

Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2011. xxvii+746 p. [Trad. Española: *La religión en la evolución humana*, Madrid 2018].

Robert N. Bellah (1927-2013) fue un sociólogo de la religión estadounidense, profesor en la Universidad de California en Berkeley. Bellah es conocido sobre todo por su estudio de la “religión civil norteamericana” y por su libro *Habits of the Heart* (1985) [En español: *Hábitos del Corazón* (1989)], en el que analizó el creciente individualismo de la cultura norteamericana. Su tesis doctoral *Tokugawa Religion* (1957) sigue siendo una obra de referencia sobre la cultura japonesa y continúa a la venta a fecha de hoy. Bellah está considerado como uno de los grandes sociólogos de la religión del siglo XX; ha sido comparado con Max Weber y Émile Durkheim.

*La religión en la Evolución Humana* es la obra magna de este autor. De ella ha escrito Jürgen Habermas: “en este campo, no conozco un estudio igualmente ambicioso y comprensivo”. El libro tuvo en el momento de su publicación en Estados Unidos un gran impacto, tanto en el mundo académico como entre un público más amplio, como atestiguan reseñas publicadas en *The New York Times* o *The Atlantic*.

El título declara el tema del libro: Se trata de un estudio de la evolución de la religión desde los albores de la humanidad hasta la Era Axial. La expresión ‘Era Axial’ (*Achsenzeit*) fue acuñada por el filósofo alemán Karl Jaspers (1882-1969) en su libro de 1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Sobre el origen y meta de la Historia). Jaspers observó que entre los años 800 y 200 a.C. se produjeron en cuatro regiones del continente euroasiático –Grecia, Israel, India y China– nuevas formas de pensamiento que pusieron las bases de las grandes culturas y religiones actuales. Las innovaciones que tuvieron lugar en estos cuatro centros tienen en común que suponen un salto en la conciencia del ser humano acerca de sí mismo y del mundo: aparece un anhelo de trascendencia desconocido en épocas anteriores y se observan los inicios de una ética potencialmente universalista, que pone en tela de juicio las estructuras de poder de sus respectivas sociedades.

La obra de Bellah es una actualización de la intuición de Jaspers, enriquecida con lo que historiadores y antropólogos han aprendido desde 1949. Consta de 10 capítulos. En el primero y el segundo se establecen los fundamentos de la reflexión de toda la obra. En los capítulos tercero (Religión tribal), cuarto (De la Religión tribal a la Religión arcaica) y quinto (Religión arcaica) se describen las formas religiosas anteriores a la Era Axial. En los siguientes cuatro capítulos, se presenta la emergencia de las religiones/filosofías de la Era Axial en Israel, Grecia, China e India. Finalmente, el décimo capítulo ofrece algunas conclusiones.

En el prefacio, Bellah declara su preferencia por una definición de 'religión' basada en las propuestas del antropólogo Clifford Geertz: "la religión es un sistema de símbolos que, cuando son expresados por seres humanos, establecen actitudes poderosas, comprensivas y duraderas; y motivaciones que crean sentido en términos de una idea de un orden general de existencia" (p. xvi). Bellah afirma que prefiere esta definición a otras que se refieren a la religión como "un sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado que unen a aquellos que se adhieren a él en una comunidad moral" (p. 1). La ausencia en la primera definición de toda referencia a "lo sagrado" permite a Bellah una generalización mayor de lo que él llama 'religión'. Para este autor, 'filosofías' como las de Platón o Confucio son también variedades de 'religión'. Todo sistema que ofrezca "sentido en términos de un orden general de la existencia" lo es.

En el capítulo primero, "Religión y Realidad", Bellah presenta los tres elementos formativos (*building blocks*) de las tradiciones religiosas. La religión es una forma de conocer y construir la realidad, la de mayor envergadura, puesto que expresa un "orden general de la existencia". Lo hace poniendo en juego tres capacidades humanas fundamentales: el rito, el mito y la teología. Este primer capítulo es uno de los más originales del libro, lleno de grandes intuiciones que provienen de sociólogos como Max Weber y Durkheim, de psicólogos como Piaget y Maslow y de filósofos como Ricoeur. Resulta, quizás por esta profusión de ideas, algo desorganizado, pero consigue iniciar al lector en los fundamentos de lo que será su reflexión a lo largo del libro.

El segundo capítulo, Religión y Evolución, define la relación entre ambos términos. Bellah parte de la idea de la evolución biológica, que entiende no como una supervivencia y propagación de los genes a toda costa, al estilo de Richard Dawkins, sino como la progresiva emergencia de nuevas capacidades. Bellah apunta dos capacidades que aparecen con los mamíferos en los que descubre, respectivamente, las raíces del comportamiento moral y religioso: la

empatía y el juego. La empatía surge en los mamíferos por la nueva relación que el amamantamiento establece entre madre e hijo. La madre desarrolla la capacidad de 'leer' las emociones de su hijo, una capacidad que luego se traslada a otras relaciones. El comportamiento ético de los humanos está construido sobre la base de esta capacidad pre-humana de sentir lo que siente el otro, de 'com-pade-cer'. Bellah apunta al juego (*play*) como la actividad pre-humana precursora de la religión. Esta es una de las ideas más fundamentales y originales de este libro. Siguiendo a Gordon Burghardt, Bellah define 'juego' como un comportamiento que no tiene como fin la supervivencia (pp. 76-77). El juego es una actividad 'gratuita' que solo se produce cuando las necesidades básicas de comida y seguridad están cubiertas.

Según Bellah, el elemento formativo más antiguo de la religión es el *rito*, al que califica como "la forma primordial del juego serio" (p. 92). Probablemente, homínidos anteriores al *Homo Sapiens* ya realizaban ritos. El rito es una celebración constituida por gestos significativos que expresan la solidaridad e identidad de un grupo y su relación con el mundo. En su forma más primitiva no tenía palabras, aunque sí sonidos producidos por las cuerdas vocales, e incluso probablemente alguna forma de música. El segundo elemento formativo es el *mito*. Éste aparece al mismo tiempo que el lenguaje. Parece ser que la aparición del lenguaje es posterior al origen genético de la especie *Homo Sapiens*. En cualquier caso, el lenguaje hace posible la narración, y esta nueva capacidad se utilizó, muy probablemente desde sus inicios, para elaborar los primeros mitos. Éstos están en relación con los ritos y expresan en forma narrativa la identidad del grupo y el sentido de su existencia sobre la tierra. El tercer elemento formativo de la religión es la teología; ésta no surgirá hasta la Era Axial.

Bellah se apoya en el pensamiento de Merlin Donald a la hora de categorizar las apariciones sucesivas de estas tres capacidades: rito, mito y teología. Según Donald, la humanidad ha pasado por tres etapas culturales sucesivas a las que él llama: cultura mimética, cultura mítica y cultura teórica. La cultura mimética es anterior a la aparición del *Homo Sapiens* y está basada en la imitación de gestos y eventualmente de sonidos, aunque no articulados como lenguaje; la siguiente etapa, la cultura mítica, presupone la existencia del lenguaje gramatical y está sustentada sobre narraciones que dan cuenta del mundo: los mitos. La tercera y última etapa, que comienza con la Era Axial, presenta como novedad el uso de teorías, sistemas de conceptos abstractos independientes de un marco narrativo. La teología permite evaluar críticamente, como "desde fuera", los mitos.

Estas tres etapas culturales –mimética, mítica y teórica– se corresponden a la emergencia de los tres elementos formativos de la religión: el rito, el mito y la teología. Bellah insiste que cada nuevo nivel no anula el anterior. Los rituales no desaparecen cuando aparecen los mitos, ni la teología suprime el rito y el mito. Tampoco cada nueva forma cultural es ‘superior’ a la anterior. La teología no es ‘mejor’ que la mitología; ni el mito, ‘superior’ al rito. Una anomalía de la cultura occidental a partir del siglo XVII es haber negado valor de verdad a los ritos y mitos, pero se trata de una excepción que afecta solo a ciertas élites occidentales; las demás culturas de la humanidad, incluidas aquellas que tienen ‘teología’, siguen reconociendo la importancia fundamental de ritos y mitos.

Con el tercer capítulo, Religión Tribal, comienza una serie de tres capítulos que describen tres formas sucesivas de religión en el proceso evolutivo de la Humanidad antes del advenimiento de la Era Axial. Estas tres formas de religión tienen en común que se apoyan solamente en ritos y mitos. La Religión Tribal es la forma de religión de las poblaciones que viven de la caza y de la recolección, o que practican una agricultura elemental. Se supone que era la forma de religión del Paleolítico y el Neolítico. Las sociedades de este período tenían como característica común una gran igualdad entre sus miembros. No existían estructuras de poder más allá de las jerarquías que puedan establecerse al interior de la familia. Eran sociedades pequeñas, formadas generalmente por decenas o pocas centenas de personas, entre las cuales apenas había desigualdades, ni de riqueza, ni de poder. Para poder estudiar este tipo de sociedades, Bellah se basa en los informes etnográficos sobre tres pueblos que viven de la caza y la recolección o de una horticultura primitiva: los Karapalo, del Brasil; los Walbiri, de Australia; y los Navajo, de Estados Unidos. Ofrece descripciones bastante amplias de las creencias y prácticas religiosas de estos pueblos y llega a la conclusión de que un elemento común a todos ellos es la existencia de rituales en los que participan todos los miembros del grupo y en los que la frontera que separa la realidad ordinaria del mundo mítico parece desvanecerse. De este modo, los participantes en el ritual entran en comunión con sus ancestros u otros seres poderosos del mundo mítico.

El capítulo cuarto trata de la transición entre la religión tribal, descrita en el capítulo anterior, y la religión arcaica, materia del siguiente. Para este estudio, se basa en algunos informes de antropólogos que han estudiado algunas culturas polinésicas. Esta elección está fundamentada en el hecho de que estos pueblos estaban, en el momento en el que se elaboraron estos informes, en distintas etapas de la transición desde sociedades tribales hacia sociedades

arcaicas. La característica fundamental de esta transición es la creación de jerarquías sociales más allá de los límites de la familia, un proceso que culminará con la creación de Estados en la etapa arcaica. Todas las sociedades estudiadas en este capítulo practicaban alguna forma de agricultura; observamos en ellas un incremento progresivo de la desigualdad social, que contrasta con el igualitarismo de la anterior etapa tribal. Esta mayor jerarquización social tiene su correspondiente reflejo en la esfera religiosa en la aparición por primera vez seres que tienen los rasgos de un 'dios'. En la terminología de Bellah, un 'dios' (*god*) es un ser que exige adoración y sacrificios; en esto se distinguen de los 'seres poderosos' (*powerful beings*) propios de la religión tribal. En los ritos más sagrados de estas sociedades en transición ya no participan todos. Solo un grupo selecto de personas en torno al jefe son admitidos a estos sacrificios rituales que, sin embargo, toda la sociedad considera imprescindibles para el mantenimiento del orden cósmico. La religión arcaica da legitimidad al orden social y conjura obediencia al jefe.

