvo marcada por el Concilio Vaticano I, los primeros documentos del Magisterio en materia de Doctrina Social de la Iglesia y los movimientos precursores de lo que después sería el Concilio Vaticano II. Época también importante para la Iglesia en América Latina, que el año 1899 celebró el primer Concilio Plenario Latinoamericano, y para la Iglesia en el Perú que durante el período materia de estudio tuvo no pocas dificultades ante la llegada de las primeras ondas del proceso de secularismo provenientes de Europa. Época muy importante también en la historia de la humanidad, si tenemos en cuenta las consecuencias de la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, las dos guerras mundiales y los modernos totalitarismos; así como en la historia del Perú que poco antes había comenzado su vida republicana, con la precariedad institucional propia de esas décadas, y se vio envuelto en la guerra con Chile, situaciones ambas que naturalmente afectaron a Arequipa que, además, sufrió el terrible terremoto del año 1868 y, posteriormente, inició el proceso de cambio derivado de las transformaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas que por entonces se dieron.

En ese contexto de la historia de la humanidad, del Perú y de Arequipa, y de la historia de la salvación, el P. Garreaud nos presenta la acción social de la Iglesia en estas tierras del Misti, desde aquella llevada a cabo por los obispos o promovida por ellos, hasta la desarrollada por el clero secular, congregaciones religiosas y, no menos importante, por laicos.

Como dijo el beato Pablo VI: "Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva

[1] Conferencia presentada por el Arzobispo de Arequipa, Mons. Javier Del Río Alba, en la presentación de la colección de libros "Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa", de autoría del R.P. Emilio Garreaud Indacochea. Este evento se realizó en la Universidad Católica San Pablo (Arequipa, Perú), el 12 de mayo de 2016.

a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad [...] Se trata también de alcanzar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación” (*Evangelii nuntiandi*, 18).

Esa labor evangelizadora, desde la cual y para la cual existe la Iglesia, se ha llevado siempre a través de tres dimensiones que se sintetizan en el axioma: *lex credendi*, *lex orandi*, *lex vivendi* que, en castellano, podemos explicar como: aquello en lo que creemos (la fe), es lo que celebramos en la oración (liturgia) y lo que vivimos en nuestra vida cotidiana (caridad y solidaridad). Como era de esperar, desde su llegada a nuestras tierras, hasta nuestros días, la Iglesia en Arequipa ha desarrollado, siempre así, su misión. El P. Emilio, en la colección que estamos presentando, ha querido centrar su atención en la *lex vivendi* de nuestra Iglesia local en el período de tiempo antes señalado y, por eso, la ha titulado: *Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa*. Dos frases que sintetizan el contenido de su publicación: por un lado, las obras de caridad a favor de nuestros hermanos más necesitados; y, por otro lado, la acción social, que es más amplia que las obras de caridad, a favor de nuestra región, del Perú y más allá de nuestras fronteras.

El primer volumen de la colección, dedicado a la *Solidaridad laical*, comienza presentándonos la situación de Arequipa a fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Al terremoto y la guerra con Chile, que ya hemos mencionado, así como a su identidad agrícola y comercial, se irán añadiendo las industrias y, con ellas, el crecimiento poblacional y la aparición de la clase obrera propiamente dicha. Al mismo tiempo, se desarrolló una intensa vida cultural y religiosa que mereció que a Arequipa se le conociera como “la Católica” y que el Papa Pío XII la denominara “la Roma del Perú”.

En ese contexto, no nos debería llamar la atención que, como sostiene el P. Garreaud,

en cierto sentido se pueda decir que la Iglesia en Arequipa “como que se anticipó” al magisterio pontificio en materia social y, en todo caso, se apresuró a acogerlo, difundirlo y ponerlo en práctica. Sabemos que el crecimiento de la industria dio lugar a no pocos abusos sobre el llamado proletariado y a diversos cambios en las sociedades, lo que llevó al Papa León XIII a escribir la famosa encíclica *Rerum novarum* o, *De las cosas nuevas*, en la que denunciaba que numerosos hombres: “Están casi siempre oprimidos por la miseria y degradados por un trabajo realizado en condiciones inhumanas. Poco menos que la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios” (*Rerum novarum*, 7).

