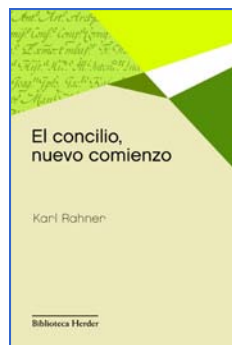




DIRECTOR: JUAN JOSÉ TAMAYO

COORDINADOR: EDGARDO RODRÍGUEZ GÓMEZ

CÁTEDRA DE TEOLOGÍA Y CIENCIAS DE LAS RELIGIONES "IGNACIO ELLACURÍA"  
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID**El Concilio, nuevo comienzo****Karl Rahner.** Herder, Barcelona, 2012, 90 pp.

Karl Rahner (1904-1984) es uno de los teólogos católicos más importantes de siglo XX, ejerció una influencia decisiva en la teología y en la vida de la Iglesia cristiana en múltiples campos: renovación de la teología dogmática, nueva concepción de la revelación, recuperación del simbolismo en el discurso teológico, nueva forma de presencia de la Iglesia en el mundo, diálogo con el

marxismo, antropología teológica repensada desde la filosofía existencial, eclesiología en torno al pueblo de Dios, defensa de la colegialidad episcopal, compromiso con el ecumenismo, nueva teoría sobre la relación del cristianismo con otras religiones no cristianas, diálogo con las ciencias, etc. Cultivó todas las disciplinas de la teología y en todas dejó huella.

Su nombre está asociado al Concilio Vaticano II. Este no hubiera sido posible sin él en la forma en que tuvo lugar y en los resultados plasmados en los documentos, muchos de los cuales llevan su sello, ni él hizo después del Concilio el mismo tipo de teología que hacía antes. Jugó un papel importante en la orientación a seguir por la asamblea de obispos desde la moderación y equilibrio, pero apostando siempre por el cambio y mirando al futuro.

En las vísperas del Concilio era un teólogo bajo sospecha para el Vaticano, en concreto para el Santo Oficio, presidido por el cardenal Ottaviani, y para la teología oficial, que lo veía como un "progresista" peligroso por las muchas concesiones que hacía al mundo moderno y porque –al decir de sus adversarios– ponía en peligro el depósito de la fe.

Aunque las sospechas no lograron disiparse en la Curia, días antes de la inauguración del Concilio fue convocado a Roma como perito del Concilio junto con otros nombres mayores de la teología, otrora condenados por Pío XII: Chenu, Congar, Häring, y los más jóvenes: Küng y Ratzinger. Durante las cuatro sesiones del Concilio asesoró a los cardenales Döpfner y König, quien lo incorporó en la Comisión Teológica. Su actividad fue intensa "hasta el agotamiento físico", observa el cardenal Lehmann.

Cuatro días después de la clausura del Concilio, Rahner pronunció un memorable discurso titulado "El concilio, nuevo comienzo" en el salón de actos de la Residencia de Munich, que despertó en la ciudad una inusitada expectación y fue acogido con un prolongado

aplauso. Entusiasta fue la valoración del cardenal Döpfner: "Tengo la impresión de que en este momento cualquier otra palabra es superflua", así como la del alcalde de Munich Hans-Jochen Vogel, que confesó a Lehmann por teléfono: "Si lo que dijo Rahner responde a la realidad, se abre un futuro enteramente nuevo para la Iglesia". El condicional de Vogel no se cumplió y, tras la corta primavera que fue el Vaticano II, comenzó una "larga invernada –expresión del propio Rahner– que dura hasta hoy.

El texto del discurso, conservado en soporte magnetofónico, publicado en enero de 1966, es el que publica ahora Herder con dos importantes aportaciones. La primera, una introducción del cardenal Lehmann, excelente conocedor de la obra de Rahner y colaborador suyo desde su época de estudiante. La segunda, un epílogo de Andreas R. Batlogg y Albert Raffelt, quienes analizan la evolución de Rahner en relación con el Concilio, del escepticismo inicial antes de su celebración al optimismo posterior, su trabajo en y para el Vaticano II, su actitud siempre autocrítica, las expectativas de reforma y su sobrio realismo.