El capítulo quinto trata de la Religión Arcaica, propia de sociedades que han alcanzado la forma de organización de un Estado y están típicamente gobernadas por un rey. Bellah pasa revista a lo que los historiadores han escrito sobre la vida social y religiosa de la Antigua Mesopotamia, el Antiguo Egipto y la Antigua China, como ejemplos de sociedades arcaicas. En todas ellas, el poder estaba concentrado en manos de un rey y la religión giraba en torno a los sacrificios ofrecidos a los dioses. El rey era a menudo considerado como investido de carácter divino. Las sociedades arcaicas son los contextos en los que van a producirse cada una de las cuatro revoluciones axiales.

Los siguientes cuatro capítulos del libro presentan las cuatro revoluciones axiales que tuvieron lugar en Israel, Grecia, China e India.

En Israel (cap. 6), surgió una nueva forma de profetismo en el siglo VIII, que exigía que se adorara exclusivamente a YHWH y denunciaba las formas de culto religioso desvinculados de la ética. Esta tradición se afianzó con las reformas de Josías en el siglo siguiente y culminó con la formulación del monoteísmo durante el Exilio Babilónico (s. VI). La idea de un Dios único y trascendente, Creador del Cielo y la Tierra, tuvo consecuencias no solo en el culto; transformó la forma de entender la vida social y política. La relativización del poder político que conllevó (los dioses que dan legitimidad a los reyes no son nada) está a la base de la capacidad de supervivencia del pueblo judío, entonces, y a lo largo de los siguientes siglos.

tes siglos. El monoteísmo bíblico está a la base de las tres religiones monoteístas actuales: el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

Cap. 7 trata de Grecia. En las islas y costas del mar Egeo surgieron en el siglo VIII a.C. una serie de pequeñas ciudades-estado (*polis*) que compartían lengua y cultura, pero no unidad política. En algunas de estas sociedades evolucionó una forma de organización comunitaria participativa (*koinōnía*). En el s.VI, las reformas impulsadas por Solón pusieron las bases de lo que llegaría a ser la democracia ateniense. En esta ciudad, los autores de las tragedias se basaron en los mitos para explorar las posibilidades y dimensiones de lo humano, yendo más allá de lo que propios mitos exponían. Al otro lado del Egeo, en Mileto, tres pensadores –Tales, Anaxímenes y Anaximandro– iniciaron una nueva reflexión sobre la naturaleza última del cosmos. Parménides y Heráclito les siguieron. La transición axial se completó en Grecia en torno al año 400, con Sócrates y Platón. Este último abordó de forma teórica cuestiones fundamentales de lo que será la tradición filosófica occidental; fue asimismo autor del primer libro de literatura utópica: La República. Para Bellah, Aristóteles fue más bien un sistematizador, no un innovador de la Era Axial.

China (cap. 8). Parafraseando a Whitehead, Bellah dice: “que si toda la filosofía occidental no es sino una serie de notas a pie de página a Platón; podríamos decir lo mismo de Confucio: toda la filosofía china no es sino una serie de notas a pie de página a Confucio” (p. 409). Este sabio vivió en tiempos turbulentos. Confucio defendió que la convivencia social debía estar basada, no en la ley del más fuerte como sucedía a menudo en la China de su época, sino en el ‘mutuo respeto entre los humanos’, una idea expresada en la lengua china mediante la palabra ‘*ren*’. ‘*Ren*’ se expresa y al mismo tiempo es sustentado por los ritos cívico-religiosos, en chino, ‘*li*’. ‘*Li*’ puede entenderse también de manera más amplia como cortesía en todas las formas del trato, la forma cotidiana de cultivar ‘*ren*’. Aunque algunos estudiosos occidentales han calificado la filosofía de Confucio de ‘secular’, Bellah apunta que la armonía con el Cielo (*tien*) es fundamental para la vida humana. Tras presentar a Confucio como la clave de la transición axial china, Bellah pasa revista a otras figuras posteriores: Mozi, el Taoísmo, Mencio y Xunzi.

El capítulo 9 está dedicado a la India. Este subcontinente tiene una rica tradición de literatura religiosa, los escritos védicos, cuyos poemas más antiguos se remontan al segundo milenio a.C. Bellah asigna los textos védicos antiguos y medios a la Era arcaica. La transición axial puede observarse en los escritos védicos tardíos, más concretamente en los Upanishads. En estos textos descubrimos reflexiones sobre la naturaleza última de la realidad y la unidad

final de todas las cosas, así como instrucciones para adquirir una conciencia más elevada a través de la meditación. Buddha vivió en el ambiente intelectual y espiritual del vedismo tardío y en él hizo su propuesta radical de alcanzar la salvación mediante la superación de todo deseo. El budismo y el hinduismo tienen su fundamento en la Era Axial de la India.

A lo largo de estos cuatro capítulos, el autor no se limita a presentar de forma sintética los contenidos de cada una de las propuestas axiales, sino que va haciendo notar las similitudes y diferencias entre ellas. En resumen, podríamos decir que estas “revoluciones axiales” tienen en común, a un nivel epistemológico, una “reflexión de segundo orden”. Los autores de esta Era no se limitan a explicar el mundo a través de los mitos, como los de época anterior, reflexionan sobre los mitos, o bien en forma conceptual-teórica, o bien a través de una “mitoespeculación” (mitos que ponen en cuestión otros mitos). De esta manera ofrecen alternativas radicales a las cosmovisiones de la Era arcaica. Se da de esta manera una apertura a la trascendencia, es decir, a una forma de ver el mundo como desde fuera, que trata de explicar la realidad de manera global. Esta ‘trascendencia’ es también el fundamento de una concepción ética de la religión. En la religión arcaica, los dioses están interesados casi exclusivamente en que se les dé culto; no les preocupa demasiado lo que los humanos se hagan entre sí. En las religiones/filosofías axiales la ética ocupa un lugar central y despunta, al menos incipientemente, un universalismo ético. Las revoluciones axiales comenzaron un proceso que terminó por socavar el mundo arcaico, cuyas estructuras de poder estaban basadas en mitos y ritos que mostraban cómo el poder de los reyes estaba sustentado por los dioses.

El capítulo décimo, Conclusión, es algo más que una sistematización de los resultados: El autor presenta aquí algunas nuevas ideas. La más importante de ellas es la importancia del *juego* en la comprensión de la religión. Bellah –que afirma llevar 13 años trabajando en el libro– confiesa no estar en condiciones de reescribir todo él partiendo de esta idea, de cuya centralidad solo se dio cuenta en una fase avanzada de la elaboración del manuscrito; trata de remediar esta deficiencia con algunas reflexiones en este capítulo. Aunque el autor no lo formula explícitamente, creo percibir en este énfasis sobre el juego una reivindicación de las religiones como espacios de gratuidad. En un mundo como el nuestro asfixiado por las demandas de la eficacia, las religiones expresan la vocación humana fundamental de detenerse ante la maravilla de existir y expresar –con ritos, mitos y teorías– el sentido de Todo. Enuncia asimismo al final de este capítulo su propuesta de escribir una “historia



universal”, al estilo de lo propuesto por Kant y Hegel, pero saneado del eurocentrismo que caracterizaron anteriores intentos.

En una de las últimas páginas del libro, Bellah declara su convicción de que uno de los grandes avances del siglo XX es un nuevo punto de vista “que entiende y aprecia todas las religiones en sus propios términos y que no esté impulsada por el deseo de colocar la propia religión sobre todas las demás” (p. 603). Es una lástima que este gran sabio no pueda seguir contribuyendo al tan necesario diálogo interreligioso; murió en 2013, solo dos años después de la publicación de la obra que recensamos. Este libro es su gran legado para avanzar en el mejor conocimiento mutuo de las religiones.

Con cierto pudor, añado algunos apuntes críticos a un libro que es considerado por muchos como una obra maestra. La primera deriva del amplio rango de temas que toca. Si por restricciones de espacio, solo pueden dedicarse 9 páginas a Platón ó 16 a Buddha, lo que pueda decir será necesariamente el resumen de un resumen. Por muy atinadas que sean estas síntesis, habrá especialistas que discutan cada una de las afirmaciones que puedan hacerse. Esta ‘deficiencia’ inevitable, sin embargo, es el precio a pagar para poder construir una visión general. En los distintos ámbitos de las Humanidades, la progresiva especialización nos ha privado de contar con obras que nos ayuden a pensar en las grandes cuestiones de la humanidad, como en este caso el fenómeno religioso. Que un hombre de la cualificación de Bellah se haya atrevido a hacerlo es una aportación que no convencerá a algunos, pero que nos enriquece a todos.

El método que utiliza el autor es el de las ciencias sociales. Bellah mantiene ante el hecho religioso la distancia exigida por la objetividad científica. Resulta imposible, por ejemplo, partiendo del libro, conocer la confesión religiosa de su autor (Bellah era cristiano, más concretamente episcopaliano). Con todo, el lector puede percibir en el texto la fina sensibilidad religiosa de su autor. Bellah se acerca a los escritos y ritos religiosos con gran empatía y respeto. Quizás una mayor alusión a obras teológicas –las referencias a libros de Teología contemporánea están casi ausentes de la bibliografía– hubiera enriquecido el resultado final.

Nos alegramos de que esta gran obra esté disponible para el público de lengua española y que los costes de la traducción hayan sido asumidos por una institución del Gobierno de España, el Centro de Investigaciones Sociológicas.

*Alberto de Mingo Kaminouchi*



Jorge Cunha, *La ética de Jesús, Sígueme*, Salamanca 2018, 124 pp.

Jorge Teixeira da Cunha es un sacerdote y teólogo portugués; doctor en teología por la Universidad Gregoriana de Roma y actualmente es profesor de teología moral y bioética en Universidad Católica de Oporto.

En esta pequeña pero sustanciosa obra que ahora presentamos, el profesor Cunha parte de un malestar personal pero que sin duda puede extenderse a todos los que nos consideramos seguidores de Jesús, a saber: ¿Cómo es posible que en el mundo actual la figura de Jesús siga fascinando pero, sin embargo, en el momento que intentamos exponer su propuesta moral la respuesta mayoritaria sea la indiferencia o incluso el rechazo explícito?