Como nos relata el P. Garreaud, el entonces obispo de Arequipa, Monseñor Juan Antonio Huerta, publicó una carta pastoral para presentar esa encíclica, lo cual sirvió de aliado para que los católicos arequipeños trabajaran con mayor intensidad a favor de los pobres y, en especial, para que se potenciara asociaciones laicales que ya existían con esa finalidad y se creara otras nuevas. Asimismo, movidos por la posterior encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI, nuestros laicos se empeñarán en diversas formas de asociacionismos a favor de la clase obrera. De esa manera, a la Sociedad Fraternal San José, ya existente, se añadieron otras como la Sociedad de Obreros del Santísimo Rosario, la Sociedad de Obreros del Corazón de Jesús, la Climática de Pedro P. Díaz, la Sociedad Obrera de Socorros Mutuos, etc.

Entre ellas, nuestro autor destaca el Círculo de Obreros Católicos fundado hacia el año 1896 a iniciativa del misionero franciscano Fr. Mariano Holguín, que diez años después fue preconizado obispo de Arequipa. No es posible ahora reseñar la vasta labor de esta obra, que el P. Emilio hace muy bien, pero no podemos dejar de mencionar su Escuela Nocturna de Obreros, su sección de Socorros Mutuos, su Centro de Formación Cultural, sus Conferencias sobre temas políticos, sociales y religiosos, así como la construcción del Barrio Obrero. Todo esto y mucho más fue posible gracias al impulso de Monseñor Holguín y al apoyo de otros clérigos, pero también por

la decidida participación de laicos católicos como José Miguel de la Rosa, José Cáceres, Augusto Benavides y Juan Vidaurrázaga: el fundador de la fábrica de chocolates La Ibérica. Ellos, como muchos otros, trabajaron a favor de la causa obrera e hicieron posible que, si bien el Círculo de Obreros Católicos era de carácter religioso, social y cultural, influyera también, desde la fe católica, en la vida política del Perú.

Ahora bien, «si la justicia es el mínimo del amor, el amor es el sentido último de la justicia»². Para el cristiano, la dedicación al otro no está vinculada solamente a un mandamiento de Dios sino que proviene de reconocer la presencia de Dios en aquel que sufre³. Desde esa perspectiva, se comprende que los laicos arequipeños de finales del siglo XIX e inicios del XX llevaran a cabo numerosas obras de caridad, a través de las cuales no solo ayudaron a los necesitados sino que buscaron su propia santificación. A ellas dedica nuestro autor el último capítulo de su primer libro. Leerlo nos permite conocer el bien realizado por las órdenes terciarias, cofradías, hermandades y agrupaciones como las Conferencias de San Vicente de Paul, la Compañía de María o la Juventud Antoniana, por solo nombrar algunas.

No menos cautivador es el segundo volumen de la colección que estamos presentando. Como su título lo indica, en él, el P. Emilio nos ilustra sobre *La acción social y política de los católicos arequipeños*, la misma que se dio de dos modos distintos, según las necesidades. Inicialmente, la participación de los católicos estuvo más orientada a la defensa de la fe y la moral, ante la propagación de corrientes de pensamiento de corte inmanentista, como el anarquismo, el positivismo, el socialismo o el comunismo. Después vino la participación más concreta en la política partidaria, tanto a través de la gestación de algunos de los principales partidos políticos de inspiración cristiana en el Perú, como en la participación en otros partidos, no menos importantes, en la época.

La antropología moderna, fundada en la exaltación de la razón humana y en la negación de la Metafísica, había comenzado a

llegar al Perú en torno a los años de la Independencia. Poco a poco iban encontrando adeptos aquellas corrientes que propugnaban la autosuficiencia de la vida social y política y la identificación del concepto de progreso con lo meramente intramundano. El «democratismo liberal moderno» se fundaba en el individualismo de base y en el pueblo como única fuente de autoridad. Con la Revolución Francesa se había llegado a la hegemonía del poder civil y la secularización de la vida pública. Dios dejaba de ser el *summum bonum* público y su puesto lo ocupaba la Nación.

