

Juan José Pérez-Soba Díez del Corral, *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral fundamental*, BAC, Madrid 2018, 392 pp.

Juan José Pérez-Soba es bien conocido en el ambiente teológico moral español. Sacerdote de la diócesis de Madrid, fue profesor de la Facultad de Teología de san Dámaso durante varios años y, actualmente, es profesor ordinario del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y la familia en su sede de Roma. Su actividad académica ha estado siempre vinculada al intento de realizar una renovación de la teología moral fundamental a la luz de las enseñanzas del concilio Vaticano II, desde las claves de una recuperación de la categoría de virtud y de la acción del Espíritu en el sujeto moral creyente.

La primera apreciación que quisiera hacer es que el volumen que tenemos en nuestras manos es una obra de madurez más que un manual universitario. En la línea de lo expresado, creo que nos encontramos con un escrito con una fuerte impronta y reflexión personal y que ofrece un material teológico que necesariamente reclamará una adaptación al ritmo de las clases y a la capacidad de los alumnos, los cuales entran por primera vez al ámbito de la teología moral de la mano de esta materia académica. Ahora bien, al comienzo del texto el autor recuerda su anterior publicación realizada en colaboración con los profesores Livio Melina y Jorge Noriega y titulada *Caminar a la luz del amor* (2007) y expresa su intención de presentar un escrito más adaptado a las posibilidades y realidades de un curso académico. Nos parece un acierto esta decisión, ya que esa obra era excesivamente extensa y era imposible distinguir las opiniones expresadas por cada uno de los autores –por comprenderse estas últimas como colectivamente aceptadas– siendo algunas de ellas demasiado opinables. En cambio, creo que en la obra recensionada no ha conseguido elaborar un verdadero manual, ya que prima su visión particular de la teología moral fundamental, ofreciéndonos un trabajo producto de años de investigación y de alto nivel de especulación, lo que termina por producir un libro muy pensado pero muy elevado, muy engarzado teológicamente pero muy denso, muy personal y poco abierto a otros modos de presentar la teología moral.

Siguiendo con estas indicaciones generales, debemos señalar que la toma de postura sobre la especificidad de la moral cristiana se puede traslucir como una cuestión trasversal que se encuentra en esta obra desde las primeras páginas y así podemos citar estas palabras del autor donde los adjetivos no parecen inocentemente elegidos: “Se plantea la cuestión de si la moral cristiana en sus contenidos concretos tiene alguna propuesta específica o depende de modo absoluto de la racionalidad de cada época” (p. XXXVII). Notemos la importancia del uso del término “absoluto”, lo que posibilita una opción tomada de antemano y la debida distancia con respecto a otras respuestas a esta pregunta, al calificarla con un concepto totalizante; dicho de otro modo, nos podemos preguntar: ¿qué ocurre si en vez de “absoluto” decimos “parcial”?

Estructuralmente, esta obra del profesor Juan José Pérez-Soba se divide en tres partes correspondientes a los siguientes apartados temáticos: en primer lugar, las cuestiones de la fundamentación de la teología moral en la experiencia vivificada por el amor que es luz para la vida; en un segundo lugar, el libro trata sobre el sujeto moral en su encuentro y seguimiento personal de Cristo; y, finalmente, se ofrece un análisis de la acción moral como lugar donde se realiza nuestra santidad. La segunda y tercera partes son enunciadas explícitamente en referencia al Hijo y al Espíritu Santo, mientras que la primera parte se comprende solo implícitamente referida a la experiencia cristiana del amor fundante del Padre. En mi opinión debiera haberse mencionado al Padre, para así haber conseguido una visión más explícita de la vida moral en el misterio originante y no originado de la Trinidad. Si bien es cierto que hay que reconocer que esta impronta trinitaria le permite una estructuración original –acorde con el principio del amor como motor de la vida cristiana– siguiendo la dinámica trifásica del amor en cuanto *presencia, encuentro y comunión*.

En cuanto al estilo, debemos decir que su lenguaje es difícil y muchas veces abstruso, hay párrafos que necesitan de varias lecturas para seguir el hilo conductor. Hay veces en que se confunden las afirmaciones del autor con las posiciones de autores que quiere criticar, muy posiblemente por querer recortar la extensión del texto –ya de por sí largo– y por la densidad teológica y filosófica que hay que reconocer en todas las líneas, que se presentan como verdaderas “dosis” concentradas de signifiante y significado. Como ya adelantamos anteriormente, el lenguaje utilizado es muy elevado para el objetivo del título de esta obra que se presenta como manual; es más, yo creo que varios de sus capítulos son como pequeños ensayos sobre cada tema tratado, e incluso podrían haber sido publicados, sin ningún problema, en las revistas de investigación científica de

ámbito teológico, pero, obviamente, esto nos aleja de lo que parece ser su intención primera. En definitiva, más allá de lo complicado del estilo, nos vamos a encontrar un lenguaje ensayístico y de estudio profundo, pero que se nos antoja lejos de la pedagogía debida a lo que se presenta como un manual de teología. Todo esto da como resultado un maremágnum de ideas que nos hace sospechar que el autor ha querido expresar –aunque sea en su subconsciente– todo lo que ha estudiado e investigado, asimilado y aportado en su ya larga labor académica en el espacio –de por sí limitado– de un manual. Pero además, el tono de su lenguaje es excesivamente instructivo, aseverativo y totalizante. De tal modo que se pierde la paleta cromática de la realidad y se da la sensación de ser poseedor de una verdad arcana ante la cual solo cabe el “rationabile obsequium”, en el mejor de los casos; así se manifiesta en expresiones como la siguiente en torno al tema de la libertad y la modernidad: “La libertad personal ilumina en unidad los otros sentidos de la libertad. La modernidad ha olvidado la libertad moral y la personal. Se reduce a la dialéctica libertad social-libertad de elección, en la tensión Estado-individuo, debilitando la formación del sujeto moral, fácilmente manipulable al estar aislado en una sociedad consumista” (p. 157). Ante lo cual yo me pregunto: ¿y en la Edad Media el ser humano no era sujeto de manipulación? ¿y en la extinta sociedad cristiana, cuál era el equilibrio de fuerzas entre las distintas categorías de libertad?

Todo ello implica que cuanto más nos acerquemos al contenido, más debemos concluir que estamos ante un libro en el que el autor imprime su huella personal, ya no sólo en cuanto a la exposición de los temas tratados sino en cuanto a las perspectivas tomadas y las claves de interpretación del hecho moral. Como dijimos al principio, todo ello muestra una obra de gran madurez que marca escuela; pero creemos que en esto reside su *talón de Aquiles* en cuanto manual. Al enfrentarse con el estudio de este tratado, el alumno que se acerca por primera vez a la asignatura de teología moral fundamental deberá, antes que nada, realizar un arduo trabajo si quiere conseguir una síntesis comprensiva. Por su parte, el profesor de la materia deberá abrir el abanico dentro de la manualística actual, ya que en la bibliografía aportada por el autor se echan en falta nombres propios que tienen una importancia destacada en la teología moral española.

Posiblemente este es otro de los puntos débiles de este trabajo: el sorprendente silencio de otros manuales de teología moral fundamental como el de José Román Flecha, a no ser para criticarles, como ocurre con el de Julio Luis Martínez y José Luis Caamaño. También creo que a veces realiza críticas demasiado gratuitas y

extemporáneas, como si partiera de una opción preconcebida y tomada acríticamente como la que realiza de la obra de K. Rahner, “Oyente de la palabra”, ya que –sin embargo– el ser humano es el único ser creatural que en cuanto oyente es capaz de una vocación consciente sobre sí y la creación entera (p. 100).

Por su parte, el autor muestra un gran conocimiento de la filosofía contemporánea, exponiendo su discurso en claves personalistas y fenomenológicas, sin tener miedo a introducir focos de iluminación pertenecientes al idealismo y al existencialismo. Es de destacar el reconocimiento de la filosofía analítica del lenguaje en cuanto a la crítica que esta realiza al *solipsismo cartesiano*, que tantas consecuencias ha tenido y sigue teniendo en cuanto a la concepción de la persona humana y al modo de comprender la responsabilidad intencional del actuar humano.

Especialmente me parecen sugerentes las reflexiones dedicadas a la relación entre la verdad y la acción; más en concreto, en la dinámica de la verdad que se realiza en la acción, al mismo tiempo que ilumina dicho actuar de modo que entre verdad y acción se establece una relación biyectiva mutuamente constitutiva sin menoscabar la prevalencia de la cualidad veritativa. No sé si en estas reflexiones podemos encontrar las diferencias con respecto al anterior trabajo conjunto con L. Melina y J. Noriega, aunque por otra parte tan “cercano” a él en gran número de temas.

En este sentido, es de destacar la originalidad del capítulo sobre la “hermenéutica del don” que en el anterior manual colectivo se expone más someramente. Ciertamente, la apuesta del autor por la primacía del don sobre la ley, lo que nos recuerda el magisterio de Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, le permite alejarse de una antropología escolástica a partir de la noción de “unidad de la persona” que tanto deseaba A. MacIntyre y que se logra a partir del amor divino originante no originado, aunque es verdad que se echa en falta una visión que tenga más en cuenta el hombre, lo que permitiría una perspectiva más histórica y una dinámica narrativa como usa el filósofo escocés y que facilita –sin menoscabar la razón fundante anterior– un diálogo con la secularidad. Dentro de esta temática, es de justicia resaltar que las reflexiones sobre el amor, el don de sí, la diferencia con el altruismo y la referencialidad, entre lo dado y el don son bellas y fecundas, y en la medida que se profundiza en ellas cada vez más sugerentes y sugestivas. Ahora bien, siendo un manual de formación –y después de mi experiencia pastoral– echo en falta un aterrizaje en la vida corriente de los cristianos, de manera que de algún modo se vacune al lector de estas páginas contra el peligro de –permítaseme poner comillas y espero que se comprendan mis palabras en la intención que buscan– “tomárselo

demasiado en serio”, de tal modo que no se convierta en un caldo de cultivo de tantos “escrúpulos” creados por verdades hermosas, todas ellas pertenecientes al ideal de la abstracción del “mundo de las ideas”, pero no posibles en un mundo que no puede ser más que reflejo de ellas, aunque con posibilidad de elevarlas con la gracia hacia su progresiva consecución.

Pero una vez dicho lo anterior, también es de justicia indicar que su concepción de la razón moral se separa de la importancia debida a los condicionamientos históricos de la acción moral en sus distintas dimensiones, lo cual le lleva a expresar opiniones concretas bastante matizables en distintos ámbitos de la ciencia moral. Destaco a continuación algunas de ellas.