El profesor Cunha quiere apartarse de toda solución de tipo procedimental y casuístico y por ese motivo se sumerge en la cuestión sobre cuál puede ser el fundamento de la teología moral para que los hombres y mujeres del siglo XXI se sientan interpelados y atraídos por el modo de vida propio del cristiano. Podemos decir que si todo teólogo dogmático aspira a realizar a lo largo de su vida un estudio profundo de Jesús, donde desarrolle una cristología en la que se pueda descubrir lo original de su pensamiento y la síntesis final de sus esfuerzos de investigación, los teólogos moralistas tienden a buscar una clave fundamental desde la que formular la ética cristiana y a la que de un modo u otro conducen los hilos conductores de sus trabajos. A nuestra cabeza vienen inmediatamente los intentos de renovación de la teología moral de la primera mitad del siglo XX realizados a partir de distintos principios teológicos vertebradores para toda la enseñanza moral como las realizadas por los eminentes teólogos F. Tillmann, E. Mersch, J. Stelzenberger, G. Gillemann o B. Häring.

Los teólogos moralistas han seguido este intento en las últimas décadas, movidos además por un afán evangelizador y pastoral motivado por las enseñanzas del concilio Vaticano II y el magisterio posterior y siguiendo la ruta allí indicada han ido añadiendo la preocupación por estar atento a los signos de los tiempos realizando su labor intelectual en el marco de una nueva evangelización.

El autor de este libro se sitúa en este relato intelectual que acabamos de recordar y teniendo como principio generador el pensamiento del filósofo Michel Henry, nos ofrece una propuesta del seguimiento de Jesús que intenta ser interpeladora para una sociedad que parece que está de vuelta de todo lo que contenga alguna referencia a la ética cristiana. En este punto se puede indicar que

Jorge Cuhna se inspira tanto en las obras del filósofo francés que a lo mejor en el título de este trabajo hubiera debido incluir un subtítulo que especificara la dependencia e inspiración de la que parte y que está presente a lo largo de todas sus páginas con incontables citas.

Siguiendo a Michel Henry, el autor propone salir de esta sociedad anclada en la “edad de la representación” donde toda esencia es experimentada a través de distintos intermediarios, ya sean físicos, biológicos, abstracciones, esquemas, ideas, conceptos, clasificaciones, rutinas, etc. En su propuesta, es necesario introducirse, podemos decir sumergirse, en la vida misma, vida que es el principio de toda posterior racionalidad y elección responsable. Esa vida se descubrirá como Vida con mayúscula en Cristo resucitado, el cual se convierte así en el principio hermenéutico anteriormente anunciado y que se entiende como horizonte absoluto desde el que se explica todo lo real; no sólo la acción humana y su comportamiento ético sino todo lo que existe.

De este modo, el principio de la vida implica profundizar en la realidad que se encuentra latente en lo visible de nuestras experiencias. Es aquí donde el autor critica gran parte de la historia del pensamiento ético y, de un modo particular, la ética contemporánea, la cual se visibiliza en leyes jurídicas y normas de comportamiento y educación. Pero la norma no llega a lo profundo de nuestra esencia, a lo más sensible de nuestra existencia, a aquello que realmente nos estremece en lo más hondo. Desde estos bagajes intelectuales contemporáneos, la ética resultante es una ética externa, sin vida, olvidando lo profundo de lo real, ya que ha convertido la moral en un asunto de búsqueda de certezas y de objetivación, teniendo como resultado el desinterés generalizado por ella. Y esto también ha ocurrido en nuestra propuesta teológica moral, porque también se propuso lograr la objetivación de los actos morales o explicar la acción desde una perspectiva teleológica que busca situar el horizonte de la moralidad en la causa final, en el fin último de nuestros actos.

Frente a esto último, el autor –siguiendo siempre el pensamiento de Michel Henry– nos insta a descubrir lo invisible del hombre, que además identifica con la clave que Jesús vino a descubrirnos. Lo importante son las vivencias, el corazón, lo profundo de nuestra interioridad que se convierte también como clave de interpretación de toda la vida natural. Desde Cristo, el sentido de la evolución no se debe entender de un modo ascendente que partiendo del mundo vegetativo llega al mundo intelectual pasando por el animal, es al revés, el cristocentrismo nos ayuda a partir del ser humano, en cuyo punto más íntimo e interno descubrimos el sentido

profundo de la realidad y no desde la apariencia de lo objetivo, lo empírico y lo científico.

En esta clave cristocéntrica, la resurrección de Cristo se presenta como la realidad más profunda de nuestra realidad. La resurrección de Cristo que no sólo es en orden a la salvación de nuestros pecados sino en orden a nuestra creación definitiva, desvelándonos que lo invisible es lo que trasforma todo. En esta dinámica, Jesús es el que ha mostrado y sacado a la luz la fuerza invisible de la caridad. Dicha fuerza sale así de su encierro como ignota y se manifiesta en Cristo. Es esto lo que permite a nuestro autor poner al misterio paschal en el centro de toda la historia y de toda la creación. Ahora se entiende que Cristo atrae hacia sí a todo lo que hay de verdad, bien y belleza en este mundo, ya sea, pasado o futuro, de cualquier región geográfica, raza, religión, ideología o época histórica.

En este marco es desde donde Jorge Cunha se adentra en los temas clásicos de moral fundamental como son la conciencia, la norma y la virtud. A la luz del pensamiento presentado puede descubrirse lo novedoso de su modo de presentar estos tres temas clásicos de moral. Por eso, su obra es muy interesante para orientar hacia una conciencia que cuente con todo ese mundo invisible del inconsciente que nos aleja de una visión de la conciencia como simple facultad enjuiciadora y clasificadora. Siguiendo la lógica mantenida, debemos visualizar nuestra conciencia en la misma conciencia moral de Jesús, la cual está más allá de la representación y se funda en la vida glorificada de Jesús que se aparece a los apóstoles en una "presencia sin representación" (p. 56). Nuestro autor resalta que los evangelios muestran a Jesús no como un maestro ético, al modo de los grandes pensadores éticos, sino dotado de una subjetividad personal que es capaz de fundar otras conciencias, constituyendo así la verdadera y novedosa conciencia moral para toda la humanidad. Jesús comparte con nosotros su conciencia que se traduce en el nacimiento a nuestra realidad de filiación divina.

Seguidamente, el autor nos ofrece nuevas pistas para renovar desde la teología el concepto de norma, tan apegado en nuestra sociedad a la deontología y a la jurisprudencia; ciertamente que la ley prescribe y señala lo que debemos realizar pero es infecunda en cuanto a la generación de la "conducta que prescribe" (p. 71). Ahora bien, para salir de la carencia generativa de la ley, se propone resituarse la ley en la misma vida, donde la ley es "homogénea" con la vida (p. 73); de este modo, el mandamiento –en cuanto al contenido de lo mandado– no se aparta de la vida vivida que es el punto donde comienza la libertad. A partir de estas afirmaciones y siempre siguiendo a Michel Henry, el autor sitúa la norma en la participación en la vida que se nos da en la Vida y en la filiación. De tal modo,

que la Ley nueva de Cristo es la Vida. El avance es notable, ahora la ontología y la ética se dan la mano. Cristo mismo se presenta en su misterio pascual como norma de conducta, abarcando el origen y el final de los tiempos, siendo el momento culminante de la humanidad. En Cristo la norma supera la representación y así, lo prescriptivo y lo descriptivo se encuentran.

Cierra el libro un capítulo sobre la virtud que indiscutiblemente debía explicarse en términos críticos a la visión ética del razonamiento práctico típico de Tomás de Aquino. Jorge Cunha describe la virtud en términos de continuidad con el capítulo anterior donde la virtud se inserta en la misma "Vida que tiene en sí su norma" (p. 116). Es interesante cómo el "poder de obrar" se sitúa en la corriente de la misma vida y se inserta en lo invisible del sujeto, porque allí, en lo secreto, es donde se encuentra la materia de la ética (cf. p. 112). Es la Vida íntima, lo invisible, lo que nos hace virtuosos, es en la invisibilidad de la actitud de la persona donde encontramos la norma del amor desde la que se debe entender su última afirmación: "Observemos que ni las normas de comportamiento tienen sentido sin referencia a la norma fundamental, ni esta se hace real sin su prolongación en las normas de comportamiento" (p. 116).

Recapitulando, esta obra del profesor Cunha nos parece muy interesante como aportación a la siempre interesante cuestión de la fundamentación de la teología moral. Nos encontramos ante un libro valiente que nos ofrece la oportunidad de reflexionar y preguntarnos por los fundamentos de nuestras concepciones morales y que invita, con una prosa ágil, a escrutar nuestro corazón en vistas a un seguimiento de Jesús más auténtico, coherente, íntimo y comprensible con la debilidad humana que todos compartimos. El autor nos abre un camino hermoso para seguir estudiando y reflexionando en el contexto de una teología que verse no *sobre* la vida sino *de* la vida generada inmanentemente y realmente en el misterio de Cristo Jesús, Verbo encarnado y resucitado que atrae toda realidad y comprensión de ella hacia sí. En este contexto y con permiso del autor, me atrevería a describirla como el inicio y fundamentación de una bio-teología moral.

Ahora bien, la visión ética de este lector es propiamente *filoaquinata* y esto abre un montón de cuestiones a debatir con el autor. Creemos como algo indudable que el autor es deudor de un pensamiento platónico, fenomenológico, cartesiano y yo diría que incluso hegeliano. Teniendo en cuenta esto, comprendemos que el término "Vida", tal como él lo utiliza, tenga parecidos con la evolución del espíritu absoluto de Hegel pero, en nuestra opinión, su marco identitario queda poco claro, ya que se utiliza con una gran variedad de referencias de significado, aunque posiblemente también pueda

entenderse desde un uso polisémico y así entendida, esta noción de Vida haga referencia, como analogado principal, a Dios.

Por otra parte, al referirse a Cristo como Vida y norma se comprende muy bien la novedad del hecho cristiano y lo específico de la ética de Jesús, pero al explicar las acciones humanas concretas en su relación con la norma de la Vida y situarse el autor en la línea de una ética de tipo trascendental creemos que queda mucho por andar en la iluminación moral de los problemas cotidianos concretos. Dicho de otro modo, aunque hayamos desvelado que la esencia de la ética de Jesús va más allá de la razón y de la concreción no podemos olvidar que la ética nos tiene que hacer más fácil vivir en el día a día y, a veces, la perspectiva trascendental puede correr el riesgo de quedarse en el ámbito más ambiguo de la conocida como *opción o intención fundamental*. Es donde creemos que la apuesta por una virtud tomista, enriquecida por los avances de las distintas filosofías posteriores, puede seguir siendo válida y tener su papel en orden a vislumbrar respuestas éticas a los dilemas éticos particulares. Se trata, en definitiva, de comprender y definir la estructura completa de las virtudes como principios prácticos, de forma que podamos exponer también la moral especial y social.

Sólo nos queda dar la enhorabuena al autor, esta obra es apasionante. Nos encontramos ante un libro de teología moral hecho desde la fe en Cristo resucitado que ciertamente da razón de la vida porque él es la Vida. En el fondo, Jorge Cuhna nos introduce en una ética sobre el sentido que encuentra su razón de ser en la experiencia filial de la vida de Jesús; la cual se comprende como experiencia fundante y culminante para nuestra vida y que en el campo del obrar moral precede a toda ética.