El inmanentismo revolucionario hizo de lo laico, de lo mundano y secular, el símbolo de la diferencia entre el Estado-Nación y su gran rival, la Iglesia, depositaria del orden religioso trascendente: el Estado, una concentración de monopolios, monopolizó también la esfera de lo laico atrincherándose en ella frente a la Iglesia para liberarse de la religión⁴.

En la nueva religión de la humanidad, el cielo sería el futuro estado perfecto que una humanidad regenerada crearía por su propia voluntad. El árbitro final no sería ya un juez divino, sino más bien las generaciones futuras de una humanidad más feliz y definidas vagamente como “posteridad”⁵.

Surgía así, también en nuestras tierras, la gran utopía de la Modernidad, según la cual el hombre no tiene un destino trascendente y todo el sentido de su existencia se reduce a la construcción de un Estado perfecto que sea capaz de garantizar su propia felicidad. En el campo del Derecho, se comenzaba a imponer el positivismo kelseniano llevado al extremo de no aceptar ninguna norma superior a la Constitución Política del país. En ese contexto, por ejemplo, como nos narra nuestro autor, en el año 1867 se presentó en el Congreso de la República un proyecto de ley para la desamortización de los bienes eclesiásticos y la introducción de la tolerancia.

Los fieles laicos no se hicieron esperar y reaccionaron organizándose en diversas asociaciones a favor de la causa católica. A nivel nacional destacó la Sociedad Católica Peruana, cuya filial en Arequipa tuvo especial fecundidad. Como se ha dicho, sus miembros no tuvieron la intención de intervenir en po-

[2] D. Borobio, *Los laicos y la evangelización*, Bilbao 1987, 214.

[3] Cfr. P.J. Cordes, *Ci ha amati per primo. Le radici dimenticate della carità*, Milano 1999, 26.

[4] D. Negro, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Madrid 2004, 38.

[5] I.D. Garzón Vallejo, *Bosquejo del laicismo político*, Arequipa 2006, 39.

lítica partidaria para llegar al gobierno, pero sí buscaban orientar a los políticos en asuntos vinculados a la Iglesia y sus enseñanzas. También a nivel nacional destacó la Unión Católica, fundada en medio de la tormenta desatada por la expulsión de los jesuitas del Perú por parte del gobierno de turno. Si bien el acto fundacional se realizó en Lima, la idea de crearla se dio en Arequipa. Entre sus fines están: la unión de los ciudadanos católicos, la defensa y propagación de los principios y obras católicas y, en particular, de los derechos de la Iglesia en la esfera pública. Sus miembros participaron activamente en la campaña del año 1889 contra la promulgación de leyes aprobando el matrimonio civil y la tolerancia de cultos.

Estas asociaciones y otras desembocaron en la creación de la Acción Católica que, como sabemos, es una asociación internacional que existe hasta nuestros días y que durante varias décadas fue el brazo laical más fuerte de la Iglesia.

En cuanto a la actividad partidaria, toda vez que la concepción del Estado-Nación había nacido de una cosmovisión no cristiana, los católicos arequipeños, al igual que sucedió en otros lugares, inicialmente no fueron proclives a participar en ella. Solo después de ciertos pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia, las cosas se fueron aclarando y nuestros laicos se comenzaron a involucrar. Se fundaron, por ejemplo, el Partido Católico de Arequipa y el Partido Unión Popular, así como más adelante la Democracia Cristiana. El laicado arequipeño comenzó a intervenir en la política partidaria en el país, haciendo mucho bien gracias a su inspiración social – cristiana, entre cuyos exponentes nuestro autor dedica merecidas páginas a Don Víctor Andrés Belaúnde y Don José Luis Bustamante y Rivero.

Pasando ahora al tercer libro de la colección que estamos presentando, el P. Emilio le ha puesto un título bastante elocuente: *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*. A los obispos y el clero secular les dedica el primer capítulo y a las órdenes religiosas les dedica el capítulo segundo. Añade, además, un tercer capítulo sobre la prensa ca-

tólica, que si bien no toda y no siempre estuvo en manos de clérigos, llegó a encontrar en ellos un aliciente y acompañamiento.