Para Rahner, el Concilio fue un "nuevo comienzo", mejor, "el inicio del inicio" y sus respuestas y soluciones, "un comienzo muy remoto del quehacer de la Iglesia del futuro". Destaca el clima de verdadera libertad en el ejercicio del pensar y de las convicciones y presenta el Concilio como un acontecimiento de responsabilidad ecuménica y que puso las bases para la renovación. En plena sintonía con Juan XXIII, pone el acento en el *aggiornamento*, que, a su juicio, "no es un empeño por dar a la Iglesia una configuración más simpática y vistosa, sino un primer equipamiento que avanza desde muy atrás, con el fin de hacer frente al problema de o muerte del mañana". El *aggiornamento* exige a la Iglesia a reconocer la libertad, utilizar su influencia social con humildad y modestia, ser más abierta y generosa, estar en el mundo en actitud de servicio, practicar el diálogo con el ateísmo y estar en permanente Reforma tanto en la cabeza como en los miembros.

Rahner plantea una serie de interrogantes de fondo que el Concilio no abordó: cómo hablar de Dios con un discurso significativo para la existencia humana; cómo hablar de Cristo en el contexto de una ideología evolutiva y en su realidad histórica, sin que Jesús de Nazaret sueña a mito en el que ya no se puede creer; cómo relacionar la esperanza cristiana con las utopías históricas y los proyectos humanos de futuro; cómo lograr la unidad absoluta del amor a Dios y al prójimo; qué sentido tiene la cruz hoy, etc.

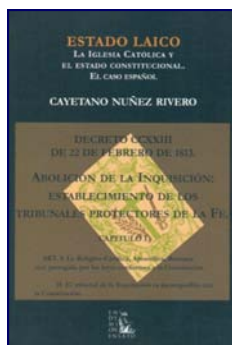
*Juan José Tamayo-Acosta***Presentación**

Presentamos el cuarto número del Boletín bibliográfico Textos y Contextos. Tras la favorable acogida de los números previos mantenemos el compromiso de compartir con académicos y lectores interesados información y comentarios sobre publicaciones recientes que, en muchos casos, son el resultado del propio trabajo docente e investigador de la Cátedra. De ese modo, buscamos contribuir en la orientación a la lectura, el estudio y la investigación sobre temas que inciden en las ciencias sociales, la teología y las ciencias de las religiones. Cada boletín dedica especial atención a una o varias de las especialidades de dichas disciplinas. En este número se ha priorizado temas vinculados con el Concilio Vaticano II, la bioética y los valores, prestando especial atención a la perspectiva feminista. Una vez más, recibiremos gustosamente cuantas direcciones electrónicas sean oportunas para enviar el boletín a las personas interesadas.

**Contenido:**

EL CONCILIO, NUEVO COMIENZO	1
ESTADO LAICO	2
LAS MUJERES Y EL DESARROLLO HUMANO	3
EL ARTE DE VIVIR	4
ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS EN LA ERA BIOTECNOLÓGICA	5
DIGNIDAD Y RELIGIONES	6
DEL SIMPOSIO A LA EUCARISTÍA	7
DOCE PASOS PARA UNA VIDA COMPASIVA	8
MORAL POLÍTICA	9
FE CRISTIANA Y DERECHOS HUMANOS	10
PALABRAS PARA ESTE TIEMPO	11
EL CAMINO A LA UTOPIA Y EL BIEN COMÚN DE LA HUMANIDAD	12

**Estado laico. La Iglesia católica y el Estado constitucional**  
Cayetano Núñez Rivero. Endymion, Madrid, 2012, 343 pp.



La *cuestión religiosa* en España se califica, junto con la vertebración territorial del Estado, como un “drama inacabado” por Cayetano Núñez Rivero, doctor en Ciencias Políticas y en Derecho y profesor de la UNED.

El autor de este libro hace un análisis exegético de la *cuestión religiosa* y de su tratamiento legal en todos los textos y proyectos constitucionales, en el periodo comprendido entre el Estatuto de Bayona de 1808 y las leyes franquistas y el Concordato con la Santa Sede de 1953, que consolidaron el nacional-catolicismo.

**EL AUTOR DE ESTE LIBRO HACE UN ANÁLISIS EXEGÉTICO DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA Y DE SU TRATAMIENTO LEGAL EN TODOS LOS TEXTOS Y PROYECTOS CONSTITUCIONALES**

Además de este análisis histórico constitucional, Cayetano Núñez realiza una labor interesante de teoría y técnica legislativa, analizando también las actas parlamentarias de las Cortes, proclamas y la subsiguiente legislación elaborada sobre el tema durante todo este periodo.

Finalmente, incorpora en cada capítulo una serie de notas muy ilustrativas, donde se recogen intervenciones y opiniones de los diferentes actores de esta historia “inacabada”, desde Manuel de Azaña, pasando por Pi i Margall, Alcalá Zamora o Cánovas del Castillo, hasta José Ortega y Gasset y Pío XII, que ponen de manifiesto un hecho irreductible de nuestra historia reciente: la cuestión religiosa en España se polarizó casi siempre entre “clericales” y “anticlericales”, pivotando exclusivamente sobre la religión católica.