Con respecto a otras corrientes teológicas. En la obra encontramos una serie de atavismos reductivos en relación a otras corrientes teológicas que son denostadas de un modo directo y sin ninguna consideración, posiblemente por el límite que impone el proyecto, pero que da sensación de poca lealtad a otros modos de proceder en el trabajo teológico. Así ocurre al tratar la teología política, circunscribiéndola casi unilateralmente a la teología de la liberación, cometiendo un primer sofisma metonímico al reducir un progenitor a su descendiente; pero la reducción no se queda en ese primer momento, sino que Pérez-Soba vuelve a realizar una segunda reducción, ahora situando a estas dos corrientes teológicas en un horizonte *elpídico* meramente intrahumano, lo que a mi juicio conlleva otro sofisma metonímico al tomar una parte por el todo. También encontramos una crítica al “teorema” de la opción fundamental, circunscribiéndolo a la cuestión sobre en qué consiste el pecado mortal, pero sin alabar las nuevas dimensiones y oportunidades que se abren en torno a la categoría de opción fundamental que autores como A. Fernández y J. R. Flecha –ciertamente nada sospechosos de no aceptar íntegramente la *Veritatis splendor*, más que les pese a algunos– sí han hecho en sus escritos. Por otra parte, y debemos decir que curiosamente, en este tema tampoco abre un verdadero diálogo con las reflexiones éticas de autores como M. Vidal y su moral de actitudes, A. Auer y su moral autónoma, o la opción fundamental en el marco de la moral normativa autónoma de J. Fuchs entre otras; comprendo que un manual no es lugar para entrar en estas disquisiciones –yo ciertamente no lo haría–, pero no se entiende que el profesor del Instituto Juan Pablo II haga mención a estas propuestas teológicas y, una vez citadas, simplemente se descarten sus posiciones “negando la mayor” y no se refiera a los autores implicados, los cuales sí que debieran aparecer –una vez citadas sus contribuciones– mínimamente junto con sus propuestas, ya que si se quiere lograr un manual transparente se deben exponer

los posicionamientos y aportaciones de otras visiones de la teología que forman parte del discursar científico que nos ocupa, sin que esto implique no dejar meridianamente clara la posición del autor o del magisterio.

En cuanto a las categorías morales más fundamentales, se puede decir que la recurrente cuádruple relación desde la que el hombre crece, madura y se salva –la relación de la persona consigo misma y que se concreta en referencia a Dios (el absolutamente otro), con los demás seres humanos (los otros) y con el mundo natural y confeccionado (lo otro)– aparece solo mencionada de un modo camaleónico y dirigida intencionalmente en la página 152. Lo que me permite expresar mi impresión de que el profesor Pérez-Soba ha sabido profundizar y proporcionar un contenido muy interesante destacando la relación de Dios con el sujeto moral cristiano (*coram Deo*), así como la amistad y santificación que ello produce en el cristiano desde la filiación divina. Ahora bien, se me antoja que en las páginas de este denso libro quedan en la penumbra –yo diría que incluso cortocircuitadas por un exceso de fideísmo teologal– las otras relaciones en el plano de la acción práctica: la responsabilidad ética concreta con los propios hermanos y el compromiso con los prójimos y con lo que nos rodea. También cabe destacar la excelente exposición realizada en el capítulo sobre la ley natural, aunque me parece demasiado extensa su consecuente prolongación en el capítulo sobre “la dinámica de la acción y el objeto moral”, especialmente en torno a la exposición de la existencia de los “intrínsecamente malos”, cuya explicación es exhaustiva, pero en la que creo que se quiere cerrar el tema sin dar razón de que en la vida moral concreta de las personas pueden acontecer casos y situaciones en las que es difícil afirmar que no pueden existir situaciones irregulares excepcionales que, sin embargo, sean conciliables con las exigencias del último fin. Comprendo que al llegar a este punto de la exposición –y a la vista del magisterio de *Amoris laetitia*– el autor se adentre en el tema del discernimiento. En el contexto social y pastoral en el que nos encontramos, la reflexión sobre el discernimiento moral se vuelve apremiante, siendo esta labor una tarea que incumbe en la Iglesia de un modo directo a los teólogos; por eso, el apartado dedicado en el capítulo 16 a “la necesidad del discernimiento moral y sus características” me parece de un acierto extraordinario. Sin embargo, el autor no termina de plantear y asumir todas las cuestiones e indicaciones que aparecen entre los números 296 y 312 de *Amoris laetitia*. Por otro lado, es curioso descubrir que algunos profesores son más liberales en los asuntos económicos que con otros objetos morales y consideran, por ejemplo, que robar es éticamente más periférico que mentir (pp. 339s.).

Con respecto al ámbito político, social y económico –y continuando con la última apreciación del apartado anterior– parece que al autor le cuesta relacionar la justicia del Reino con la “justicia social” y con la crítica al abuso del dinero (pp. 50s.), dificultad que explican afirmaciones referidas a otras exposiciones teológicas como la siguiente: “En la actualidad es normal el disenso práctico ante cualquier propuesta de moral cristiana, una propuesta que llega a presentarse como muestra de madurez. En estos casos, los acuerdos éticos sociales se centran en cuestiones alejadas de la intimidad humana, en puntos sociales de poca incidencia en la vida cotidiana como la justicia social, o la ecología y en ellos se evita proponer nada específicamente cristiano” (p. 170). La verdad es que después de su interesante pensamiento que aún la antropología propia de la creación y la relación del ser humano en la amistad con el Dios trinitario se comprende malamente esta separación entre la moral social y la antropología relacional y social a la luz de la vida intratrinitaria de la cual somos iconos y vicarios de Dios en el cuidado de la vida natural en su totalidad. A tenor de este apunte creo que nuestro autor debería integrar las siguientes palabras de Benedicto XVI en el discurso a los obispos de Suiza pronunciado en noviembre del año 2006: “En cambio, lo que resulta muy difícil a la gente es la moral que la Iglesia proclama. Sobre esto he reflexionado –de hecho, ya reflexiono sobre ello desde hace mucho tiempo– y veo cada vez con mayor claridad que, en nuestra época, en cierto sentido, la moral se ha dividido en dos partes. No es que la sociedad moderna sencillamente no tenga moral, sino que, por decirlo así, ha ‘descubierto’ y reivindica otra parte de la moral que tal vez no se ha propuesto suficientemente en el anuncio de la Iglesia en los últimos decenios, y también más. Son los grandes temas de la paz, la no violencia, la justicia para todos, la solicitud por los pobres y el respeto por la creación. (...). Esta moralidad existe y fascina también a los jóvenes, que se comprometen a favor de la paz, de la no violencia, de la justicia de los pobres y de la creación. Y realmente son temas morales, que por lo demás pertenecen también a la tradición de la Iglesia. Los medios que se proponen para su solución a menudo son muy unilaterales y no siempre son aceptables, pero ahora no debemos detenernos en eso. Los grandes temas están presentes”.

Si bien nuestro autor expone espléndidamente la primacía de la misericordia sobre la justicia –siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino– se echa en falta la referencia a su esencia salvífica absoluta, tal como se revela en el *Protocolo de Mateo 25*; en donde la realización de las obras de misericordia –que no son otra cosa que acciones concretas de remedio de la necesidades básicas de toda sociedad humana– exige una interpretación “in recto” en orden a la

salvación y, sin embargo, se detiene en una aplicación “in obliquo” sacramental (pp. 84-86).

Los capítulos en torno al acto moral, la afectividad y la intención me parecen muy logrados y ponderados, aunque habría sido buena una mayor presencia del pensamiento de los filósofos analíticos tomistas –sólo se nombra sobre el tema de la intencionalidad humana a Elizabeth Anscombe– así como las referencias a una psicología más contemporánea, lo que creo que enriquecería el texto e impediría ciertas afirmaciones que deben ser matizadas, como por ejemplo cuando el autor cita una obra de I. Lepp del año 1959, “*Psychanalyse de l’amour*”, en donde se establece como ley de causa-efecto el paso de la idealización amorosa a la consecución del pecado carnal. Ahora bien, si por una parte el psicoanálisis es una corriente bastante desprestigiada desde ámbitos científicos en psicología y el año 1959 es como el paleolítico en Ciencias de la Salud, por otra parte, quien hace una afirmación de ese tipo es quien debe tener capacidad de demostrar su veracidad. Ciertamente, en los trabajos actuales de psicología –acerca de las relaciones de amistad entre hombre y mujer– se analiza el atractivo interpersonal y, en este contexto, se puede estudiar el enamoramiento en sentido retrospectivo, lo que permite afirmar que cuando un hombre dice sentirse atraído por una mujer y viceversa, suele referirse a que la atracción comenzó como una relación de amistad, pero de eso no se deduce una ley psicológica en sentido contrario, de tal modo que de una amistad incipiente se pueda deducir –por su misma dinámica interna– el ulterior deseo de intimidad carnal.

Para terminar, constatar que muchos más temas que se encuentran en estas páginas debieran ser discutidos y reflexionados por los teólogos moralistas y por los que se inician en la profundización de la teología moral; si hiciéramos mención de todos ocurriría como la constatación del evangelista: no se podrían contener en los límites de esta sección. La afirmación anterior indica el magno trabajo que esta obra supone; obsérvese que no digo manual. Ojalá que más estudios de este tipo se publiquen, porque son los que posibilitan seguir avanzando en la ciencia moral, permitiendo la continua reflexión y discusión de los especialistas; lo que indudablemente creo que ha quedado demostrado en estas líneas sobre el trabajo que nos presenta el profesor Juan José Pérez-Soba. De tal manera que, en mi modesta opinión, este libro se convierte, por derecho propio, en un título indispensable para el estudio e investigación especializada de la teología moral fundamental en lengua castellana.

*Román Ángel Pardo Manrique*



Luigino Bruni, *Virtudes y vicios del mercado. Palabras para una economía humana*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 107 pp.

En los ámbitos de la ética económica y de la teología moral social el profesor Luigino Bruni es conocido por ser el coordinador de la llamada “economía de comunión”, la cual es la seña de identidad de la propuesta económica del *movimiento católico de los focolares*.