*Román A. Pardo Manrique*

Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana. Ensayos para un encuentro entre economía de mercado y pensamiento cristiano*, Unión editorial, Madrid 2017, 421 pp.

El libro de M. Rhonheimer que vamos a reseñar está editado por el Centro Diego de Covarrubias y la Unión editorial. Dicho Centro de pensamiento económico presenta como su objetivo principal defender e impulsar la libertad individual, manifestada en la iniciativa emprendedora dentro de una economía de libre mercado, a

la vez que pretende seguir los parámetros de los principios éticos y culturales del cristianismo.

Esta obra está introducida por Vicente Boceta Álvarez, Presidente de dicho Centro Diego de Covarrubias, con un texto que puede encontrarse en los demás libros editados y pertenecientes a la colección "Cristianismo y Economía de Mercado". Ya en este proemio encontramos una afirmación curiosa y no menos discutible: "En la historia de la Humanidad, la lucha por la Libertad, fundamento de la dignidad humana, ha sido ardua y constante". Al poner en mayúscula esta propiedad de la voluntad que es la libertad nos está mostrando, nada más empezar, mucho de su posicionamiento ideológico; pero además, su afirmación no deja de ser una exageración que esconde la intención de defender, a capa y espada, una libertad individual volcada en una iniciativa de aspecto económico. Con su declaración de intenciones, parece que lo adjetivo sustenta a lo sustantivo, de tal modo que lo procedimental como lucha se convierte en la esencia de la dignidad humana, la cual es precisamente lo que debe ser sustantivo.

Pero pasemos al autor de este libro editado por Mario Šilar, el cual realiza una magnífica presentación, pero debiera haber revisado los índices onomásticos que se encuentran al final. La obra que estamos estudiando es una recopilación de diez artículos sobre ética económica realizados por el profesor de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz Martin Rhonheimer. Este autor es conocido en el mundo de la filosofía y la teología moral por sus estudios en el campo de los fundamentos de la ciencia ética de corte aristotélico tomista, así como en los ámbitos de la teología moral fundamental y personal, cuyos posicionamientos le sitúan muy próximo a la exposición y a las argumentaciones del segundo capítulo de la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor*. En este contexto, podemos afirmar que sus trabajos son referencia para los especialistas en la materia y no podemos negar que algunas de sus obras son fácilmente recordadas; sirvan a modo de ejemplo las siguientes: *Ley natural y razón práctica*, *La perspectiva de la moral*, *Ética de la procreación*.

Con la presente publicación, el autor recoge y publica en castellano sus últimas reflexiones dedicadas al mundo de la ética económica y del funcionamiento de los mercados. En el "Prefacio", que el mismo autor realiza, se nos advierte que su postura, a favor del libre mercado y del capitalismo, no suele ser bien aceptada en el pensamiento católico. Para corroborar esta afirmación, Rhonheimer relata las peripecias por las que el primer artículo de este libro no fue publicado en una revista española de índole académico e identidad católica, ya que se consideró su publicación como no políticamente correcta, invocando para ello a la prudencia y a la

oportunidad de la misma. La verdad es que el título de dicho artículo es significativamente provocativo: *El 'malvado capitalismo': La forma económica del dar*. La tesis del mismo es sencilla de expresar: frente a los enemigos del capitalismo y del libre mercado, éste es el sistema económico del ahorro, de la inversión y de la creación de riqueza, el que hace posible el progreso y el reparto de la riqueza. Como se puede observar, en su formulación no encontramos nada que nos resulte sorprendente en un defensor de las teorías y prácticas del liberalismo económico.

Ahora bien, como ya ha demostrado el autor en sus trabajos de filosofía y teología moral, su estudio no tiene nada que ver con lo superficial. Nos encontramos con un libro que si bien es repetitivo en algunos argumentos, referencias y textos –ciertamente provocado por ser una colección de artículos anteriores– muestra sobre todo un incontable trabajo de estudio, investigación y reflexión. Acercarse a este volumen implica tener cierto bagaje en temas económicos y, sobre todo, en la historia de la economía contemporánea. En sus páginas encontraremos referencias a autores como: Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, representantes del ordoliberalismo y defensores de lo que pudiéramos denominar como una “economía social del mercado”; por otra parte, nos encontramos a economistas liberales más socialdemócratas, entre los que se encuentran John Maynard Keynes, Paul Krugman, Thomas Piketty y el filósofo John Rawls o a economistas que reconocen los llamados “fallos del mercado” como Arthur Pigou, Paul Samuelson, Joseph Stiglitz, George Akerlof o recientemente Jean Tirole; también tienen su espacio los economistas católicos propugnadores de una “economía humanista cristiana del bien común y de la comunión” como Stefano Zamagni y Luigino Bruni y los economistas católicos liberales como Robert Sirico y Michael Novack; finalmente, destaca la Escuela austriaca de economía netamente liberal, a la que en estos momentos sigue el autor de esta obra, representada por los conocidos economistas Carl Menger, Milton Friedman, Ludwig von Mises y Friedrich August von Hayek. Podíamos seguir enumerando autores que son estudiados y analizados por Rhonheimer, pero esta muestra nos da razón de que nos encontramos con una antología no para principiantes. Ahora bien, una vez afirmado lo anterior, no estoy de acuerdo con el sofisma que expresa el autor al principio del libro, cuando en el mismo “Prefacio” critica a muchos cristianos que sin una específica formación en la ciencia y en las leyes de la economía son críticos con los postulados del capitalismo y del libre mercado reinante, pretendiendo así estos cristianos mostrar su adhesión a la doctrina social de la Iglesia. La verdad es que si estos conocimientos fueran tan decisivos no sería posible tantas opiniones dispares entre los supuestamente “expertos” eco-



nomistas, algunas totalmente en sintonía con conceptos propios de la doctrina social de la Iglesia que el autor critica como la “justicia social”, el significado del concepto de “desigualdad” y la divergencia –cada vez más amplia– entre países pobres y ricos, entendida ésta última no en términos de foto fija, sino en cuanto diferencia cuantificable, cada vez más abismal, que incluye en uno de sus límites la “pobreza extrema”.

Muchos son los temas conflictivos y controvertidos en los que podíamos detenernos a lo largo de la lectura de esta obra, por encontrarnos en el ámbito de una revista teológica me detendré en dos que me parecen interesantes y que se dirigen directamente a la doctrina social de la Iglesia. En primer lugar, M. Rhonheimer realiza una crítica a la encíclica *Quadragesimo anno* por incluir el concepto de “justicia social”, lo que para él es una expresión poco clara y, a la vez, desacredita técnicamente al documento papal por acusar al llamado “capitalismo desbocado” de la crisis mundial de 1929, lo que lleva al pontífice a proponer una intervención reguladora más estricta y fuerte de las instituciones estatales sobre el mercado. Al hacer estas apreciaciones, creemos que el profesor Rhonheimer parte de un marco referencial equivocado que, en nuestra opinión, origina una estructura significativa que termina por dificultarle una comprensión de la “justicia social” tal como lo entiende la genuina tradición cristina expresada en la doctrina social de la Iglesia y, por eso mismo, la podemos calificar de “genuina” en el imaginario de la eclesialidad católica. La clave está en que el imaginario desde el que M. Rhonheimer intenta comprender la categoría de “justicia social” es el capitalista casi puro y aunque su postura sea legítima, difícilmente puede traducir la “justicia social” a su universo comprensivo. Del mismo modo, en el ámbito católico, la categoría de “justicia social” deberá interpretarse en la globalidad de las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia y no desde el contexto de los posicionamientos propios de economías más o menos planificadas, esto último, si ocurriese, es lo que pudiera originar ambigüedades o la poca claridad que denuncia nuestro autor.

En segundo lugar, nos resulta chocante el intento de relegar la opción por los pobres al ámbito de una supuesta “opción que específicamente corresponde a la Iglesia” (p. 298). Postura que nos remite a la cuestión más fundante sobre la especificidad de la teología moral en comparación con una ética civil o racional. Además, dicha afirmación propone una especie de privatización eclesial de la fe en torno a las responsabilidades sociales resultantes de esta misma fe que confesamos. La Iglesia también evangeliza con su propuesta ética social y desarrolla una teología política que emana del mismo mensaje evangélico. Por otra parte, y aunque esta vez seamos nosotros los que caigamos en cierto argumento sofisticado, pareciera que

el autor no mantiene el mismo criterio sobre la privatización de la fe en materia de moral social que en el ámbito de la moral personal, con el peligro de que, por ejemplo, la propuesta cristiana pudiera parecer mucho más liberal en lo económico que en lo sexual.

Sin embargo, tenemos que afirmar que el libro es ciertamente apasionante. Nuestra postura es a todas luces crítica con varios de sus posicionamientos, especialmente con varias de sus apreciaciones sobre algunas categorías de la doctrina social de la Iglesia como son: la “justicia social” –tema al que ya hemos hecho referencia–, el modo de aceptar y presentar la doctrina de los “derechos humanos” o sus reservas a la exposición del desarrollo de los pueblos y a la denuncia de las desigualdades entre las naciones expresadas en la encíclica *Populorum progressio*. Pero con todo, hay que reconocer el alto nivel académico de la recopilación de artículos del profesor Rhonheimer. Por eso mismo, se nos antoja muy deseable entablar un debate abierto con sus propuestas, a modo de cuestiones disputadas, en un franco debate académico. Sinceramente, creemos que todos podríamos aprender más de una cuestión tan compleja como ya describía Pablo VI en el número 4 de *Octogesima adveniens* y que el mismo autor destaca al afirmar “por un lado la grandeza de los principios de la doctrina social de la Iglesia y por otro el carácter problemático de su aplicación concreta en el nombre de la doctrina de la Iglesia y por la autoridad de la Iglesia” (p. 379).

Puede ser que ante este libro nazcan distintos sentimientos y reacciones; por eso, a quienes se sientan seguros de sus postulados antiliberales y no dejen ningún resquicio a una visión más benévola de los principios liberales, sólo les quede la opción de abstenerse de su lectura. Pero si quieren confrontar ideas, conocer los postulados, contenidos, pensadores e historia de la versión más capitalista del liberalismo económico, esta obra es de lectura muy recomendable. Desde el pensamiento cristiano católico, este trabajo reafirmará y convencerá más a los que buscan un maridaje entre las leyes del mercado y la doctrina social de la Iglesia e irritará, sobre manera, a los que entienden las relaciones de estos dos polos de modo semejante a como reaccionan el agua y el aceite entre sí. Finalmente, creemos que es una lectura necesaria para entablar puentes entre el capitalismo y la ética cristiana, siempre y cuando el autor y los que piensan como él, estén dispuestos a comprender que la opción por los pobres y la justicia social son sustantivos para el ética de Jesús, mientras que la legitimidad de los beneficios es accidental en sí mismo y supeditado a la gran invitación del Maestro, “anda vende lo que tienes y sígueme”. También en lo económico, la moral cristiana no es una ética de mínimos, sino de excelencias y máximos.