Hemos hecho ya referencia a la difícil época que la Iglesia tuvo que atravesar desde los tiempos de la Independencia. La masonería y diversas corrientes de pensamiento intentaron debilitar su influencia en la población y algunos gobernantes no encontraron mejor forma que erosionarla económicamente, perseguir y hasta calumniar a sus pastores, etc. Corresponderá a los pastores de Arequipa participar activamente en la defensa y promoción de la Iglesia a nivel nacional, lo que fue posible gracias al surgimiento de una nueva generación de clérigos, formados varios de ellos en nuestro Seminario San Jerónimo, junto a aquellos que Bartolomé Herrera, posteriormente obispo de Arequipa, formó en el Convictorio de San Carlos.

Nuestro autor hace un buen repaso de los principales aportes de los obispos de la época, materia de su investigación: José Benedicto Torres, Juan Ambrosio Huerta, Manuel Segundo Ballón y Mariano Holguín. Citando sus cartas pastorales y otros pronunciamientos, el P. Garreaud nos traslada a esas décadas de decidido y valiente pastoreo de la grey arequipeña, y nos presenta las obras sociocaritativas emprendidas o promovidas por mis ilustres predecesores, así como diversos aspectos de sus enseñanzas en materia de moral y Doctrina Social de la Iglesia. Nos introduce también en la colaboración del clero secular en la labor social de sus obispos. Todo ello, en el marco de aquellos eventos a los que antes me he referido: el Concilio Vaticano I, el Concilio Plenario Latinoamericano y las primeras asambleas episcopales en el Perú.

En cuanto a las órdenes religiosas, el capítulo segundo de este último libro nos presenta varias obras sociales y educativas realizadas tanto por las órdenes de más antigüedad en Arequipa, como los dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas, como por aquellas fundadas después: los salesianos, los hermanos de La Salle, las Hermanas de la Caridad, las Franciscanas Misioneras de María, las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús y las Hermanitas de los Ancianos Desamparados que,

como es sabido, hasta ahora tienen a su cargo el Asilo Lira. Sin restar valor a estas obras, destaca también la obra social del P. Duhamel y la labor de los Padres de la Misión. La lectura de este interesante capítulo nos permitirá descubrir que las más importantes obras de beneficencia en Arequipa fueron fundadas gracias a la entrega de aquellos varones y mujeres que abrazaron los consejos evangélicos y supieron hacer presente el amor de Dios a nuestros hermanos más pobres y necesitados.

Reflexión final

Hemos de agradecer al P. Emilio por estos tres volúmenes. Es una importante contribución para el mejor conocimiento de la vida y obra de nuestra Iglesia particular en este campo tan importante de la pastoral sociocaritativa de la Iglesia.

Hacer memoria es muy importante, porque no se puede comprender el presente ni proyectarnos al futuro, si es que no conocemos nuestro pasado.

Al leer los libros que esta noche nos han reunido, se ve con claridad la presencia de Dios conduciendo a la Iglesia en Arequipa en medio de las dificultades externas e internas, así como a las limitaciones de sus propios

miembros. Esto nos alienta en estos tiempos en que el secularismo arrecia y, bajo la máscara de una supuesta tolerancia, nos quiere imponer la dictadura del pensamiento único y, con nuevas estrategias, quiere callar una vez más a la Iglesia.

Así como Dios fue fiel con nuestra Iglesia en los siglos pasados, también lo será con nosotros en estas primeras décadas del tercer milenio y, lo será siempre.

Hago votos porque la lectura de estos libros nos inspire nuevas fórmulas pastorales que hagan posible la renovación de nuestra Iglesia en la nueva evangelización a la que nos convocó San Juan Pablo II y a la que nos sigue llamando el Papa Francisco. Nueva en su método, en su ardor y en sus formas de expresión, pero solo creíble en la medida en que el anuncio del Evangelio vaya acompañado de las obras de misericordia espirituales y corporales.

Es fundamental que el laicado católico no se recluya en las sacristías y salones parroquiales sino que salga de su zona de confort para participar más activamente en el ámbito de la política, la cultura, las artes y aquellos campos en los que se define el futuro de Arequipa y el Perú.