Este pequeño libro, aunque no por ello menos sustancioso, es una llamada de atención ante la cultura *paneconomista* que estamos viviendo en nuestras sociedades contemporáneas. Nuestro autor parte de la premisa de que en el momento actual, las instituciones comunitarias tradicionales, como son la familia o la escuela, han perdido la capacidad de ser depositarias y trasmisoras de unos fundamentos éticos que dan contenido a los valores morales necesarios para hacer frente a las obligaciones y dificultades de la vida ordinaria. Esto provoca que la mayoría de los jóvenes de hoy lleguen a la edad adulta, en la que deben empezar a incorporarse a la vida laboral, con una experiencia vacía de valores asumidos en su intimidad y es, precisamente, en ese momento crucial de su existencia cuando muchos de ellos encuentran en la empresa la primera institución donde se les exige una serie de responsabilidades sin que anteriormente hayan tejido un carácter forjado en el hábito de las virtudes. Parece claro que, en épocas pasadas, este andamiaje virtuoso era adquirido de forma natural en la familia, en la escuela y en las relaciones de amistad. Sin embargo, nuestro autor constata que ahora también es el tejido empresarial el que recibe, como un verdadero útero nutricio y formativo, a las generaciones jóvenes, las cuales se caracterizan por una escasa destreza en las virtudes sociales, especialmente en aquellas que representan una mayor relación con la responsabilidad y el esfuerzo. En esta situación, es el sistema empresarial el que toma, en numerosas ocasiones, el testigo histórico de la educación del carácter, imponiendo así sus virtudes más específicas. Para Bruni, esto está ocurriendo incluso en las comunidades eclesiales, generando un lenguaje de tipo procedimental económico que se expresa en términos como mérito, eficacia, incentivo, cuenta de resultados, etc. Siempre según nuestro autor, serán estas nociones económicas las que han pasado a ser los criterios de referencia que rigen las relaciones de convivencia en general y las de los ámbitos profesionales en particular.

Ahora bien, como Luigino Bruni observa, esto implica que nos encontremos ante un lenguaje dominante alejado de los valores que tradicionalmente configuraban la vida moral de las comunidades y de las personas. Incluso parece que los directivos de las diversas instituciones contemporáneas han quedado atrapados por

esta corriente que tiene como único horizonte la resolución de los problemas económicos. Sin embargo, lo más grave es que esta mentalidad dominante ha pasado a configurar el *ethos* de la sociedad actual, no tanto por el desarrollo intelectual de unos principios filosóficos o por el establecimiento de unos planteamientos ideológicos preestablecidos, sino que ello viene dado por la misma realidad en que se vive. De dicha constatación se sigue la consecuencia de que el lenguaje de la economía se ha convertido en la instancia que va estableciendo sus valores y, con ellos, configura los estilos de comportamiento de las generaciones venideras.

En este contexto, y ante el “déficit antropológico” provocado por la fractura en la trasmisión educativa entre las personas individuales y las instituciones más clásicas de socialización, la obra de L. Bruni da la voz de alarma y reclama una vuelta al reconocimiento colectivo de que el “bien común” abarca muchos más valores y virtudes de los que interesa a la institución empresarial y al mero criterio procedimental de lograr el éxito en la vida de cada uno.

En este sentido, quiero recordar que hace ya algunos años el filósofo norteamericano Michael Sandel publicó su obra “What Money Can’t Buy: The moral Limits of markets” (2012) y que se encuentra publicada en castellano por la editorial “Debate” (2013); en ella, el filósofo norteamericano repasaba varias esferas de la vida humana que no pueden ser reducidas a meras mercancías y, por lo tanto, a las que no se puede juzgar por meros criterios crematísticos. Pues bien, en esta misma línea argumentativa, creo que podemos situar este brillante y provocador librito del profesor Bruni. En una sociedad de la competencia y de la sobrevaloración economicista, Bruni nos recuerda que la vida de los seres humanos va más allá de la valoración y separación maniquea entre triunfadores y perdedores. En su exposición, el autor nos advierte que esta disección de la sociedad se realiza sin ninguna referencia a la pregunta por la moralidad de las acciones causantes de dicha separación, olvidando que el cuestionamiento ético distingue el actuar del ser humano del de los otros animales. En contraposición a la pregunta por la moralidad de nuestros actos, lo que se valora en nuestros ambientes sociales contemporáneos es lograr el éxito profesional y la sobreabundancia económica a toda costa, sin necesidad de cuestionarse por la finalidad ética de nuestro comportamiento o sin darle la debida importancia, lo que nos lleva a estar dispuestos a sacrificar dicha dimensión moral sin ningún remordimiento. En este sentido, Bruni advierte que cuando la ventaja económica tiene la última palabra en nuestras decisiones, muchos recursos positivos, como son los “incentivos”, pueden transformarse en medios de chantaje o en fines a conseguir por encima de todo; dependiendo esto último de si nos situamos en la perspectiva del que los concede

o del que pretende conseguirlos. De tal manera que, si bien dichos “refuerzos positivos” se utilizan para promover virtudes como la laboriosidad, el esfuerzo y el espíritu de sacrificio, suelen terminar por convertirse en palancas de fuerza para conseguir los objetivos empresariales preestablecidos en términos de beneficios y, en definitiva, en verdaderos ídolos de actuación.

Esto nos lleva a destapar el engaño de la sociedad mercantilista que estamos describiendo. Para esta sociedad, que podemos denominar “economicista”, lo importante es la “cuenta de resultados” y para que esta última sea positiva, las únicas virtudes necesarias son las de tipo procedimental, entendidas estas como las habilidades útiles para conseguir el máximo de beneficio.

En este sentido, si lo único que se busca en la vida son beneficios puede que los “incentivos” sean una buena opción para lograr dichos resultados; pero esto último funciona mientras el sistema y los acontecimientos sean favorables y no pongan en peligro la situación establecida; pero ¿qué ocurre cuando en el sistema aparecen acontecimientos distorsionadores? Por ejemplo, con la oferta inesperada de un mejor trabajo o ante un dilema de actuación donde el mero cálculo económico puede ser contraproducente y, por tanto, donde no se asegura la lealtad o fidelidad a la empresa o al mantenimiento del contrato vigente; y es entonces cuando aparece en el gerente empresarial el deseo, aunque ya demasiado tardío, de contar con personas y trabajadores que primen en su labor profesional el recurso a la conciencia y al bien común. En verdad, los “incentivos” implican una relación contractual donde los empresarios pretenden sacar a sus empleados lo mejor de sí mismos, pero la propia dinámica del “incentivo” esconde, en su misma esencia, una comprensión pesimista de la naturaleza humana. En el fondo, se piensa que sólo pagando se favorece la laboriosidad y la lealtad de los colaboradores subordinados, pero la condición humana en su actuar no puede simplificarse de un modo tan sencillo, porque como Bruni señala, la lealtad se demuestra en los momentos más álgidos de las crisis, es allí donde llega la hora de tomar decisiones comprometidas y, muchas veces, en lo oculto, en lo profundo de nuestro corazón. Cuando esto ocurre, aparece lo que nos distancia del plano mercantilista que siempre se desarrolla en ambientes de luz y taquígrafos. Y es precisamente aquí donde se muestra lo erróneo de la propuesta propia del *ethos* economicista, la cual pretende tener todo controlado y asegurado en estructuras contables.

En mi opinión, el gran logro de Bruni es recordarnos que el hombre virtuoso no se logra comprándole; si en verdad el ser humano es el primer liberto de la creación, la forja de su carácter pasa, más bien, por el reconocimiento de los “dones” recibidos y aceptados en

“libertad”, para posteriormente asimilarlos como “bienes prácticos” a realizar virtuosamente y, finalmente, transformarlos en “bienes comunes” desde la “generosidad”. Por esa misma razón, en las situaciones límites de la vida es cuando los mecanismos de mercado muestran la limitación de ser sólo un procedimiento, un artificio que no educa, ni crea lealtad. En realidad, las virtudes mercantilistas y sus medios para conseguirlas provocan que las empresas sean especialmente débiles en los momentos más delicados, ya que “se ven privadas de los anticuerpos éticos esenciales para sobrevivir a las enfermedades importantes” (p. 23).

A estas alturas es obvio que la propuesta del autor es una vuelta a las virtudes tradicionales y a la *paideia* de ellas desde la más tierna infancia. Su apuesta tiene como objeto la solicitud por el regreso tanto de las virtudes cardinales clásicas como de las virtudes netamente cristianas como son: la caridad, la misericordia y la humildad. Como bien aprecia el autor, en el encuentro con lo infinito soy consciente de mi finitud y de mi unidad con los demás hombres en cuanto que “salidos” de la tierra, lo que me introduce en “la biodiversidad de los compañeros” (p. 27), siendo un igual entre iguales, lo cual produce “un juego de reciprocidad que constituye la gramática de la vida civil buena” (p. 28).

Expuesto todo lo anterior, puede parecer que el autor cae en un fácil maniqueísmo, pero no es así. Como es sabido, según la definición de virtud aristotélica, esta se encuentra en el justo medio y, por eso mismo, la clave de su consecución se encuentra en el difícil arte del discernimiento, del equilibrio y de la armonía entre contrarios. Partiendo de ese postulado, la propuesta que se ofrece al lector es clara y llena de esperanza: “Las empresas y demás organizaciones pueden ser lugares de vida buena y completa siempre que permitan que las virtudes no económicas convivan con las económico-empresariales” (p. 33). Esto último permitirá que la generosidad y la alegría que suelen estar presentes en las iniciativas emprendedoras no se transformen, con el paso del tiempo y del traicionero éxito en los sucedáneos, en una eficacia buscada exclusivamente a través y en función de los objetivos comerciales.

Cuando uno termina de leer este libro tiene la impresión de haber participado en un aperitivo que, además de dejarnos la sensación de haber degustado una mistela agridulce, nos invita a implicarnos en la realización de una sociedad y economía más humanas. Ciertamente, este libro es una bocanada de aire fresco, pero también una tormenta que nos interpela. Ojalá aceptemos su invitación y, si nos atrevemos a reflexionar sobre lo que hemos leído, nos dejemos cuestionar en nuestra propia vida. Entonces, el autor habrá conseguido su objetivo y, con ello, los mejores anexos a sus páginas.

*Román Ángel Pardo Manrique*

Fernando García de Cortázar, *Católicos en tiempos de confusión*, Encuentro, Madrid 2018, 348 pp.

Nos encontramos con un libro que, aunque su título nos sitúa en una dimensión atemporal y no geográficamente localizada, nace de la experiencia y reflexión del autor sobre la España de nuestros días. Sus capítulos y apartados se nos presentan como un verdadero mosaico de pensamientos en forma de teselas que, vistas en su conjunto y en perspectiva, logran proyectar una visión unitaria de los problemas que aquejan a la veterana nación española en general y a los católicos españoles en particular.