*Román A. Pardo Manrique*

Jason T. Eberl (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, Springer, Indianapolis 2017, 622 pp.

Tenemos delante una obra de colaboración altamente interesante para los estudiosos de la ciencia bioética realizada dentro de la comunidad teológica católica. Es un volumen con una intencionalidad científica y que se realiza desde la confrontación dialógica entre las distintas posturas dentro de la sensibilidad teológica católica en torno a las cuestiones más candentes de los progresos biotecnológicos contemporáneos.

En el ámbito católico, la reflexión teológica se realiza teniendo en cuenta las indicaciones del magisterio y aquí, precisamente, encontramos el primer reto de este trabajo: superar la comprensión del magisterio como una mera lista de prohibiciones en asuntos concretos de la bioética.

La recopilación de estos ensayos acepta el reto de enfrentar posiciones diversas –dentro de la teología católica– ante las cuestiones bioéticas que interrogan al ser humano en el ya avanzado siglo XXI. En este diálogo, se descubren distintos modos de interpretar las declaraciones pontificias y, en algunos casos, los debates abiertos por los autores de este proyecto nos interpelarán sobre algunas enseñanzas claramente definidas sobre el origen y el final de la vida, ya que encontraremos tanto defensas bien razonadas de estas doctrinas magisteriales como posicionamientos que reclaman una nueva revisión de estas enseñanzas ya declaradas por la autoridad pastoral de la Iglesia. Lógicamente, esto implica una previa reflexión sobre el estatus de la verdad y la categorización del magisterio que en algunas aportaciones también se incluyen. Pero más allá de estas cuestiones –que deben estar en el trasfondo de las cuestiones tratadas– en esta obra descubriremos un amplio abanico de dilemas morales que surgen al unísono de los avances de la ciencia y de la ingeniería biomédica, los cuales provocan distintas posiciones y soluciones éticas ante el amplio margen que normalmente deja la mayoría de las intervenciones de la autoridad eclesial y que fueron formuladas de un modo general o que simplemente no alcanzan a tratar la novedad de los progresos aquí tratados.

Por eso, este volumen abordará cuestiones ya muy conocidas y tratadas, pero que con el avance científico provocan la necesidad de volver a plantearse, por ejemplo: la “adopción de embriones” y la línea que distingue un tratamiento ordinario a otro extraordinario sobre seres humanos en un estable estado vegetativo. También habrá sitio para interrogantes tan clásicos como el uso del condón en las relaciones matrimoniales cuando alguna de las partes es por-

tador del VIH. Lógicamente, y como no podía ser de otro modo, también hay espacio para cuestionarse sobre nuevos dilemas morales como el de las mejoras biotecnológicas aplicadas a los seres humanos por medio de la ingeniería genética.

En otro orden de temas, la realidad del objeto tratado en este compendio nos sitúa ante una ciencia que en pocos años se ha desarrollado de tal modo que necesita de la interdisciplinaridad. Y esta característica se hará presente en las colaboraciones publicadas ya que a lo largo de la obra estudiaremos trabajos que plantean cuestiones teológicas, políticas, jurídicas, filosóficas y médicas.

Pasamos ahora a exponer el modo en que este volumen está presentado y organizado. Lo primero que debemos destacar es que en esta antología participan treinta y seis especialistas procedentes de varias ramas del saber; en ella colaboran teólogos, filósofos, juristas y especialistas en las distintas ciencias relacionadas con la salud y la vida. También debemos resaltar el trabajo realizado por el editor del presente volumen. Jason T. Eberl es un filósofo especializado en temas bioéticos que de un modo magistral introduce la obra en su conjunto, así como cada uno de los temas tratados por los distintos académicos. En cuanto a la estructura, el libro se encuentra dividido en siete partes correspondientes a siete temas clásicos y cardinales que abren un gran elenco de cuestiones bioéticas, las cuales pasamos a enumerar:

- a) El primer bloque trata sobre la que podemos llamar la “fundante cuestión del estatuto moral de los embriones y de los fetos” donde se aborda un abanico de asuntos que van desde el estatuto ontológico de los embriones en su fase preimplantacional al estatuto de los embriones anencefálicos.
- b) Posteriormente, son tratados los dilemas éticos derivados de las intervenciones quirúrgicas, donde se debe ponderar entre salvar o proteger vida de uno de los implicados, como ocurre en los casos en que se debe elegir entre la vida de la madre o la del hijo. Los bioeticistas saben que los trabajos sobre esta temática se centran en el modo de entender las nociones de intención, acción intencional o el uso del principio de doble efecto. En esta segunda parte, hallaremos, si cabe, temas más complejos como la separación de siameses unidos por órganos vitales.
- c) Un tercer apartado trata sobre la conocida y discutida cuestión de la anticoncepción en la moral católica. Lógicamente, los *papers* correspondientes se centrarán en las cuestiones más límite con las que nos podemos encontrar en la actualidad, como los métodos anticonceptivos en situaciones de

violencia sexual y el uso del condón por parte de los matrimonios en donde alguna de las partes es portadora del virus del sida.

- d) La cuarta parte se adentra en las cuestiones de ingeniería genética, donde las materias tratadas van desde el uso de células madres embrionarias con fines terapéuticos o de investigación a la clonación de seres humanos, pasando por la producción de quimeras humano-animal.
- e) En quinto lugar, se abre un espacio para los asuntos relacionados con el fin de la vida, como son: la determinación de la muerte real a partir del criterio neurológico o la concepción de la muerte en Aristóteles y Tomás de Aquino. Ciertamente, la cuestión más disputada se encuentra en las distintas posiciones morales sobre el límite ético en el uso de cuidados sanitarios que se deben realizar en cuanto a la hidratación y la nutrición en pacientes en estado de conciencia pero con grandes dificultades en el funcionamiento fisiológico de la nutrición y la respiración, de modo que se puede plantear la desproporción en la aplicación de dichas formas de atención médica, así como su empleo en pacientes terminales sedados.
- f) La sexta parte está dedicada a las incertidumbres éticas que sigue planteando la donación de órganos. Los asuntos abordados son varios, enumeramos los siguientes: la apuesta por una educación que promueva tanto la información como la autonomía para decidir donar los propios órganos en vistas al bien común; la cuestión sobre el momento de la extracción de los órganos, unido a la distinción de la muerte clínica y la real, lo que a la vez debe conjugarse con la tensión que se establece entre la consideración del momento del paro cardiaco y la muerte cerebral neurológica; el consentimiento libre a la donación de los propios órganos y su regulación, con los consiguientes protocolos que se deben legislar y cumplir; finalmente, el uso de medicamentos que pueden adelantar la muerte, pero al mismo tiempo facilitan la conservación de los órganos que se han donado.
- g) El último apartado lo ocupa una serie de reflexiones sobre el posicionamiento de los agentes sanitarios católicos ante la política y la legislación civil sobre el cuidado y las obligaciones sanitarias. En este apartado, nos toparemos con los dilemas que surgen en cuanto a la aceptación y cumplimiento de las leyes que son inmorales desde las enseñanzas deontológicas católicas. Esto abre el abanico de la tensión entre la

legalidad y la legitimidad, lo moral y lo legal, lo técnicamente posible y lo ético, el uso del principio del mal menor y el derecho a la objeción de conciencia.

En definitiva, estamos ante una recopilación de trabajos que recogen –a la luz de las enseñanzas morales católicas– las distintas sensibilidades teológicas y éticas del momento actual. No es un estudio para principiantes, pero sí una compilación necesaria para todo aquel que quiera profundizar en los temas candentes de bioética y abrir su mente a las distintas soluciones y reflexiones dentro del contexto eclesial. Nos encontramos ante una obra de consulta que nos permitirá situarnos en el *status quaestionis* de los numerosos dilemas morales que se provocan en el ciencia bioética. Por supuesto, creo que es un volumen indispensable en las bibliotecas de los centros académicos interesados por estas cuestiones. Su límite se halla en estar condicionada por el contexto norteamericano y por una representación excesiva, en cuanto a los colaboradores participantes y salvo escasas excepciones, del ámbito anglosajón.

*Román A. Pardo Manrique*

Gerturde E. M. Anscombe, *Una profecía para nuestro tiempo: Recordar la sabiduría de la Humanae Vitae*, Didaskalos, Madrid 2018, 181 pp.

El 25 de julio de 1968 se publicó la que iba a ser la última carta encíclica de Pablo VI. La referencia a ser el último documento papal con ese rango en el magisterio del Papa Montini es para muchos un verdadera clave hermenéutica de lo que este escrito supuso para este papa santo. En otro orden de cosas, podemos decir que para algunos esta carta papal es profética y su enseñanza es tomada como una verdad de fe; sin embargo, para otros, este documento nació cojo y con demasiada trastienda histórica a la que rendir pleitesía para poder considerar sus enseñanzas definitivas o unívocas en materia sexual, especialmente si nos atenemos a su recepción concreta en el mundo católico y para las conciencias modernas en general. Lo que es más difícil de contradecir es que lo que significó para la historia del mundo occidental el “mayo del 68” es lo que representa la encíclica “*Humanae vitae*” para la comunidad católica. Ahora bien, posiblemente en ambos acontecimientos hay enseñanzas más profundas que las simples reducciones que se centran en lo que significó la “minifalda” como expresión de desinhibición

sexual y la “píldora” como liberación sexual y del control artificial de la natalidad.

En este contexto celebrativo de los cincuenta años de la “*Humanae vitae*” llega a nuestras manos la publicación en castellano de cuatro ensayos de la filósofa G. E. M. Anscombe en torno a la “*Humane vitae*”. Elizabeth Anscombe fue una filósofa archiconocida en el ámbito académico anglosajón. Discípula de Ludwig Wittgenstein y albacea junto a G. H. von Wright de su testamento también era esposa del afamado filósofo Peter T. Geach. En el fondo, podemos resumir su vida en dos notas que impregnaron todas las demás dimensiones de su vida: la filosofía y la fe católica a la que se convirtió en los primeros años de estudiante universitaria. En un libro homenaje al matrimonio Geach-Anscombe publicado en 1994, el cardenal Cahal B. Daly alabó la contribución de estos dos pensadores a la Iglesia y la comunidad católica, ya que habían demostrado que existe un camino para elaborar una filosofía católica, un itinerario intelectual que sea totalmente filosófico y católico a la vez, siguiendo las normas más estrictas de la lógica y, a la vez, totalmente leal a la doctrina revelada y a las enseñanzas del magisterio.