Patricia Calvi, Directora del Fondo Editorial de la UCSP; Mons. Javier del Río, Arzobispo de Arequipa; R.P. Emilio Garreaud; Germán Chávez, Rector de la UCSP; Manuel Ugarte, Director del Centro de Pensamiento Social Católico.

NORMAS EDITORIALES PARA AUTORES

INFORMACIÓN GENERAL

1. El *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia* (Edición en español para América Latina) es una revista publicada por el Centro de Pensamiento Social Católico de la Universidad Católica San Pablo y el Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân sobre la Doctrina Social de la Iglesia.
2. Este *Boletín* tiene una periodicidad semestral y publica artículos académicos que buscan desarrollar la investigación o el análisis interdisciplinar sobre temáticas que requieren la participación de la Enseñanza Social de la Iglesia Católica y las ciencias sociales.
3. El *Boletín* mantiene una relación editorial directa con la publicación matriz en Italiano *Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa* editada por el Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân sobre la Doctrina Social de la Iglesia.
4. Los artículos académicos que se publican pueden ser: investigaciones teóricas y/o empíricas, reflexiones teóricas, estudios de caso, artículos, ensayos, reseñas y crónicas informativas.
5. Solo se publicarán artículos académicos inéditos escritos originalmente en castellano, o producto de la traducción al castellano de la publicación matriz *Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa*.
6. El *Boletín* no suscribe necesariamente el contenido de los artículos publicados, ellos son responsabilidad de sus autores en todos los aspectos como el punto de vista, la información empleada, el tratamiento académico de los datos o teorías expuestas y las conclusiones.
7. Este *Boletín* está dirigido a la comunidad académica interesada en conocer el avance de la investigación y el análisis de temáticas que requieren la participación interdisciplinaria de la Enseñanza Social de la iglesia y las ciencias sociales.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

8. Los autores interesados en publicar en este *Boletín* deberán considerar que su artículo debe circunscribirse a la temática explicada en el punto 2 del presente instructivo, y ser inédito en su versión en castellano. Además debe observar las siguientes características:
9. La extensión de los artículos debe estar entre 15.000 y 20.000 caracteres contando espacios. En esta extensión se incluirá tanto el cuerpo del artículo como las notas, tablas, gráficos, bibliografía y anexos.
10. Los artículos llevarán un resumen de entre 100 y 150 palabras, y entre 3 y 5 palabras clave. Tanto el resumen como las palabras clave y el título deben presentarse adicionalmente en inglés.
11. El uso de cursiva se limitará a títulos de obras y palabras en otros idiomas. El uso de comillas se hará con los signos «». Se empleará la numeración arábiga para cifrar los subapartados que pueda presentar el artículo.
12. Las imágenes o tablas incluidas en los trabajos deben estar libres de derechos de autor y numeradas en el pie de las mismas. Asimismo, se aconseja que los autores envíen las imágenes también por separado.
13. En cuanto a la estructura del artículo, primero debe considerarse el título, luego el nombre del autor o autores (a pie de página una pequeña biografía que consigne estudios, trabajos, cargos destacados, filiaciones institucionales, grupos de investigación, dirección de correo electrónico), el resumen, las palabras clave y la traducción al idioma inglés de estos dos últimos.

CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

14. Las citas y referencias bibliográficas se realizarán utilizando el Chicago Manual of Style para revistas de ciencias sociales con notas al pie de página y, si se considera necesario, una bibliografía al final del documento.

A. Para libros de un autor:

- A.1. Cita a pie de página
Numeración automática de cita. Nombre y Apellido, *Título* (Ciudad: Editorial, año), página citada.
Ejemplo: 1. Massimo Serretti, *Naturaleza de la comunión* (Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2011), 115.
- A.2. Bibliografía
Apellido, Nombre. *Título*. Ciudad: Editorial, año.
Ejemplo: Serretti, Massimo. *Naturaleza de la comunión*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2011.