Por otra parte, parece claro que este ensayo está compuesto a partir de textos anteriores y, por tanto, escritos en diferentes momentos por Fernando García de Cortázar. Su tono periodístico y la repetición de algunos asuntos nos llevan a intuir que se trata de reflexiones personales que pueden ya haber visto la luz en algunas de las columnas de opinión de los distintos diarios y revistas donde el autor es colaborador habitual. De todos modos, en la misma publicación se nos indica que la obra ha sido organizada por el historiador Francisco José Gómez Fernández a partir de una selección de textos. También han corrido a su cargo las introducciones a los capítulos en los que está dividido el texto, así como el prólogo del mismo, pensado a modo de pistas de lectura de la obra en su conjunto. Esto, nos puede estar indicando que el autor mantiene en su poder más material inédito o recopilado en espera de una ulterior presentación, lo que implica que del éxito de esta obra depende que nos regocijemos con más de sus reflexiones. Aunque como toda obra inteligente puede que muchas veces nos interpele, otras nos seduzca, y otras nos despierte a la siempre recomendable crítica.

Tras la lectura de este libro, se puede afirmar que evoca el género de la consolación de los profetas de Israel ante las vicisitudes históricas del pueblo elegido, sin olvidar que muchas de ellas son consecuencias de su traición a la Alianza, y a las tradiciones de sus mayores. Pero a esta consolación se le añade el tono parnéutico, desde el que se nos exhorta a discernir entre lo sustantivo y lo adjetivo, lo urgente y lo necesario; todo ello presentado como condición de posibilidad para poder pasar a la acción, partiendo de la identidad propia y patria y, en este caso, también “católica”.

Muy pronto, el lector se puede dar cuenta de que el libro que tiene entre sus manos es una obra con un bagaje cultural consistente, por eso se nos antoja aun más recomendable su lectura. No nos encontramos ante una reflexión abstracta e ideal, sino realmente histórico-crítica con respecto a todas las dimensiones de la cultura presente. Ahora bien, García de Cortázar no es ingenuo en sus valoraciones y, por eso, comienza describiendo las amenazas

ante las que se enfrenta la cultura cristiana en nuestra nación. Aquí encontramos la denuncia más importante que el autor realiza contra la cultura dominante, la cual hace gala de un laicismo beligerante anticatólico que se ve favorecido tanto por un “nominalismo” intelectual ejercido por unas voluntades pseudo-omnipotentes que controlan los poderes fácticos del momento actual como por el correspondiente silencio de los católicos que se encuentran, no sin culpa, en una posición existencial e intelectual que podemos describir como de “desarme ideológico”.

Dicho todo lo anterior, podemos decir que nos encontramos con una obra de tono apologético, pudiera parecer que con este término nos remitimos a tiempos arcanos, pero el cristianismo tiene grabado en su ADN el ser “signo de contradicción”, lo que a veces implica el ser perseguido físicamente y espiritualmente, de tal modo que los estudios en los que se intente mostrar la credibilidad y la credibilidad de la vida evangélica no pueden dejar de abordar la cuestión del testimonio existencial sin renunciar a mostrar lo razonable de la fe que se profesa. Partiendo de esta afirmación, no cabe duda de que con este trabajo, el autor materializa el mandato de Pedro en su primera epístola católica, en la que se nos exhorta a estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza” (1 P 3, 15); aunque hoy en día, puede ocurrir que no sea solicitada nuestra argumentación, lo que suele coincidir con momentos históricos en los que se desprecia lo que desconoce, a la vez que se está seguro de la propia autosuficiencia. Consecuencia lógica de esta situación es que García de Cortázar, con su sabiduría y con su elegante estilo, pretenda dotar a los católicos españoles con una espléndida batería de razones para la defensa argumentada de nuestras raíces culturales cristianas y católicas.

Por otra parte, el sin fin de referencias históricas, filosóficas o literarias, con las que el autor fortalece sus argumentos, producen páginas extraordinarias y, en varias ocasiones, la ironía y el recurso a textos memorables de literatura consiguen la reacción jocosa del lector ante la estupidez humana, muchas veces desnudada en sus vergüenzas, como ocurre en la referencia a la actual batalla en torno a las pretensiones de ciertos grupos activistas de la llamada “ideología género”, los cuales desean trastocar hasta las estructuras lingüísticas propias de una lengua moderna y tan desarrollada como el castellano. Así lo logra el historiador bilbaíno recordando al Rector vitalicio, a título honorífico, de la Universidad de Salamanca: “Miguel de Unamuno se ríe al comienzo de su novela *Niebla* de quienes confunden género gramatical con sexo. Su protagonista, Augusto, sigue a una chica por la calle hasta su casa y pregunta cómo se llama. ‘Pues se llama doña Eugenia Domingo del Arco’ contestó la portera.

‘¿Domingo? Será Dominga...’ replicó Augusto. ‘No, señor, Domingo: Domingo es su primer apellido’, insistió, segura, la cancerbera. A lo que el preguntador dogmatiza: ‘Pues cuando se trata de mujeres, ese apellido debe cambiarse a Dominga. Y si no ¿dónde está la concordancia?’” (p. 12).

En cuanto a su estructura, el libro se divide en cinco capítulos y en un epílogo para el compromiso; pudiendo descubrir a lo largo de la exposición el conocido método del *ver, juzgar y actuar*. En una concatenación que pudiéramos denominar descendente, y que discurre de lo universal a lo particular, el primer capítulo se centra en el concepto de “catolicismo”, al cual podemos describir como totalizante de la vida comunitaria a nivel político, social, económico y cultural. El segundo capítulo versa sobre los católicos que, como miembros de la Iglesia, son responsables de la herencia recibida y, a la vez, son enviados a evangelizar un mundo al que están llamados a forjar desde la libertad comprometida y la realización personal. Para ello cuentan con el mérito de su trabajo, en aras a la consecución del bien común, algo que repetidamente García de Cortazar encuentra en la más genuina tradición católica, tal como fue expresada en el tantas veces denostado concilio de Trento. En la lógica descendiente anteriormente citada, el tercer capítulo interpela al católico en particular, confrontado con el santuario de su conciencia. El cuarto capítulo cambia de registro, ahora el autor dirige su mirada a la España actual y, especialmente, trata los problemas que sobre su identidad y su continua afirmación como nación acarrea. Finalmente, concluye el libro con un sugerente quinto capítulo donde se nos muestran las vicisitudes de los que reconocemos como santos por el ejemplo de su fe vivida, pero sin recurrir a una lista piadosa tomada del santoral, sino que se acude a diferentes situaciones y experiencias *límites* donde se calibra y se prueba la fe profesada y donde la posible respuesta heroica solo encuentra lugar en la conciencia moral abierta a un *ethos trascendental*, como puede intuirse de la original selección de santos sin canonizar que realiza el historiador jesuita y que son un verdadero elenco que se puede corresponder perfectamente con los que el papa Francisco denomina los santos “de la puerta de la lado”.

Una vez dicho lo anterior, parece meridianamente claro que no es posible hacer mención de todos los temas tratados por el autor. Sin embargo, quisiéramos destacar algunos de raíces históricas como son: las continuas referencias que nos llevan a la proclamación de la libertad personal, siempre ligada a la responsabilidad, tal como fue defendida en el concilio de Trento frente al determinismo individualista característico del protestantismo; el recuerdo de la ciudad de Salamanca, sede de la Universidad donde encontramos un magisterio preclaro y verdadero precursor de los Derechos

humanos; las visiones reducidas e interesadas de la historia española, impregnadas de esa leyenda negra que ha destapado la profesora Elvira Roca y cuyo libro recomienda nuestro autor; incluso, la crítica de nuestro autor llega sin tapujos a documentos emanados por la Pontificia Comisión “Justicia y Paz”, como el publicado sobre la Iglesia y el racismo en el año 1988, dedicándole adjetivos como “vagido”, “ignorante de la historia” e “indocumentado” entre otras calificaciones, lo que muestra la gran libertad de espíritu del profesor García de Cortazar para desenmascarar, con datos concretos, los tópicos y las manipulaciones más recurrentes.

También se deben destacar algunas de sus reflexiones sobre temas de rabiosa actualidad como: el auge de los nacionalismos apoyado por los intereses particulares y personales de los partidos independentistas y sus miembros; la denuncia de la deriva educativa provocada por las leyes redactadas en los sucesivos gobiernos de la nación; la calidad de clase política, representada en los distintos partidos políticos y en los diversos agentes sociales, como son los sindicatos y las instituciones de diverso tipo, en muchas ocasiones vendida a la opinión populista y, en innumerables ocasiones, atrapada en delitos de corrupción .

Así mismo, los lectores encontrarán innumerables menciones a personajes actuales de la vida política y social, así como a las ideologías que están en los bastidores de los distintos partidos políticos de nuestra nación. Lógicamente, muchas opiniones expresadas en estas páginas son discutibles, pero no por ello son menos interpe-ladoras, además de ser una llamada a la conciencia de los católicos que participan en la vida pública y política.

Para finalizar, quisiera expresar mi convencimiento de que este libro es una obra recomendable para aquellos que quieran ponerse a trabajar y reflexionar en torno a un proyecto de “reconstrucción moral, nacional y espiritual de nuestra España”, como nos afirma Francisco José Gómez Fernández en el prólogo de este ensayo.

Terminada esta recensión, me llega la noticia de la publicación de una segunda edición ampliada de este libro, lo que da respuesta a la inquietud y deseos expresados en el inicio de esta misma reseña. Ante esta noticia, lo único que queda es dar la enhorabuena a los profesores Fernando y Francisco José.

*Román Ángel Pardo Manrique*



Craig M. Gay, *Modern Technology and the Human Future. A Christian Appraisal*, Inter Varsity Press Academic, Downers Grove (Illinois) 2018, XIV+233pp.

Craig M. Gay, miembro de la Iglesia anglicana de Vancouver (Canadá), es profesor de Cristianismo, sociedad y cultura en el *Regent College* de Vancouver, fundado en 1968 e integrado en el campus de la *University of British Columbia*. Craig Gay creció en San Francisco (California), en un entorno marcado por la innovación tecnológica. Su padre, tras trabajar para IBM, fue un emprendedor de éxito en *Silicon Valley*. Él mismo se define como aficionado a adoptar los nuevos dispositivos tecnológicos. Y lo hace para dejar claro que no es un tecnófobo. El libro que nos presenta es el resultado del curso *Christianity and Modern Technology* que ha impartido durante varios años.

Para situar correctamente la obra hemos de verla como la aportación de un cristiano anglicano en Norteamérica que reflexiona sobre los peligros que presenta el desarrollo tecnológico actual, y reacciona ante lo que él considera falta de implicación de las diferentes confesiones cristianas norteamericanas, especialmente protestantes. Sin embargo, las reflexiones que aporta sobre el desarrollo tecnológico y la fe cristiana desbordan ese marco norteamericano en el que se desarrollan, permitiendo que podamos considerar esta obra como una aportación que ha de ser tenida en cuenta por una teología que se tome en serio los desafíos que las fronteras tecnológicas le plantean a la fe cristiana.