Con este preámbulo creemos que podemos sostener la afirmación de que la publicación de estos cuatro artículos –editados por Stephan Kampowski, profesor de antropología filosófica en el Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II de Roma– representa una apuesta por acercar al público castellano hablante una de las defensas más racionalmente fundamentada de la enseñanza más polémica de la encíclica “*Humane Vitae*”. Los cuatro *papers* de nuestra autora son introducidos por dos ensayos: el primero es de David Albert Jones, Director del *Anscombe Bioethics Centre* en Oxford y lleva por título *Elizabeth Anscombe: retrato de una filósofa católica*; el segundo escrito es de S. Kampowski y lleva por título *Anscombe y la sabiduría de la Humanae vitae: una palabra profética*. Como era de esperar, estos dos ensayos se centran en los argumentos que a favor de la encíclica realizó la profesora Anscombe, así como en su aspecto profético al augurar que el olvido de la virtud de la castidad llevaría a la paulatina admisión de todos los actos que tradicionalmente se califican como contra-natura; porque si se puede tener relaciones sexuales en las que se excluye la dimensión procreativa no se puede mantener racionalmente la ilicitud de las demás acciones sexuales consideradas como no permitidas en la ética católica, ya que hubiéramos adulterado intencionalmente el acto conyugal en cuanto tal. Además, nuestra autora, siguiendo las intuiciones papales también pronosticó la pirámide demográfica invertida en las sociedades acomodadas.



Como ya hemos escrito en algún lugar, el argumento de Anscombe para dar razón de la enseñanza papal es altamente complejo y se puede resumir del siguiente modo: Para ella, se debe atender a la intención implicada en el acto sexual en cuanto tal, separándola de otras intenciones añadidas a modo de eventos mentales que dirigirían la acción externa o ulteriormente. Lo que diferencia la regulación de la natalidad por métodos contraceptivos de los métodos naturales es la intención implicada en el acto en sí. Igual que cuando las bellotas caen al suelo todas tienen la potencialidad de ser fecundas pero no todas se desarrollan, no todos los actos sexuales humanos culminarán en la concepción. Ahora bien, en la contracepción, el acto sexual se encuentra alterado en su intención, convirtiéndolo en una clase determinada de acto. Así, algunos métodos alteran el carácter físico del acto mismo, el cual se convierte en un acto intrínsecamente no generativo, en cuanto su realidad física. En otros métodos, la naturaleza física no se encuentra alterada, pero sí que se sigue manteniendo una intención intrínsecamente no generativa, encarnada en una acción que se ha preparado infértil por un método que hace al acto sexual desviado contraceptivamente. En cambio, las relaciones sexuales en los periodos infecundos con la intención de evitar la concepción no es un acto ilícito desde el pensamiento católico, siempre que exista una buena razón para ello. Anscombe señala dos razones, la primera porque los actos sexuales siguen siendo intrínsecamente generativos incluso aunque no sean generativos de hecho, igual que ocurre con el ejemplo de las bellotas antes mencionado. Y en segundo lugar, porque la intención de evitar la concepción no está encarnada en la acción, como hubiera ocurrido si la acción hubiera sido en sí misma interferida de algún modo. La intención implicada en los métodos naturales es una intención añadida, pero no la intención que informa la acción en sí. Al respecto, Anscombe señala que al considerar una acción nosotros debemos inspeccionar varias realidades: a) Si el acto que estamos valorando es del todo correcto. b) Si las intenciones circundantes son correctas. c) Si el espíritu con que lo realizamos es correcto. Una relación sexual que en un momento infértil es un acto normal en la primera condición, puede encontrarse viciado en la segunda o tercera condición.

Como se puede observar, su argumentación no es fácil de entender si uno no es ducho en la filosofía analítica y en los estudios de la acción humana. Por otra parte, si lo que se quiere es adentrarse en el pensamiento sobre la sexualidad de nuestra autora echamos en falta el discurso que pronunció en 1966 en un Congreso teológico en Canadá para celebrar el bicentenario del país, posteriormente publicó esta participación en 1968 y tiene como interés

que es anterior a la publicación de la encíclica, dicha conferencia lleva por título: *¿Puedes tener sexo sin niños? El cristianismo y la nueva posibilidad*, y también fue publicada en castellano en 1972 por la editorial Sígueme con el título de *Sexo y moralidad*, dentro del segundo volumen de la obra colectiva que llevaba por título, *Teología de la renovación. Renovación de las estructuras religiosas*. Para ser exhaustivos y sinceros, este trabajo fue recopilado en un volumen de sus escritos sobre ética, religión y política en 1981 y la autora confesó en la "Introducción" que ella estaba esperanzada en que la promoción de los métodos contraceptivos en las instituciones públicas pudiera prevenir de embarazos no deseados y se redujera así el número de abortos, pero ella misma admite que el tiempo confirmó lo contrario, de tal manera que se puede afirmar que "si tú quieres promover el aborto, promueve la contracepción". Ciertamente que en este artículo que estamos evocando ya podemos encontrarnos las razones, basadas en el concepto de acción intencional, con las que nuestra autora muestra por qué piensa que la contracepción es un acto no admisible en la ética católica. Sin embargo, en este primer artículo encontramos una Anscombe más libre, ya que posteriormente se centró en la defensa de la doctrina formulada en el controvertido número 14 de la encíclica, como muestra la inclusión del citado ensayo en una obra de signo podríamos decir de corte *aperturista*, donde Anscombe sitúa los actos humanos concretos en una visión más propia de la conocida como *opción fundamental*. Por otra parte, Anscombe advierte que siendo el matrimonio una vocación divina que se concretiza en el crecimiento y el amor de los cónyuges no siempre esto se hace presente, ni parece que la actitud antes descrita sea la predominante en el mundo actual. Para ella, no es bueno construir una teología que presuponga que el amor siempre es actual y un sano realismo nos lleva a reconocer que muchos matrimonios son imperfectamente felices y, precisamente en ellos, la relación sexual puede jugar una parte significativa en el mantenimiento de tal matrimonio. Para nuestra autora, no estamos ante una cuestión fácil de solucionar y nos debemos situar siempre en una posición que, sin rebajar las exigencias evangélicas, oriente una concepción de la vida moral sexual conectada con la global y total orientación de la vida de los seres humanos y con los hábitos virtuosos y viciosos de dichos seres humanos, al mismo tiempo que con gran intuición femenina y filosófica profetiza la posibilidad que esta doctrina pase a ser irrelevante en el imaginario católico como así pasó con el tema de la usura.

Recapitulando, hay que alabar la traducción a nuestro idioma de estos cuatro trabajos de G. E. M. Anscombe, que a todas luces pueden ser considerados la más lúcida defensa racional de la unidad

del acto conyugal unitivo y procreativo. Ahora bien, hubiera sido de desear, por lo menos en los ensayos introductorios, la referencia a su trabajo reflexivo anterior, lo que nos hubiera permitido no centrarnos en el tema de la anticoncepción y así ampliar el abanico de reflexiones de nuestra autora más allá de la moralidad de los actos íntimos de los esposos en sí mismos considerados. De todos modos, lo que está claro es que las aportaciones de E. Anscombe pueden ser de gran ayuda para seguir profundizando en la gran riqueza que “*Humane vitae*” nos ofrece y, desde sus escritos, retomar temas expuestos en el documento papal como la fundamentación de la “paternidad responsable”—a nuestro juicio más bien olvidada— y, más importante aún, del significado y contenido profundo del “amor conyugal”.

*Román A. Pardo Manrique*

José R. Flecha Andrés, *Virtudes para una vida buena*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2018, 304 pp.

El autor es de todos conocido. José Román Flecha Andrés es profesor emérito de la Universidad Pontificia de Salamanca y durante décadas ha sido catedrático de moral en la facultad de Teología de dicha Universidad; además, podemos describirle como incansable escritor y conferenciante. Muy posiblemente esta última faceta le ha posibilitado ponerse en contacto con numerosos agentes de pastoral de diversos países y es fácil que esta circunstancia haya podido motivar la publicación de esta obra.

Como bien nos recuerda el autor en la “Introducción” de su libro, el presente trabajo nos evoca un manual suyo publicado en 2002 que llevaba por título *Vida cristiana, vida teologal. Para una moral de la virtud*. Ciertamente que en este estudio pretérito podemos encontrar una buena parte del contenido de la nueva publicación; pero como muestra la comparación de los títulos, la anterior obra tenía un aire más académico y estaba dedicada fundamentalmente a las facultades de Teología, seminarios y distintas instituciones de formación sistemática y formal. En cambio, el nuevo tratado que se nos ofrece sobre las virtudes tiene una finalidad más catequética y de maduración personal para la vida propia del cristiano, partiendo de la visión y narrativa de crecimiento moral que nos brindan como posibilidad las virtudes. En definitiva, podemos decir que el primero es más un tratado sobre las virtudes y el segundo se mueve en la lógica de introducirnos en la reflexión y práctica de las

virtudes, para así conseguir una credibilidad y credendidad que nos permita una evangelización nueva.

José Román estructura su obra en tres partes. En la primera hace un repaso histórico sobre el modo en que las virtudes han sido reconocidas, expuestas y vividas, desde la antigüedad clásica hasta la doctrina social de la Iglesia. En el segundo bloque temático, recorre las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales. La tercera parte está dedicada a la propuesta de una ética de la virtud que nos mueva a la acción cristiana. Como se puede observar, el autor sigue el esquema catequético del ver, juzgar y actuar.

A lo largo de sus páginas descubriremos que aunque el esquema es muy coincidente con el libro anterior, los contenidos han sido seleccionados y adecuados para la intención más divulgativa de la obra, de manera que ya no es tanto un libro de estudio y consulta como un libro de información, de formación y de transformación, esta última guiada por numerosas referencias y exposiciones de los cuatro Doctores de la Iglesia españoles: san Isidoro, san Juan de Ávila, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

También se debe destacar la incorporación de las enseñanzas de los dos últimos papas, en cuyo magisterio encontramos tres encíclicas correspondientes a cada una de las virtudes teologales, así como numerosos documentos e intervenciones donde todas las virtudes, tanto teologales como cardinales, son continuamente recordadas como camino de una vida buena, humana y cristiana.

Finalmente, el autor ha querido favorecer la interiorización personal y comunitaria, así como promover el posible estudio en grupo, incluyendo una serie de pautas para la reflexión al final de cada uno de los siete capítulos de la segunda parte dedicada a las tres virtudes teologales y cuatro cardinales.

Deseamos que esta obra cumpla las ilusiones que el autor expresa en la introducción de la misma. Ciertamente, el universo de la virtudes estuvo mucho tiempo en descrédito y olvidado, actualmente parece que nos encontramos ante un resurgir de su presencia. Esperamos que este texto nos ayude a prepararnos para afrontar los retos de una sociedad donde impera el positivismo jurídico y el relativismo, por lo que se presenta como muy adecuado el volver a la memoria estos hábitos operativos buenos que al practicarlos tienen la virtualidad de hacernos buenos.