B. Para un capítulo de libro:

- B.1. Cita a pie de página
Numeración automática de cita. Nombre y Apellido, “Título del capítulo”, en *Título del libro*, ed. Nombre del editor (Ciudad: Editorial, año), página citada.
Ejemplo: 1. Rafael Sánchez-Concha, “Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal”, en *Raíces Católicas del Perú*, ed. Francisco Rizo Patrón et al. (Lima: Vida y Espiritualidad, 2001), 103.
- B.2. Bibliografía
Apellido, Nombre. “Título del capítulo”. En *Título del libro*, editado por Nombre del editor, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial, año.
Ejemplo: Sánchez-Concha, Rafael. “Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal”. En *Raíces Católicas del Perú*, editado por Francisco Rizo Patrón, Ricardo Narváez, Rafael Sánchez-Concha y Ricardo Cubas, 81-108. Lima: Vida y Espiritualidad, 2001.

C. Para un artículo en revista impresa:

- C.1. Cita a pie de página
Numeración automática de cita. Nombre y Apellido, “Título del artículo”, *Nombre de la revista*, número, volumen (Ciudad: Editorial, año): página citada.
Ejemplo: 1. Angel Galindo, “La lógica del don en la economía: ejemplos y modelos”, *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, n° 25 (Arequipa: Universidad Católica San Pablo y Observatorio Internacional Card. Van Thuân, 2008): 112-115.
- C.2. Bibliografía
Apellido, Nombre. “Título”. Nombre de la revista número, volumen (Ciudad: Editorial, año): página de inicio y final del artículo.
Ejemplo: Galindo García, Angel. “La lógica del don en la economía: ejemplos y modelos”. *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, n° 25 (Arequipa: Universidad Católica San Pablo y Observatorio Internacional Card. Van Thuân, 2008): 112-115.

D. Para un artículo online:

- D.1. Cita a pie de página
Numeración automática de cita. Nombre y Apellido, “Título del artículo”, Nombre de la publicación online, fecha y/o volumen, consultada en mes día, año, dirección web o DOI.
Ejemplo: 1. Giampaolo Crepaldi, “La actualidad de la doctrina social de la Iglesia y las urgencias de nuestra época”, Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân, julio 11, 2013, consultado en enero 31, 2013, <http://www.vanthuanobservatory.org/notizie-dsc/notizia-dsc.php?lang=es&id=1706>.
- D.2. Bibliografía
Apellido, Nombre. “Título”. Nombre de la publicación online, fecha y/o volumen. Consultada en mes día, año. Página de internet o DOI.
Ejemplo: Crepaldi, Giampaolo. “La actualidad de la doctrina social de la Iglesia y las urgencias de nuestra época.” Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân. Julio 11, 2013. Consultado en enero 31, 2013. <http://www.vanthuanobservatory.org/notizie-dsc/notizia-dsc.php?lang=es&id=1706>.

PROCESO EDITORIAL

15. Los autores interesados en publicar en este *Boletín* deberán enviar sus artículos en formato electrónico compatible con Microsoft Word al correo electrónico: cpcs@ucsp.edu.pe (Tamaño de página: A4. Letra: Times New Roman, tamaño 12. Espacio: 1,5 líneas. Margen: 3 cm en todos los costados).
16. Si los artículos cumplen con las normativas editoriales del *Boletín*, pasarán a ser evaluados por dos expertos en el tema abordado (elegidos por el comité editorial), bajo la modalidad de “doble ciego”, quienes decidirán si el trabajo puede publicarse, o si requiere de correcciones que el autor deberá subsanar a fin de volver a evaluar su artículo.
17. El comité editorial se reserva el derecho de decidir el número de publicación en que se incluirán los artículos aprobados.
18. Los autores podrán reproducir sus artículos, luego que hayan sido publicados en el *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, pero indicando éste como el lugar de la publicación original.



CARD. VAN THUÂN
INTERNATIONAL OBSERVATORY
FOR THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH

37126 VERONA (ITALY) - VIA CARLO EDERLE, 30
TEL. E FAX +39.(045)8309214
info@vanthuanobservatory.org
www.vanthuanobservatory.org



Universidad Católica
San Pablo



CENTRO
DE PENSAMIENTO
SOCIAL CATÓLICO