El libro se divide en cinco capítulos más una introducción, una conclusión y un epílogo. La introducción plantea las dimensiones del desafío de una tecnología que se desarrolla en un camino de creciente automatización. Gay es consciente de la dimensión técnica del ser humano que le hace inseparable de su propio desarrollo tecnológico, y de que realmente nuestras tecnologías son parte imprescindible de nuestro ser en el mundo. Sin embargo, advierte Gay, hay trayectorias de desarrollo tecnológico que pueden llevarnos a una disminución de nuestra humanidad, y eso es lo que cree nuestro autor que puede estar ocurriendo en la actualidad. Y para él es precisamente la religión cristiana la que más claramente puede combatir esta deshumanización en desarrollo gracias, precisamente, a su fe en la creación, la encarnación y la resurrección. Sin embargo, cree Gay que actualmente los cristianos están fallando a la hora de combatir las creencias gnósticas implícitas en la visión moderna de la tecnología.

En el primer capítulo, *Machine Technology and Human Being*, Gay se manifiesta consciente de que hoy en día afirmar que la

tecnología moderna disminuye nuestra humanidad es una actitud contracultural, un ir contracorriente, una corriente muy fuerte de intereses que tiende a ensordecir cualquier grito de protesta. Como punto central en este primer capítulo nuestro autor plantea los que considera dos problemas generados por la tecnología moderna. Uno es la perspectiva de un desempleo tecnológico como el que advierten autores tales como Nicholas Carr, Erik Brynjolfsson y Andrew McAfee. El otro es la reducción de la identidad personal a una esfera privada igualmente colonizada por la tecnología. Aquí se apoya en autores como Sherry Turkle y Martin Bubber para reivindicar la importancia de la relación personal sin mediación tecnológica. En el segundo capítulo, *The Momentum and Inertia of Modern Technological Development*, Gay manifiesta su preocupación por una creciente automatización que dirige la sociedad hacia una existencia desencarnada de los seres humanos, en la que estos acabarán siendo cada vez más parecidos a máquinas. Y apoyándose en autores tales como Max Weber, Lewis Mumford y Joseph Schumpeter, defiende la idea de que todo este proceso de automatización está impulsado por un capitalismo moderno que busca eliminar el factor humano en el proceso de producción para conseguir el máximo rendimiento de lo que es una antigua tecnología: el dinero. Para el autor esta unión entre la moderna tecnología y la economía actual es lo que hace tan difícil reformar la sociedad tecnológica en la que vivimos. En el tercer capítulo, *The Technological Worldview*, Gay defiende la tesis de que la falta de preocupación por lo que está ocurriendo proviene de una visión mecanicista del mundo y de la naturaleza (incluida la del propio ser humano). Nuestro autor se detiene también en la reflexión de Martin Heidegger sobre la tecnología. Siguiendo a este autor, ve la técnica occidental dirigida hacia el dominio y la posesión, en lo que Heidegger ha denominado una actitud de emplazamiento con carácter de provocación sobre la naturaleza. Pero lo más importante del capítulo es la pregunta final que se hace el autor: ¿existe remedio para esta situación? ¿Podemos evitar el futuro automatizado deshumanizador que estamos ya construyendo? Para Gay sí lo tiene y el primer paso es un cambio de mentalidad que nos abra a una nueva forma de comprender y de estar en el mundo, que no sea el provocador emplazamiento que describe Heidegger. Continúa Gay afirmando que la clave para la defensa de una existencia humana encarnada, que frene la automatización tecnológica y se enfrente al gnosticismo implícito en ella, es precisamente la fe cristiana en la encarnación del Hijo de Dios.

Tras la introducción en los tres primeros capítulos del desafío tecnológico actual y su relación con el cristianismo, en el cuarto capítulo, *Remembering Where We Are and Who We Are*, Gay plantea el caso de los protestantes evangélicos norteamericanos como

ejemplo de cristianos que se han dejado arrastrar acríticamente por la ola tecnológica. Por lo que Gay emplaza a los cristianos a “recordar”. Recordar quiénes somos nosotros y recordar quién es Dios. Recordar que el mundo no ha sido creado por nosotros ni somos nosotros quienes marcamos su sentido. Este recordar debe llevar, según Gay, a una reflexión cristiana crítica, la cual por supuesto hemos de ser conscientes de que no será bien recibida. Y esta reflexión crítica ha de girar en torno a ideas clave del cristianismo: la bondad de una creación ordenada por Dios que rechaza cualquier tipo de gnosticismo. La doctrina del pecado original como prevención contra el optimismo desbocado de los profetas del futuro tecnológico. Una fe trinitaria que expresa una creación profundamente relacional y personal, y con la esperanza en una resurrección que no es equivalente a un ser desencarnado, sino una afirmación de nuestra condición corporal de criaturas, esperando una consumación que transformará nuestro ser encarnado pero no lo destruirá. En el último capítulo, el quinto, *What on Earth Shall We Do?*, Gay vuelve a incidir en la importancia de un cambio de mentalidad sobre el eje de la fe cristiana en la encarnación, y compara nuestra situación con la de los primeros cristianos, ya que como ellos, afirma Gay, nos encontramos situados en un sistema con unos fines contrarios al Evangelio. Y en la defensa de esta visión se alinea con el pensamiento de Jaques Ellul, tomando de él la analogía que hace con el océano para comprender nuestra situación. Siguiendo a Ellul, nos explica Gay los tres niveles de la civilización moderna. Las olas corresponderían en nuestra civilización a la superficie de la misma, siempre cambiante, sujeta a bombardeos de información y a vaivenes de opinión. Promoviendo este nivel la homogeneización y estandarización de lo humano. Las corrientes en esta analogía es lo que se encuentra bajo la superficie de nuestra sociedad, que no es sino un proceso de racionalización que está reduciendo lo humano a un problema de ingeniería, que si bien es cierto conlleva una vida más próspera materialmente, lo hace al precio de la deshumanización. Desgraciadamente, en opinión de Gay, los cristianos norteamericanos no han sido capaces de oponerse críticamente a este proceso que atenta contra el valor de la persona. En el último nivel, el de las profundidades de nuestra sociedad, cree el autor que lo que se encuentra es un constructivismo moral y social como decisión metafísica que alimenta una sociedad del sinsentido y el caos; que se sitúa a sí misma entre la esperanza de las posibilidades tecnológicas y la desesperación de sus deshumanizadoras consecuencias.

Finalmente nos encontramos con una conclusión y un epílogo del propio autor. En la conclusión, *A Personal Conclusion*, Gay nos invita a reconocer que también los cristianos participamos y de un modo u otro contribuimos al funcionamiento de este sistema tecno-

lógico deshumanizador que nos ha ido presentando. Por lo que es necesario un cambio de mentalidad que nos ayude a no conformarnos con un sistema que cuestiona y pone en peligro la dimensión encarnada del ser humano, el valor de su corporeidad. En el epílogo, *On Eucharistic Embodiment*, trata la cuestión de la técnica en lo que podríamos denominar clave eucarística. Insiste en su crítica a la posición protestante norteamericana, remarcando que ha reducido la espiritualidad cristiana a una experiencia privada de Dios y desconectada de la realidad del mundo, convirtiéndose en insensible a la amenaza que para el ser humano supone el proceso de automatización tecnológica en marcha. Esto ha supuesto, según Gay, una desacramentalización de la experiencia cristiana del mundo, que hace necesario iniciar un proceso de resacramentalización. Para lo cual sugiere Gay “practicar la resurrección”. Un practicar la resurrección que para él es una vida cristiana centrada en la Eucaristía, en la cual, defiende nuestro autor, se produce una verdadera, aunque misteriosa, unión con Cristo; una Eucaristía en la que el cristiano participa, nos dice Gay, de la presencia real de Cristo en el sacramento; una Eucaristía que nuestro autor afirma como sacramento de la dimensión corporal del ser humano; una Eucaristía que Gay no ve como una negación de la tecnología humana, más bien al contrario, porque el pan y el vino son producto de la tecnología humana, de modo que en ella se unen el don de Dios y el fruto de la labor humana. Y son así ejemplo de una tecnología que no disminuye lo humano sino todo lo contrario, lo plenifica. Concluye de este modo Gay con el convencimiento de que nuestras tecnologías pueden verdaderamente permitirnos un mayor desarrollo de nosotros mismos y de la creación, así como una mejor disposición a acoger la llamada de Dios; siempre, eso sí, que tengamos claro que ese es el fin al que deben ir encaminados nuestros desarrollos tecnológicos.

Nos encontramos ante una obra que aporta, en primer lugar, una visión general de los desafíos tecnológicos en nuestra sociedad, repasando también a los principales autores, clásicos y actuales que han reflexionado críticamente sobre la técnica. En segundo lugar, Gay confronta el desarrollo tecnológico actual con los fundamentos mismos de la fe cristiana; y si bien es cierto que su perspectiva es muy marcadamente norteamericana, es igualmente cierto que al buscar los fundamentos su reflexión invita a todos los cristianos a tomar muy en serio los desafíos que para la fe cristiana plantea el desarrollo tecnológico actual.

*Francisco J. Génova*

A. Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío a la democracia*, Paidós, Madrid, 2017, 196 p.

A mediados de la década de los 90 del siglo pasado, la filósofa Adela Cortina, catedrática emérita de la Universidad de Valencia, acuñó el término *aporofobia* para caracterizar el “odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, el sin recursos, el desamparado” (*El País*, 7 de Marzo de 2000). El libro objeto de esta recensión reúne y profundiza sus escritos anteriores que alcanzaron una destacada repercusión en los medios de comunicación. En este mismo año, el neologismo fue acogido por la Real Academia Española (RAE) e incorporado al Diccionario de la Lengua Española: “*aporofobia* – fobia o rechazo hacia las personas pobres o desfavorecidas” (2018). Además de la novedad del término *aporofobia*, dada la precisión de sus análisis, el ensayo de A. Cortina tuvo una rápida recepción en diferentes ámbitos de las ciencias humanas, sociales y jurídicas.