*Román A. Pardo Manrique*

Antonio Ávila, *Acompañamiento pastoral*, PPC, Madrid 2018, 391 p.

El comienzo del año 2018 ha traído este regalo a todos los pastoralistas. Estas páginas abordan un tema nuclear en la acción pastoral de la Iglesia y responde a la llamada del Papa Francisco a la “conversión pastoral”.

El libro ha surgido de las preocupaciones manifestadas en las clases de “Cuestiones de psicología pastoral” impartido en el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia en Madrid. Muchos tenemos la convicción de que la pastoral debe cuestionar a la teología y la teología tiene que iluminar y alentar más la acción pastoral: “Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio” (EG 133). En esta relación de doble sentido se sitúa este libro que, además, tiene tres grandes virtualidades: la sistematización, la fundamentación de lo tratado y la visión de conjunto que ofrece para desarrollar cada tema concreto.

La “importancia del “acompañamiento pastoral” y la falta de “obras complejas capaces de fundamentar la tarea y de aportar los instrumentos básicos con los que llevar a cabo cualquier tipo de acompañamiento” (p. 7) han movido al autor a ofrecernos esta obra, fruto de su saber y de la experiencia tanto en la docencia como en la pastoral. El resultado es una visión integradora de la persona, de la vida cristiana y del acompañamiento guiado por “una antropología más integradora a partir de una teología que tome en serio la acción creadora de Dios y la encarnación del Hijo de Dios” (p. 31). Pienso que esta afirmación es la matriz que ensambla las cuatro partes del libro: Fundamentación teológica y objetivos del acompañamiento; Medios del acompañamiento; Tipos de acompañamiento y El acompañamiento para el ejercicio de la vida cristiana.

El hilo conductor que mantiene el ejercicio del acompañamiento pastoral es la experiencia del “acompañante porque se asombra de las maravillas de Dios manifestada en el otro y el acompañado, porque puede iluminar su vida gracias al testimonio y a la experiencia del acompañante. Pisamos por tanto un terreno sagrado en el que debemos quitarnos las sandalias (Ex. 3,5)” (p. 313-314). Esta experiencia, de una u otra manera, siempre ha estado presente en la vida de las comunidades cristianas, especialmente en ámbitos sacerdotales o religiosos y laicos con espiritualidad propia. Ahora bien, el planteamiento actual del acompañamiento se extiende a los diferentes

momentos, ámbitos o etapas de la acción evangelizadora de la Iglesia, y tiene que ver con las aportaciones de las ciencias humanas, el cambio sociocultural y el giro dado a la Iglesia por el Vaticano II. Cada vez tenemos más claro que en la vida de la Iglesia el “cuidado pastoral” es nuclear.

El enfoque psicológico, que subyace a todos los capítulos, ayuda a los agentes de pastoral a tener claro tres cosas: los presupuestos humanos de la relación de ayuda, lo que se debe evitar y las situaciones en que hay que remitir a la persona a un especialista (“no jugar a terapeutas”). El libro puede utilizarse como texto dentro de la Teología Pastoral; es claro y preciso en lo que trata y aporta una selecta bibliografía en cada capítulo y al final de la obra. La exposición de cada tema es pedagógica y muy ilustrada. Lo tratado avanza de manera articulada, rigurosa, da una visión de conjunto y sugiere los pasos para su puesta en práctica. Termino con una sugerencia: al abordar el “discernimiento de la voluntad de Dios para la propia vida” (p. 349-350) se podría haber abordado con un poco más de amplitud el tema del discernimiento vocacional, tan decisivo para el presente y futuro de la Iglesia, tal como lo contempla el próximo sínodo sobre los jóvenes al relacionar la fe y el discernimiento vocacional.

Es una obra recomendable no solo por el tema que trata, sino también por la manera de abordarlo. Ambas cosas hacen que este libro sea de imprescindible lectura para los agentes de pastoral implicados en las diferentes acciones pastorales. El libro se puede utilizar como “manual” para los cursos y reuniones formativas de los agentes de pastoral.

*Jesús Sastre García*

Nicola Ciola - Antonio Sabetta - Pierluigi Sguazzardo (edd.), *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione. Una rilettura teologica*, Città del Vaticano: Pontificia Università Lateranense, 2016, 422 pp.

La Universidad Lateranense afrontó la tarea de celebrar un Simposio en el que se abordaran las aportaciones del IV Concilio de Letrán, enmarcado en la celebración de los ochocientos años del mismo, teniendo plena conciencia de que las aportaciones, tanto en el plano teológico como en el canónico, fueron significativas. Como se deja notar en el mismo título la pretensión era realizar una releitura teológica, lo que se logra con gran acierto. Así se deja constan-

cia en la *Premessa*, haciendo notar que los temas abordados en el Simposio fueron de un serio calado teológico, realmente importantes en su tiempo, pero que continúan siendo hoy cuestiones a debate en la reflexión teológica, iluminados también a la luz del significado histórico concreto que tuvieron en su tiempo. Además de esto, no se puede olvidar que el Lateranense IV, tal y como ya señalara el historiador A. Fliche, es la codificación canónica más importante con anterioridad al concilio de Trento.

De esta manera, el profesor Nicola Ciola, profesor de Cristología, abre la monografía, como ya hiciera en el Simposio, con una reflexión que lleva por título *Le ragioni del Lateranense IV e le sue possibili riletture "teologiche"*. En la misma comienza por presentar un *status quaestionis* sobre la investigación al respecto, teniendo presentes las aportaciones hechas a lo largo del siglo XIX, para lograr entrar en las razones y motivaciones presentes en el Concilio. En un segundo momento el autor aborda la relectura teológica, haciendo referencia a las aportaciones en clave teológica y, particularmente, en relación a la doctrina de la analogía.

Entrando ya en la primera parte, de lo que se plantea como una división tripartita, se analizan los antecedentes y el contexto del Lateranense IV. Con gran acierto, los organizadores comienzan por situar la figura del gran pontífice *Innocenzo III teologo e riformatore*, que corre a cargo de la profesora de Historia Medieval de la Facultad de Letras de La Sapienza, Giulia Barone. El estudio y acercamiento a uno de los grandes canonistas de todos los tiempos ayuda a ubicar un contexto, algo que Barone expresa en la conclusión de su intervención: "in Lotario di Segni/Innocenzo III il teologo, il giudice e il riformatore convivono in perfetta coerenza. Per lui, come per pochi altri, si può dire che effettivamente il pensiero si è fatto azione" (p. 40). Por su parte, Sergio P. Bonanni, profesor de Teología Sistemática de la Gregoriana, aborda *Teologia ed ermeneutica dell'alterità. Il dibattito medievale fino al Concilio Lateranense IV*. Acercándose a detalles más concretos y sugerentes, el profesor Riccardo Firdi aborda *I sermoni tenuti da Innocenzo III durante il Lateranense IV*. La reflexión resulta muy sugerente, ya que nos acerca a los temas más significativos del marco conciliar. Desde el campo de la Escritura Antonio Pitta, también profesor del Laterano, analiza *Quali riferimenti e quale ermeneutica biblica al Concilio Lateranense IV?* A modo también de acercamiento sintético, Pierluigi Sguazzardo presenta *I principali contenuti dogmatici del Lateranense IV*. Completando claves de lecturas interdisciplinarias, el profesor de epigrafía del Instituto de Arqueología Cristiana, Danilo Mazoleni presenta *L'iconografia del Concilio Lateranense IV nei saloni sistini in Vaticano*.



La segunda parte se acerca a la *Rilevanza speculativa dei principali temi del Lateranense IV*. Así, el profesor de teología fundamental Giuseppe Lorizini comienza por estudiar *La professione di fede (firmiter credimus) "Quarto simbolo della Chiesa"? Riflessione speculativa*. Por su parte, el profesor Santiago del Cura estudia *"Nemo nisi sacerdos": Sacerdote y eucaristía en la profesión de fe del IV Concilio de Letrán (1215)*. El profesor Giovanni Tangorra, se detiene en estudiar la eclesiología del Concilio, en relación al papado y al episcopado, tema de gran trascendencia en el mismo, y que influirá en todos los debates conciliares posteriores. El título de su intervención es *Romano pontefice ed episcopato nel Lateranense IV*. Cerrando este bloque, el profesor Antonio Sabetta afronta el análisis de *I temi "recoepti" del Lateranense IV in prospettiva storico-teologica*. Resulta profundamente interesante que estas reflexiones plantean el hoy, desde nuevas situaciones pastorales y debates doctrinales, por lo que este bloque adquiere un valor inmenso abriendo un diálogo sugerente con el IV de Letrán.

Entrando ya en la tercera y última parte, que lleva por título *Lettura teologica di alcuni significativi evento e provvedimenti riformatori del Lateranense IV*, nos encontramos con un nutrido grupo de colaboraciones que ayudan a dar forma a la aportación singular del concilio analizado. Comienza dicha tarea el profesor de derecho canónico, Natale Loda, analizando *La legislazione del Concilio Lateranense IV. I greci e i cristiani orientali fra tradizione ed innovazione del diritto canonico*. El profesor de teología moral, Renzo Gerardi nos introduce en *"Regimen animarum", predicazione e disciplina dei sacramenti al Concilio Lateranense IV*. Esto se completa, de alguna manera, también con la intervención del profesor Roberto Nardin, de teología sacramental, *"Mores et acta clericorum". Al Concilio Lateranense IV*. También muy relacionado, aunque con un aspecto mucho más concreto, visto desde una mayor amplitud en el tiempo, se aborda ahora *Hoc salutare statutum frequenter in Ecclesiis publicetur. La ricezione del canone XXI De confessione nella normativa sinodale pre-tridentina (secoli XIII-XV)*. También acercándose a otro tema fundamental en el marco conciliar, Alvaro Cacciotti estudia *Gli ordini mendicanti. Riforme e innovazioni nella vita religiosa al tempo di Innocenzo III*. Concluye la monografía recogiendo dos aportaciones del Simposio, con menor dimensión de páginas, pero acercándose a temáticas muy propias de aquella época: Luigi Michele de Palma nos presenta *Eresia e repressione: La crociata contro gli albigesi* y Philippe Chenaux, *Chiesa ed ebrei secondo le Decretali del Lateranense IV*.

Cierra la publicación la intervención del profesor Lubomir Zak, con una propuesta de balance: *Il Lateranense IV. Bilanci e prospet-*

*tive*. Por nuestra parte quisiéramos terminar este acercamiento a un trabajo tan sugerente y necesario, reproduciendo la breve conclusión del profesor Loda, que sirve como una magnífica síntesis de la aportación del Concilio:

“El Concilio Lateranense IV non si è dissociato dall’opera apostolico-pastorale antecedente e susseguente di Innocenzo III e tale Concilio è stato celebrato secondo quelle che erano le necessità pastorali riguardanti la chiarificazione della fede, l’ecclesiologia e l’organizzazione ecclesiale da una parte, nella necessità di sovvenire alle esigenze spirituali e della cristianità confusa e in crisi secondo le modalità giuridico-disciplinari dall’altra.