El vocablo *aporofobia* –del griego *á-poros* (pobre) y *fóbeo* (espantarse)– nace en analogía con el término *xenofobia* (rechazo, miedo, aversión al extranjero), una problemática conocida en sus diferentes manifestaciones: misoginia, cristianofobia, islamofobia o homofobia. El pobre, sin embargo –enfatisa la autora– es objeto de un tipo de desprecio y rechazo que, en la raíz de estas *patologías sociales*, agrava la situación, requiere diagnóstico y exige un enfoque apropiado. En este sentido, la *aporofobia* apunta hacia una llaga social, hasta entonces sin nombre, a fin arrancarla del anonimato y, de esa manera, hacerla presente en el debate social y afrontar caminos para superarla.

Tratando de escudriñar esa compleja situación la autora desarrolla ocho capítulos: 1. Una lacra sin nombre; 2. Los delitos de odio al pobre; 3. El discurso del odio; 4. Nuestro cerebro es aporóforo; 5. Conciencia y reputación; 6. Biomejora moral; 7. Erradicar la pobreza, reducir la desigualdad; 8. Hospitalidad cosmopolita. Después de indicar, de manera introductoria, datos que buscan identificar y permiten nombrar el rechazo al pobre (*aporofobia*), expone con desenvoltura y sagacidad los asuntos tratados en cada capítulo buscando relacionar una multiplicidad de autores y líneas teóricas que pretenden dilucidar la cuestión enunciada en el título de la obra. Aunque presentados con objetividad y claridad, no siempre es cómodo acompañar el complejo razonamiento de la autora en sus múltiples articulaciones históricas, filosóficas y políticas. También porque se trata de discernir tradiciones y perspectivas de pensamiento con vistas a afrontar una problemática inequívocamente actual y que desafía la (re)construcción de sociedades democráticas verdaderamente inclusivas.

Tal como indica la autora, “es imposible no comparar la acogida entusiasta y hospitalaria con que se recibe a los extranjeros que vienen como turistas con el rechazo inmisericorde a la oleada de

extranjeros pobres. Se les cierran las puertas, se levantan alambradas y murallas, se impide el traspaso de las fronteras” (p. 13). En un mundo organizado en base al contrato político, económico o social, en donde dar y recibir se torna fundamental, el rechazo al pobre, significa una especie de recriminación a aquellos que aparentemente, están impedidos de devolver algo a cambio. Es decir, los pobres no cuentan en un juego social que se orienta a contabilizar reciprocidades, ventajas y beneficios que sean “lucrativos”. En suma, los pobres son vistos con sospecha por una sociedad que ha elegido *estar bien* interactuando con los suyos, a su vez, deshaciéndose de aquellos que le parecen extraños y poco capaces de intercambiar, es decir, dar y recibir.

“En el mundo del intercambio –afirma Cortina– los pobres provocan un sentimiento de rechazo porque sólo plantean problemas a quienes en realidad lo que desean es ayuda para prosperar, suscitan desprecio cuando se les contempla desde una posición de superioridad, miedo cuando generan inseguridad y, en el mejor de los casos, impaciencia por librarse de ellos” (p. 125). Esta situación, por sí misma inadmisibles, adquiere nítidos contornos tanto en los delitos de odio cuanto en el discurso del odio que se lanzan contra el pobre. Tales hechos requieren, como indica la autora, tratamiento jurídico y medidas punitivas determinadas por el Derecho que, por su función comunicativa y pedagógica, deja claro que tales acciones efectivamente no son aceptables como parte de los acuerdos que coordinan la vida social.

Para la filósofa, sin embargo, ese problema “tiene un alcance universal: todos los seres humanos son aporófobos” (p. 15), pues se trata de “un código de conducta biocultural que no cabe achacar simplistamente a una u otra civilización, sino que nace con el *homo sapiens*” (p. 167). Según plantea Cortina, los mecanismos de exclusión pertenecen a la conformación social del cerebro, es decir, constituyen un componente biológico (cerebro aporófobo) que se determina en una identificación con aquellos que se muestran capaces de un intercambio ventajoso y excluye a los otros, los que son considerados *áporoi*. La cuestión, todavía, es compleja. Como señala la autora, ello se retrotrae al desarrollo de la especie humana. Concisamente, significa que heredamos un modo de *reciprocidad* propio de pequeños grupos que *cooperan internamente*, pero, que no es capaz de incluir a otros, los de afuera.

Según Cortina, un cambio consecuente de la sociedad exige un aprendizaje social que sea capaz alterar ese marco biológico y que permita reconocer y acoger al otro (hospitalidad). Es decir, se trata de recrear las condiciones para un *progreso moral* que corresponda a una convivencia cosmopolita (E. Kant). De ahí la importancia de una decisión política que realmente busque erradicar la pobreza,

reducir la desigualdad, en definitiva, promover la equidad y la justicia. De igual manera, tal como insiste en varios capítulos, la importancia de la educación (formal e informal) para la autonomía y la compasión, así como, la (re)construcción de instituciones jurídicas, políticas y económicas que, pautadas por una nueva solidaridad, colaboren en favor de un reconocimiento mutuo e inclusivo.

Ante una realidad dramática de rechazo y exclusión del pobre lo que propone la autora da paso a un horizonte realmente innovador a fin de replantear el pensar y el actuar humano. Hay en esta obra importantes indicaciones para alterar procesos humanos y sociales que, no obstante los esfuerzos, aún necesitan de desarrollo con vistas a promover más plenamente una convivencia pacífica, acogedora y colaborativa incluyendo a todos. Para ello será necesario reubicar la ética, la educación y la política.

Vitor Hugo Mendes

Daniel Palau Valero, *Inteligencia pastoral. Ejes para una reflexión teológica*, Ed. Centre de pastoral litúrgica, Barcelona 2018, 154 pp.

El teólogo Daniel Palau, profesor de la Facultad de Teología de Cataluña (FTC-AUSP) no pretende en esta obra consolidar un proyecto pastoral sino una reflexión pastoral en el ámbito catalán con la finalidad sinodal en las diócesis catalanas. A su vez, el libro pertenece a la colección Pastoral.doc, que se inició en el año 2018, fruto de la colaboración entre CPL y la Cátedra de Teología Pastoral de la Facultad de Teología de Cataluña. La Cátedra pretende ser una ayuda para valorar, repensar y volver a impulsar una reflexión teológica-pastoral que apoye y revitalice los planteamientos pastorales de una Iglesia “en salida”, tal como el papa Francisco ha expresado reiteradamente en su magisterio.

El libro está dividido en cinco capítulos. En el primer capítulo, que lo titula “*Una reflexión siempre es necesaria e importante*”, señala el autor que la presencia de la propuesta y de la reflexión ha estado siempre en la Iglesia. Las consideraciones pastorales han aparecido a veces como una vivencia de la fe, como experiencias de un seguimiento de la propuesta evangélica provocando retos, ilusiones y el deseo de plasmar la propuesta de Jesús en la vida.

La Teología Pastoral tiene una relación especial con la eclesiológia. A lo largo de la historia ha tenido diversos escenarios como fue la distinción entre teología pastoral y teología práctica. En el IV Concilio de Letrán (1215) aparece denominada como “Teología Prá-

tica". En el siglo XVI aparece un tratamiento científico en textos de formación hacia los sacerdotes. En el Concilio de Trento (1545-1563) se da un nuevo escenario para la Teología Pastoral (TP) ya que el concilio ayudó al clero y al Episcopado a dinamizar la vida parroquial. En el siglo XVIII aparece un nuevo escenario para la teología pastoral cuando aparecen los primeros textos específicamente científicos. Con el Concilio Vaticano II y en la etapa posconciliar, la TP no puede ser reducida a una mera teología práctica, aplicativa. Al contrario, se trata de favorecer el esfuerzo reflexivo que es un esfuerzo de síntesis, para llegar a ser lo que Dios ha pensado.

La TP nos permite reconocer la presencia de Dios, y al mismo tiempo conocer la realidad que nos rodea, y potenciando aquellos elementos que hagan posible una maduración personal y comunitaria.

En el segundo capítulo, el profesor Palau destaca algunos teólogos que han aportado mucho a la renovación de la TP. En primer lugar, destaca al teólogo alemán Karl Rahner quien ofreció una reflexión teológica y entendió teológicamente la situación del cristianismo y de los cristianos en el mundo. Pero hace una lectura propia de su momento histórico, entendiendo que el rol de la Iglesia se encuentra en un proceso de pérdida de significatividad en el mundo, corroborando las diásporas de los cristianos. Según Rahner la teología práctica se fundamenta en la revelación de Dios, se regula por el magisterio de la Iglesia, se construye de manera sistemática y utiliza los conocimientos de aquellos saberes científicos que le son útiles, y todo esto en favor de los presbíteros y también de los laicos. Rahner no perderá la dimensión individual de la pastoral, porque es necesario ayudar a que cada individuo haga su experiencia de Dios y a despegar a través de las propias cualidades, talentos, virtudes y carismas, la vivencia de la fe que no podía realizarse de manera elitista, sino por caminos verdaderos, es decir, históricos y comunitarios.

Otros autores destacados fueron el francés P. -A Liégé que defendió el arraigo de la Iglesia de Cristo incidiendo en la relación de la Iglesia con el mundo, priorizando el principio de la encarnación. En el mundo italiano destaca el teólogo G. Colombo que se centrará en la importancia de la reflexión y la acción pastoral para que la Iglesia sea lo que Dios ha pensado que sea, "un sacramento universal de salvación".

La herencia del Concilio Vaticano II asume la intención pastoral como una auténtica necesidad. El mismo Juan XXIII, en el discurso de apertura del Concilio, hizo de la palabra "aggiornamento" como la clave del ser de la Iglesia en sus múltiples relaciones con el mundo. La pastoralidad es el eje vertebrador y focalizado del Concilio, ya que está fundamentada en la revelación de Dios en Jesucristo, íntimamente vinculada a la eclesiología, y singularmente equilibrada



entre “lo pastoral” y “lo doctrinal” con una mirada a los signos de los tiempos.

Daniel Palau se centra también en los principios de la pastoralidad según el papa Francisco. Se trata de cuatro principios que deben servir para una buena aplicación eclesial que responde a la verdadera y propia identidad de la Iglesia, presencia del misterio de Dios en el corazón del mundo en favor de la construcción del bien común. Estos cuatro principios son: a) el tiempo es superior al espacio; b) la unidad prevalece sobre el conflicto; c) la realidad es más importante que la idea; d) el todo es superior a la parte.

En el tercer capítulo señala el autor que la TP debe entenderse hoy como el camino capaz de ayudar a la Iglesia a entenderse ella misma y a relacionarse con el mundo de manera precisa y adecuada, y todavía más, a dar el paso hacia la visibilización del designio divino en la vida terrenal de los hombres, es decir, de la contemplación del misterio a la acción comprometida por el Reino, de la acumulación de ideas y discursos a los compromisos y gestos cotidianos, de la invisibilidad a la visibilidad, de manera que la Iglesia sea lo que Dios ha destinado que sea, sacramento universal de salvación (p. 69).

En el cuarto capítulo, el profesor Palau analiza la estrecha relación entre TP y la Eclesiología. La estrecha relación que existe entre los planteamientos eclesiales y los pastorales, así como la reflexión teológica y pastoral se encuentra en un lugar o punto concreto, siendo un sacramento de comunión: la Eucaristía. Así como la Iglesia hace la Eucaristía, también la Eucaristía hace a la Iglesia (san Agustín). El Vaticano II la sitúa como cumbre y fuente de la vida cristiana admitiendo que la Iglesia no queda reducida a ella (SC 9).

Finalmente en el quinto y último capítulo, se centra el autor en los ejes vertebradores para las diez diócesis catalanas. La aplicación del Concilio Vaticano II a las diversas acciones pastorales catalanas, de ello trató el Concilio Provincial Tarraconense (1995), así como el asunto de la evangelización. El episcopado catalán ha subrayado las urgencias pastorales en ocho aspectos: la democracia participativa, la existencia de la laicidad positiva, la presencia de estilos de vida y creencias diversos, el fenómeno de la globalización, las migraciones, la crisis económica, la familia y la educación, la ecología.

El título del libro que reza “inteligencia pastoral, ejes para una reflexión teológica” está enmarcado dentro del proyecto de la Cátedra de Teología Pastoral “Arquiebisbe Josep Pont i Gol” en el ámbito de las diócesis del territorio catalán. Creemos que el título debería reajustarse con el título “Inteligencia Pastoral, ejes para una reflexión teológica en las diócesis de Cataluña”. Sostenemos también que el título “inteligencia pastoral” es un término genérico ya que no especifica si es para una pastoral urbana o para una pastoral rural o

ambas. La excesiva concentración en la realidad eclesial y teológica catalana, hace que olvide otras aportaciones muy importantes que se han hecho a la Teología Pastoral desde la Iglesia en España.

*Juan Pablo García Maestro*

H. Blaumeiser-M. Motta-V. Zani y otros, *El sueño de una Iglesia sinodal*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2019, 166 pp.

Con este volumen da comienzo una nueva colección de la editorial Ciudad Nueva que tiene como título *Ekklesia: Senderos de comunión y diálogo*.

Esta colección toma como modelo y se inspira en su forma y contenidos en la revista trimestral *Ekklesia: Sentieri di comunione e dialogo* y ambas forman parte de un Proyecto internacional que pretende ser una invitación a caminar y comprometerse juntos en la búsqueda de lenguajes para comunicar el evangelio al mundo de hoy.

El primer capítulo, escrito por el teólogo *Aurelio Romero*, lleva como título "Frecuentar el futuro". Parte de la idea del papa Francisco de que estamos llamados a una Iglesia sinodal con el fin de poder dar respuesta a la sociedad actual. Los ingredientes requeridos para que el proceso sinodal sea eficiente y fructífero son la capacidad de diálogo, la libertad y la valentía. No se puede proceder si uno tiene miedo a hablar por temor a ser juzgado o porque su idea no sea valorada. Pero al mismo tiempo y como presupuesto indispensable de la valentía en el hablar, está la capacidad de escucha y de acogida de la opinión diferente a la mía. Sabemos que el clericalismo es uno de los círculos de exclusión que más ha afectado hasta ahora a la Iglesia y que se encuentra en la orilla opuesta al verdadero sentido de sinodalidad. El clericalismo surge de una visión elitista y excluyente de la vocación, que interpreta el ministerio recibido como un poder que hay que ejercer más que como un servicio gratuito y generoso que ofrecer. El clericalismo es una perversión y es la raíz de muchos males en la Iglesia. Por eso el futuro de la Iglesia es el sueño de trabajar por una Iglesia sinodal, en donde estamos llamados a experimentar la comunión con el Señor, con nuestros hermanos y con toda la creación.

Este capítulo incluye una reflexión de Chiara Lubich en la Nochevieja de 1999 (vigilia del año 2000). La fundadora del Movimiento Focolar sueña con una Iglesia que se manifieste al mundo más hermosa, más una, más santa, más carismática, más conforme a su modelo: María; sueña con un diálogo de amor cada vez más intenso entre las

Iglesias, de modo que se vea ya cercana la composición de la única Iglesia; sueña con la profundización de un diálogo vivo y activo entre las personas de las más diversas religiones, unidas entre sí por el amor, regla de oro contenida en todos sus libros sagrados.

En el segundo capítulo, el teólogo *Hubertus Blaumeiser* presenta algunas claves del pontificado del papa Francisco. Para el autor el pontificado del papa Francisco no deja a nadie indiferente. Francisco quiere una reforma de la Iglesia. No es una idea solitaria, sino lo que pidieron los cardenales en las reuniones tenidas en los nueve días anteriores al cónclave, casi como un mandato para el futuro papa. No se trata de cambios estructurales a breve plazo. La fuerza de la reforma del papa Francisco no está tanto en esto, sino en un estilo que tiene muchos matices, pero quiere medirse con una sola norma: Jesús y su Evangelio, leído, o mejor, practicado *sine glossa*, sin oropeles. Otra clave del pontificado de Francisco es la búsqueda de una verdadera globalización, cuyo modelo no es la esfera, en la que todo saliente está nivelado y desaparece toda diferencia, sino el poliedro, que incluye una multiplicidad de elementos y respeta la unidad en la variedad. Defendiendo la unidad, defendemos también la diversidad. Junto al poliedro como modelo de la unidad, el papa Francisco en *Evangelii gaudium* indica también otro elemento discriminador: el tiempo es superior al espacio. Este principio permite trabajar a largo plazo, sin la obsesión de los resultados inmediatos. Dar prioridad al tiempo significa ocuparse de iniciar procesos que generan nuevos dinamismos en la sociedad e implican a otras personas y grupos que los llevarán adelante, hasta que fructifiquen en importantes sucesos históricos Sin ansiedad, pero con convicciones claras y tenaces (EG 223).

En cuanto al método, es decir al camino que Francisco recorre, él ha llamado a la Iglesia a una conversión pastoral. Esta conversión implica una Iglesia más misionera, que no busca la autopreservación. Estamos llamados a vivir en salida con el fin de curar las muchas llagas de la humanidad de hoy, y actuar como hospital de campaña. Por eso Francisco propaga una cultura del encuentro. Cultura del encuentro significa no planes prefabricados sino un dinamismo relacional. Significa también mirar a la cara la realidad, acoger a las personas y las situaciones tal como son, examinar la realidad del mundo de hoy con las prerrogativas de la libertad humana que, en este tiempo nuestro, no acepta ser arrinconada por reglas disciplinares que vienen del exterior.

Blaumaier se pregunta de dónde nace el estilo de esa revolución que trae el papa Francisco. Y en el corazón de todo está la imagen de Dios, una comprensión de Dios más fiel a la imagen de Dios que Jesús nos abre en el Nuevo Testamento. Aquí está la raíz de la acción de Francisco y el secreto de su fuerza innovadora (p.

30). Desde la Antigüedad, la teología de los filósofos nos ha acostumbrado a ver a Dios como el Absoluto: el motor inmóvil, el sumo bien, el soberano del mundo entero. Pero con eso no hemos entrado en las vísceras de Dios, que nos ha revelado Jesús en la cruz: “Dios es amor” (Jn 4, 16), como ha recalcado Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus caritas est*. No tenemos que domesticar el poder del rostro de Jesús. Mirando su rostro, ¿qué vemos? Ante todo, el rostro de un Dios vaciado, de un Dios que ha asumido la condición de siervo, humillado y obediente hasta muerte (cf Flp 2, 7). El rostro de Jesús es semejante al de muchos hermanos nuestros humillados, esclavizados, vaciados. Dios ha asumido su rostro. “Dios que es el ser mayor del cual no se puede pensar”, el *Deus semper maior* de san Ignacio, se hace cada vez más grande rebajándose. Si no nos rebajamos, no podemos ser su rostro. No veremos nada de su plenitud si no aceptamos que Dios se vació.

Otra clave del pontificado del papa Francisco es la Iglesia sinodal, que es una Iglesia de la escucha, sabiendo que escuchar es más importante que oír. Es una escucha recíproca, en la que cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: el uno a la escucha de los otros; y todos a la escucha del Espíritu Santo, para conocer lo que Él dice a las Iglesias.” (Ap 2, 7).

Finalmente, Francisco mira a la humanidad, no a la Iglesia. Por eso se toma a pecho los grandes problemas del mundo de hoy. Denuncia la cultura del descarte y la globalización de la indiferencia. Se compromete por la paz, tiene palabras duras contra la economía que mata y le enfadan unas finanzas que idolatran el dinero en vez de servir. Y la mirada va más allá, hasta esa ecología humana y global que abarca la creación y llama a todos a cuidar unos de otros y de esa Casa común que es la Tierra, y cuyos recursos se han de compartir con las futuras generaciones.

En el tercer capítulo, el teólogo italiano *Piero Coda*, profesor de la Universidad Sophia en Loppiano, reflexiona sobre “Lo que el Espíritu dice a la Iglesia”. Para Coda, el papa Francisco con su magisterio de palabras, gestos y estilos está dando la salida para una nueva etapa del camino del pueblo de Dios. Hace falta que cada bautizado se sienta comprometido en la transformación eclesial y social que tanto necesitamos. Tal transformación exige la conversión personal y comunitaria y nos lleva a mirar en la misma dirección a la que mira el Señor. Es imposible imaginar una conversión de la actuación eclesial sin la participación activa de todos los componentes del pueblo de Dios. Es más, cada vez que hemos intentado suplantar, callar, ignorar, reducir a pequeña élite al pueblo de Dios hemos construido comunidades, programas, elecciones teológicas, espiritualidad y estructuras sin raíces, sin memoria, sin rostro, sin cuerpo, en definitiva, sin vida (p. 47).

Si Sínodo es lo que Dios pide a la Iglesia del tercer milenio, esto no será posible sin una *mística del nosotros*: “Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que sean uno en nosotros” (cf Jn 17, 21). Esta es la fuente, en la gracia, de la que puede surgir y nutrirse la eclesiología de comunión del Vaticano II. Como subrayaba Y. Congar, si a la concepción jerárquica de la Iglesia antes del Vaticano II correspondía una espiritualidad de la obediencia como vía de unión con Dios, ahora la eclesiología del pueblo de Dios pide una espiritualidad de comunión con Dios Trinidad y, en la Trinidad, con los hermanos y hermanas. “Caminar juntos”, nutridos de la práctica exigente, a la luz de la Palabra de Dios, del discernimiento comunitario de lo que el Espíritu dice a la Iglesia: es la vía maestra que el Padre indica a la Iglesia y la escuela en la que quiere educarla y prepararla para que sea, con autenticidad y competencia, compañera de viaje de todos en el camino de la historia.