Occorre menzionare come i decreti del Concilio Lateranense IV (con l’eccezione di pochi canoni) sono stati il riferimento giuridico-canonico per tutta la chiesa latina in modo assoluto, ricevuti ed interpretati sistematicamente dai canonisti fino alla celebrazione del Concilio di Trento, ma anche dopo tale periodo sono rimasti in vigore sino alla modernità.

Per quanto riguarda le chiese orientales sia cattoliche che ortodosse, il Concilio Lateranense IV oltre ai riferimenti specifici a queste realtà ecclesiales, ha avuto come premura da una parte il ritorno all’unità, seppure finalizzata immediatamente verso la liberazione dei Luoghi santi, ma anche attraverso la comunione, inserita nella ricerca della cura animarum, del regimen animarum, verso la *salus animarum*. In tale contesto si può ritenere che questo Concilio ha attivato una attenzione sia diretta che indiretta nello stesso tempo verso le chiese orientales.

Se la legislazione del Concilio Lateranense IV abbia oppure no avuto una grande risonanza nelle chiese orientales non risulta dalle fonti, tuttavia alla risposta se Innocenzo III sia stato come aggressore o apostolo per gli orientales si sostiene che certamente il Pontefice abbia operato verso i fedeli cristianos latinos ed orientales quel regimen animarum che, come dice la cost. 27 del Concilio Lateranense IV, è divenuto l’*ars artium*” (pp. 272-273).

Miguel Anxo Pena González

Javier García Blanco, *Historia negra de los papas*, Ediciones Luciérnaga, Barcelona, 2017, 267 p.

Desde la Ilustración, ha habido una serie de obras que han atacado la dogmática católica, es decir los aspectos doctrinales de la

Iglesia. La iglesia reaccionó con lo que podríamos llamar “apologética tradicional”. Se trataba en conjunto de defender la coherencia de las verdades de la fe proclamadas por la Iglesia (p.e. la Santísima Trinidad), su fundamento bíblico y su actualidad, con posibles aplicaciones pastorales. Tal “apologética” es siempre útil, y según los ambientes culturales será más o menos necesaria.

La presente obra pertenece a otro tipo de literatura que intenta mostrar los aspectos de la historia de la Iglesia y de sus hombres en contradicción con las enseñanzas de Jesús y el espíritu evangélico. A juzgar por la bibliografía, este tipo de controversia histórica es cada vez más frecuente. El ataque es más bien moral y pide por lo tanto un tratamiento diferente de lo que hemos llamado “apologética tradicional”.

No se trata de negar u oscurecer los momentos “negros” de la historia eclesiástica. Es más bien un esfuerzo por reconstruir los contextos y comprender las actuaciones de algunos hombres de Iglesia. San Juan Pablo II en la Cuaresma del Año 2000, Jubileo de la Encarnación, no dudó en presidir una solemne liturgia de penitencia, en la que suplicaba a Dios el perdón de tantos pecados cometidos por los cristianos y sus pastores. Él mismo propugnó dos congresos uno sobre la Inquisición como método no evangélico de proclamar y defender la verdad de la Revelación y otro sobre las correctas relaciones entre fe y ciencia, a propósito de las condenaciones de Galileo.

El libro de García Blanco muestra un conocimiento de las fuentes que a veces cita, y da algunos anejos interesantes como la relación completa de los lemas de las profecías de san Malaquías y la lista completa de papas y antipapas hasta el papa Francisco. No falta una bibliografía algo seleccionada según la perspectiva del autor.

Todo ello da impresión de seriedad al lector, aunque el estilo narrativo es más bien periodístico, por lo que la lectura resulta fácil y agradable.

Después de una breve introducción en que el autor declara que “no pretende ser un alegato anticatólico” pero que quiere mostrar que los papas estuvieron sujetos a todas las pasiones humanas –ansias de poder y apetitos carnales–, viene el cuerpo de la obra en un orden de tipo cronológico, que seguiremos brevemente.

Con respecto a los primeros siglos, el autor se centra en las dudas sobre la historicidad de Pedro en Roma y sobre su sepulcro. Las investigaciones recientes, desde Pío XII (Guarducci) más bien confirman esta presencia y sepultura, aunque hemos de recordar que en historia no hay pruebas matemáticas, sobre todo para los

tiempos más antiguos. El modo como trata la lista de obispos de Roma de Ireneo parece prejuizada. Igualmente aparecen las historias de Calixto y del primer antipapa Hipólito, de Cornelio y Novaciano, hereje, y de Dámaso y Ursino. En concreto la vida y los hechos del Papa San Dámaso aparecen de manera muy negativa (p. 33-35)

De los capítulos siguientes destacamos el silencio sobre Gregorio Magno (+604) del que no hay nada negro que relatar. En cambio, se detiene en la leyenda de la donación de Constantino, y el acercamiento de los Papas al reino franco, la coronación de Carlomagno por León III y el origen de los Estados Pontificios. Es discreto sobre la leyenda de la papisa Juana (p. 40-44). Como es de esperar se ceba en el “siglo oscuro” del pontificado, del que da innumerables ejemplos, después de la muerte de Nicolás I (+867). Todos los historiadores están de acuerdo en el bajo nivel eclesiástico de ese siglo décimo, que se salvará solo por la intervención de los emperadores alemanes –Otón I, Otón II y Otón III– y la fundación del monasterio benedictino de Cluny –910–, cuya reforma llegará hasta la Santa Sede (p.45-69). De los papas de la primera mitad del siglo XI llama la atención la descripción de los pontificados de Juan XIX y de Benedicto IX (papa por tres veces). En cambio el autor se salta el pontificado de San León IX (1049-154) con quien empieza una verdadera reforma eclesiástica que culmina con los papas Nicolás II (+1061), Alexander II (+1073), y San Gregorio VII (+1085) que lucharon contra la simonía, el concubinato de los clérigos y la ingerencia de los magnates laicos en la designación de los puestos eclesiásticos (las investiduras de obispados y abadías).

García Blanco se detiene en las cruzadas y el siglo XIII. El discurso de Urbano II en Clermont Ferrand, así como la acción de Pedro el Ermitaño y la toma de Jerusalén en 1099 merecerían un análisis detallado en su contexto. El autor se extiende sobre todo en el problema de los cátaros (albigenses) y de la cruzada dirigida por Simón de Montfort. Faltarían mejores fuentes sobre ese brote de maniqueísmo medieval y sus consecuencias. Inocencio III respondió con la condenación en el IV Concilio de Letrán (1215). El texto señala sobre todo los excesos de la cruzada y el origen de la Inquisición (1231) en tiempos de Gregorio IX, confiada a los dominicos recién fundados.

El autor introduce el período del Renacimiento como “nefasto y vergonzoso” en la historia del pontificado. De hecho sólo enumera a los papas Sixto IV, Inocencio VIII, Alejandro VI, Julio II y León X, e insiste sobre todo en los desórdenes de tipo sexual y financiero, dando abundantes detalles, así como de conjuras típicas de la época –los “pazzi” de Florencia o los cardenales bajo León X– y de la abundante simonía del período. No falta la alusión a Torquemada y la

expulsion de los judíos, a la caza de brujas en tiempos de Inocencio VIII, la vida licenciosa de Alejandro VI Borja, sus manejos políticos, su nepotismo y sus festejos. (Se ignora por completo la Bula *Inter coeteras* sobre el repartimiento de los descubrimientos de España y Portugal, de gran trascendencia). De Julio II se destaca sobre todo su actividad bélica. De León X, Médici, se subraya su despilfarro, nepotismo, y su modo de reaccionar ante una conjura de cardenales. Extrañamente no se dice nada del fracaso del concilio Lateranense V y de su manera de reaccionar ante las “tesis” de Lutero. De Pablo IV destaca su antisemitismo y la primera publicación del *Indice de Libros Prohibidos*.

Sin dar explicaciones, el autor salta del siglo XVI al siglo XX, lo cual daría pie a pensar que no hay papas “negros” en los siglos XVIII y XIX; y en el siglo XX empieza por el pontificado de Pio XII (1939-1958) del que comenta sólo su silencio en la persecución nazi de los judíos, unido sin embargo a un gran esfuerzo de ayuda por salvar sus vidas.

Ignorando Juan XXIII y Pablo VI, García Blanco se ceba en Juan Pablo I y su “misteriosa” muerte que transforma en un minuciosa investigación sobre las finanzas vaticanas y sus responsables y sus conexiones con logias masónicas (p.175-184). Por lo que se refiere a Juan Pablo II, el autor se detiene en la vida polaca de Wojtyla y en el tema del secreto de Fátima. Lo único que puede achacar a Juan Pablo II es “su inmovilismo en materia de dogma y moral” – la mujer en la Iglesia, el aborto, los contraceptivos, etc. –(p. 198). Sin embargo no se puede olvidar la carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, del 15 de Agosto de 1988, el documento más completo sobre la teología de la mujer.

El capítulo sobre Benedicto XVI se limita a describir intrigas vaticanas, a menudo de tipo financiero. El comentario a la renuncia del papa resulta muy pobre. Igualmente el corto capítulo sobre el papa Francisco saludado con calor por sus intenciones declaradas. Sin embargo, las expectativas de García Blanco aparecen en el último párrafo donde hay una lista de deseos típicos del progresismo eclesial. Sobre el capítulo sobre las “profecías” en torno al papado y a la Iglesia, dejamos al lector hacerse un juicio sobre esos documentos y su fiabilidad (p. 219-238).

La obra de García Blanco es una historia selectiva del Pontificado en la que aparecen sobre todo los aspectos negativos del mismo, más a nivel moral que a nivel doctrinal: los “pecados” de los papas, más que sus “errores”. Para una visión más equilibrada habría que consultar la monumental obra, ya clásica, de Fliche-Martin, editada por Edicep (Valencia). También el más asequible

*Compendio de la Historia de los Papas. 2000 años de Historia de la Iglesia*, Edicep, Valencia, 2000.

No se trata de negar los hechos, sino de enmarcarlos debidamente y dar una visión, si es posible, completa y equilibrada. Es evidente que los momentos álgidos de la corrupción en el papado aparecen en el siglo X y principios del XI, y más tarde en el primer Renacimiento. Los pecados a los que se alude más a menudo son: incontinencia, corrupción financiera –simonía– nepotismo, y métodos de gobierno –tortura y muerte–. Pero, junto a ellos, no se debería olvidar que la Iglesia ha sabido salir de sus crisis a través de iniciativas de santos y nuevas fundaciones, hasta el presente.

*Fernando Guillen Preckler*