El sacerdote y teólogo anglicano, *Callan Slipper*, es el autor del cuarto capítulo titulado “Quitarse las sandalias frente a la tierra sagrada del otro”. En la situación actual se exige a las Iglesias un ecumenismo receptivo, que implica a su vez un aprendizaje receptivo. En este ecumenismo receptivo nos exige asumir los retos que nos exige la Sinodalidad. La falta de Sinodalidad, especialmente de una implicación de los laicos en la praxis de la toma de decisiones, genera problemas en la vida de la eclesial, favoreciendo el mismo clericalismo que encontramos en los abusos. La sinodalidad apunta a caminar juntos, y a potenciar la cultura del encuentro. Y se advierte la necesidad de una espiritualidad adaptada, en la que se evite la alusión de poder restaurar únicamente con cambios estructurales o teológicos. También se advierte la necesidad de una conversión personal y comunitaria que nos lleve a mirar en la misma dirección en la que mira el Señor. Se trata, en definitiva, de acoger la invitación a “quitarnos las sandalias frente a la “tierra sagrada” del otro”.

Desde América Latina, *Susana Nuin*, nos invita, en el quinto capítulo del libro, a “La sensibilidad al ser con los otros”. Parte de este interrogante: ¿cómo incrementar la evangelización para que sea integral y ofrezca una respuesta activa y creativa a uno de los continentes más ricos por sus recursos naturales y, al mismo tiempo, más marcado trágicamente por la justicia? (pp. 61-62). Para ella, en estos últimos años del pontificado del papa Francisco no puede dejarse de advertir un diálogo y un mayor encuentro entre la teología del pueblo y la teología de la liberación. Y a su vez un paso importante para la Iglesia, en relación con la sociedad latinoamericana ha sido el reconocimiento del martirio de monseñor Romero, recientemente canonizado, y de distintos mártires que han fecundado en profundidad a la Iglesia.

En el capítulo siguiente, el teólogo *Andrew Gimenez Recepcion* reflexiona desde Asia sobre el Espíritu Santo en el camino de nuestras Iglesias. Especialmente se centra a partir de la Iglesia en Filipinas. Señala ante todo tres características del ser Iglesia. La primera característica es que la fe está íntimamente unida a la piedad popular como fuente de una experiencia religiosa personal y comunitaria que da sentido a la lucha por la vida y contra los múltiples males. Así el *sensus fidei* no es una experiencia racional sino una manifestación existencial de una fe viva. El otro elemento que caracteriza el ser Iglesia en Asia es la generosidad de los pobres. Y una tercera característica de la Iglesia en Asia es la capacidad de escuchar y de dialogar con las diferentes voces que nos interpelan, como la de los niños, los ancianos, los jóvenes que sueñan con un mundo libre, las mujeres que sufren el dolor de la injusticia.

El teólogo alemán *Klaus Hemmerle* presenta un profundo análisis sobre el perfil de la Iglesia de mañana. Es consciente que es difícil saber cómo se configurará la Iglesia del mañana. Ello porque es importante y bueno vivir el momento presente y ser Iglesia aquí y ahora. Para Hemmerle hay una respuesta fundamental y solo así puede perfilarse: “seremos la Iglesia del Dios abandonado y del Dios en medio de nosotros. Creo que esta es la perspectiva del futuro” (p. 73). Porque lo que importa no es cómo podemos llevar a la gente a la Iglesia y de qué manera, sino que no abandonemos a Dios abandonado, sino que compartamos su abandono y le amemos, porque no somos nosotros los que hacemos la pastoral, sino Dios.

El religioso de la Congregación de los Oblatos de María, *Fabio Ciardi*, profesor en el Instituto de vida consagrada *Claretianum* en Roma, titula su artículo “Carisma y vida consagrada hoy”. En la medida en que la vida consagrada sepa ser fiel a su vocación más profunda y se abra cada vez más para entrar en comunión con otras confesiones cristianas, con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, ciertamente desarrollará un nuevo vigor interior. Donándose y poniéndose al servicio de la unidad recuperará la propia identidad y frescura y crecerá hacia los nuevos horizontes hacia los que el Espíritu guía a toda la Iglesia (p. 96).

Monseñor *Brendan Leahy*, obispo católico de Limerick (Irlanda) analiza el significado de la visita del papa Francisco al pueblo irlandés. Mons. Limerick destaca especialmente estas palabras de Francisco: “Soy muy consciente de la condición de nuestros hermanos más vulnerables. Pienso especialmente en las mujeres y en los niños, que, en el pasado, han sufrido situaciones de especial dificultad; y en los huérfanos de entonces. Considerando la realidad de los más vulnerables, no puedo sino reconocer el grave escándalo causado en Irlanda por los abusos a menores por parte de miembros de la Iglesia encargados de protegerlos y educarlos” (p. 99).

La presidente del Movimiento de los Focales, *María Voce*, nos adentra en su artículo en la figura del papa “Pablo VI como profeta, apóstol y mediador”. La Iglesia actual es consciente aún de no haber valorado el papel de la mujer, resalta todavía más la gran atención que el papa san Pablo VI mostró en su tiempo hacia el universo femenino en la Iglesia. Su decisión de admitir como auditoras a diez religiosas y a trece laicas al Concilio, que suscitó resistencias, fue verdaderamente innovadora, con efectos positivos, entre los cuales el libre acceso a los estudios de teología. Fue Pablo VI quien en 1970 elevó a doctoras de la Iglesia a las dos primeras mujeres: Teresa de Jesús y Catalina de Siena. Montini fue verdaderamente el papa del diálogo. El término diálogo aparece por primera vez en un documento oficial de la Iglesia en la encíclica programática *Ecclesiam suam* de Pablo VI. En esta encíclica nos revela su sentido: el diálogo es “impulso interior de caridad” que se hace don de caridad. “La Iglesia tiene que entrar en el diálogo con el mundo en el que vive. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio” (ES 66-67).

*Marina Motta*, actual superiora de la provincia italiana de las Hermanas del Niño Jesús, reflexiona sobre “Los carismas, generadores de cultura”. Los carismas han dejado surcos profundos a lo largo de la historia. Se convirtieron en centros de transmisión cultural, capaces de propagarse por libre transmisión y de producir ulteriores movimientos de transformación social. Aquí hay que destacar la aportación del monaquismo benedictino que fue fundamental para la edificación de la civilización porque permaneció portador esencial no solo de la herencia cultural anterior, sino de valores religiosos y morales fundamentales y de los renacimientos, siempre necesarios. Desde la actualidad el papa Francisco nos ha recordado que el carisma no se ha de guardar como una botella de agua destilada, sino que se ha de hacer fructificar con valentía, confrontándolo con la realidad presente, con las culturas, con la historia.

El religioso claretiano, *Carlos García Andrade*, de una forma breve pero profunda nos recuerda que desde siempre es y será «la hora de los laicos». La Iglesia salió de la Revolución Francesa con muchas heridas y con sus filas diezmadas (el número de sacerdotes y de religiosos se redujo a menos de un tercio respecto antes de la Revolución). Por esto, entre otras, cosas, los verdaderos protagonistas de la restauración eclesial fueron figuras de laicos de gran relieve. Algunas de estas figuras sobresalientes fueron: Félicité de Lammenais, Charles de Montalembert, discípulo de Lamennais, el beato Federico Ozanam, Henri-Dominique Lacordaire, Antonio Rosmini y Giuseppe Toniolo. El significado de la presencia y de la acción de estos y de tantos otros laicos han mostrado con hechos que la Iglesia no tiene futuro si no cuenta con los laicos.

El teólogo argentino *Enrique Cambón*, conocido por sus interesantes aportaciones a la Teología trinitaria, se adentra en el tema de la Sinodalidad a partir de un análisis del documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI) “La Sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia” (3.5. 2018). Iglesia y sínodo son sinónimos decía san Juan Crisóstomo, para testificar que esta práctica era reconocida y vivida ya desde los primeros siglos. Pero quizá nunca haya habido una conciencia tan fuerte y universal como en la actualidad. Una muestra de ello es el Documento de la CTI. Este documento comienza citando el discurso del papa Francisco con motivo del 50 aniversario del establecimiento del Sínodo de los Obispos por parte de Pablo VI. Decía así el papa Francisco: “El camino de la Sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”. Cambón destaca como positivo del documento de la CTI la exactitud en los análisis. Partiendo de una serie de preciosas aclaraciones sobre el lenguaje, como la coincidencia y la diferencia entre el concilio y el sínodo, o entre comunión, colegialidad y sinodalidad. La misma precisión se encuentra en los largos párrafos dedicados a ilustrar la historia de los sínodos desde los inicios de la Iglesia hasta hoy.

El objetivo fundamental del documento es presentar las bases teológicas en las que se basa la sinodalidad. Se enfatiza, como corazón de todo, la perspectiva trinitaria. “La sinodalidad con conciliaridad refleja el misterio de la vida trinitaria de Dios” (n. 116). ¿Qué significa sinodalidad? El documento cita las palabras del papa Francisco: “Una Iglesia sinodal es una Iglesia que escucha (...) pueblo fiel, Colegio episcopal, Obispo de Roma: cada uno escuchando a los otros; y todos escuchando al Espíritu Santo” (n. 110). El documento habla también de “formación a la sinodalidad” (cap. 4, 1) y se menciona la experiencia eclesial como “una escuela de vida”. Sin las categorías y un entrenamiento a la comunión no es posible construir la sinodalidad.

El libro concluye con un artículo de *Vincenzo Zani*, arzobispo italiano, secretario de la Congregación para Educación Católica. Mons. Zani reflexiona sobre los carismas y la evangelización de la cultura desde el Vaticano II a la *Evangelii gaudium*. Las enseñanzas de los últimos pontífices, en línea con el Concilio Vaticano II, invitan a evangelizar no de manera decorativa y superficial, sino de modo vital y hasta alcanzar las raíces de la cultura y de las culturas del hombre, partiendo de la persona y volviendo siempre a las relaciones de las personas entre ellas y con Dios.

Estamos ante una obra que merece ser leída por su aportación a la renovación de la Iglesia actual y sobre todo por el análisis tan preciso del pontificado del papa Francisco. Quizás se echa de menos un análisis más amplio del concepto de Sinodalidad. Algunos de los artículos nada tienen que ver con el título del libro.

*Juan Pablo García Maestro*