La construcción del Estado Moderno en España se ha caracterizado por un maridaje casi indisoluble entre la Corona y la Iglesia.

Dicho maridaje construyó inicialmente su vínculo de unión en la instrumentalización de la religión católica como elemento aglutinador de la unidad nacional, a falta de otro elemento identitario como puede ser la existencia de una lengua común o la raza.

Ha marcado toda la evolución de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado hasta tal punto, que cuestiones fundamentales en la evolución histórica como el proceso de secularización, el lugar que ha de ocupar la religión y la Iglesia en una sociedad y un Estado aconfesional, la separación entre lo público y lo privado, la utilización de símbolos religiosos en espacios públicos, la financiación de la Iglesia católica o la presencia de otras religiones en la sociedad española, son cuestiones todavía pendientes en nuestra España actual.

Si en Francia la constitución del Estado de Derecho en el tránsito a la Modernidad va de la mano del establecimiento de la laicidad, como principio básico de organización de la vida pública, en España el nacimiento del Estado moderno liberal está marcado por la confesionalidad y por la declaración de la religión católica como “la religión de Estado”.

El proceso de secularización fue casi nulo y el principio de la tolerancia brilló por su ausencia. Los efectos de la Reforma y la Contrarreforma, así como de las “guerras religiosas” en Europa, fueron escasos en España, impidiendo que la idea de la tolerancia religiosa calase en el imaginario político y social.

Lo cierto es que, salvo en contados periodos como la Revolución Liberal (con la Constitución de 1869 y la de 1876, que intentaron establecer el principio de la libertad religiosa) y la II República, la Iglesia ha gozado en España de un amplio poder ideológico, económico y social.

Ha tenido también una hegemonía casi total en el ámbito educativo, que fue posible gracias a la aprobación de la Ley Moyano de 1857, que aplicó los “privilegios y prerrogativas” concedidos a la Iglesia Católica y a sus órdenes religiosas en el Concordato de 1851, en perjuicio de las escuelas públicas y del derecho a la educación libre y universal. Privilegios que se consolidaron en el Concordato de 1953, en pleno Régimen Franquista.

De ahí, que la *cuestión religiosa* en España se haya planteado siempre desde la confrontación ideológica, y cualquier avance en la legislación civil del Estado hacia la libertad y el pluralismo religioso se ha recibido como un ataque a los “valores esenciales” de la religión católica.

Si la Monarquía en España ha estado siempre vinculada de una u otra manera a la Iglesia Católica, es en los periodos republicanos, donde se intenta establecer un Estado laico no sin fuertes oposiciones de aquella. Por ejemplo, la Constitución de 1931, en su artículo 3º otorga dimensión normativa al carácter laico del estado al señalar que: “El Estado español no tiene religión oficial”. A la vez, estableció, como principios básicos del nuevo régimen republicano, la separación entre Iglesia y Estado, el pluralismo religioso y la libertad de conciencia (Art. 27).

Además, este texto constitucional es especialmente innovador con la regulación del derecho de familia, puesto que por primera vez se regula el derecho al divorcio y el matrimonio civil, uno de los temas que afectan directamente a la defensa de los “valores esenciales” de la Iglesia Católica.

Las reacciones oficiales de la Jerarquía católica ante la aprobación del nuevo texto constitucional fueron, aquí y en Roma, de rotunda condena y de exigencia de “respeto de las prerrogativas y de los derechos de la Iglesia en España” (p. 216).

Como si de un péndulo se tratara, el fin de la República y la llegada del Régimen franquista supusieron una vuelta a la confesionalidad del Estado, en esta ocasión marcada y orientada por el binomio unidad religiosa-unidad nacional o, lo que se ha conocido como, el nacional-catolicismo. No se trató sólo de establecer a la religión católica como la oficial del Estado, sino de crear y mantener un sistema basado en la unidad religiosa como factor consustancial a la propia esencia y coexistencia nacional.

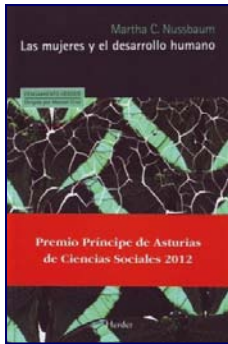
De nuevo, la religión como criterio de unidad nacional, a falta de otro como la lengua o la etnia comunes. El Régimen franquista recuperó así el vínculo originario de constitución del Estado español en la Edad Media, sumiendo a la sociedad española en un retroceso histórico profundo. El fallo de este sistema vino de la mano de la evolución interna de parte de la Iglesia Católica a partir de Concilio Vaticano II, así como del proceso de secularización de la sociedad española a partir de la década de los años sesenta.

**LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO EN ESPAÑA SE HA CARACTERIZADO POR UN MARIDAJE CASI INSOLUBLE ENTRE LA CORONA Y LA IGLESIA**

**María José Fariñas Dulce**

**Las mujeres y el desarrollo humano**

**Martha C. Nussbaum.** Herder, 2ª ed., Barcelona, 2012, 416 pp.



Martha Nussbaum, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2012, intenta dar respuesta en este libro a algunas de las preguntas que nos hacemos sobre el desarrollo humano. Presenta las dificultades a las que se enfrentan las mujeres en nuestra sociedad contemporánea. Su investigación resulta complicada como explica ella misma, ya que el estudio de campo no se refiere a todas las mujeres del mundo, sino que se basa en la observación de la vida de las mujeres en la India actual.

**¿HASTA QUÉ PUNTO LAS DIFERENTES SOCIEDADES, CULTURAS Y POLÍTICAS SON FAVORECEDORAS DEL DESARROLLO COMPLETO DE LAS CAPACIDADES INDIVIDUALES DE LA HUMANIDAD?**

El objetivo es extrapolar estos resultados a las mujeres de todas las demás sociedades y este es el primer problema que expresa el texto. Las mujeres de diferentes sociedades y culturas encuentran que sus necesidades de desarrollo son diferentes y sus reivindicaciones también. Pero la autora pretende encontrar unos parámetros generales de desarrollo que sean válidos

desde las provincias más empobrecidas de la India hasta las más favorecidas de nuestro mundo occidental.

El primer reto al que se enfrenta es, por lo tanto, metodológico. El que se escoja la India no es en este caso algo aleatorio. La India es un país enorme con diferentes religiones, lenguas, etnias y variadas circunstancias sociales y culturales. Es una democracia con una Constitución que en principio avalaría todas las posibilidades de cualquier democracia moderna occidental. Así el modelo del que parte Nussbaum para su estudio se basa en un sistema político válido para la mayoría de los países occidentales y una gran parte del resto del mundo.

Es desde ese punto donde también se verán las diferencias con otros sistemas políticos más cerrados, donde las libertades quedan muy reducidas para sus habitantes. La propuesta de la filósofa es muy ambiciosa. Intenta explicar cómo funcionan las sociedades en general y cómo estas favorecen o dificultan el desarrollo de las personas y en particular el de las mujeres. Nussbaum analiza hasta qué punto el desarrollo de la humanidad es completo o si las mujeres se quedan rezagadas.

Desde el primer momento queda claro que las diferentes sociedades no hacen lo posible por un desarrollo igualitario. Los datos que aporta la filósofa americana dejan claro que se producen desigualdades en todas las facetas del crecimiento, tanto en las generales como en las personales por el simple hecho de ser mujer.

Para el estudio centrado en la India, Nussbaum se apoya en los estudios anteriores del economista Amartya Sen (Premio Nobel de Economía en 1998). Se observan desde las áreas básicas de salud y nutrición, a las que las mujeres ven muy reducidas las posibilidades de acceso, hasta los de educación básica donde las diferencias pueden llegar a ser casi intolerables. Así concluye muy tempranamente que las mujeres, aun viviendo en democracias modernas, son tratadas como ciudadanas de segunda clase (p. 31).

Lo que sirve a Nussbaum para establecer una línea de comparación dentro de las sociedades es el término de *capacidad humana*. Así se pregunta: ¿Hasta qué punto las diferentes sociedades, culturas y políticas son favorecedoras del desarrollo completo de las capacidades individuales de la humanidad? ¿Pueden las mujeres en estos sistemas llevar a cabo todo lo que pueden permitirle sus capacidades como persona o se traba ese desarrollo por el hecho de ser mujer? La autora persigue un sistema de libertades que permita conseguir a cualquier ser humano todo aquello para lo que está capacitado desde su individualidad y, por lo tanto, que la persona pueda llegar a desarrollarse tanto como le permitan sus opciones personales. La pregunta va enfocada en un principio no sólo a las mujeres sino al grueso de la humanidad, pero enseguida se ve como las diferencias se acrecientan del lado de las mujeres.

Para que se cumplan las opciones de desarrollo humano, lo que busca la filósofa son normas universales, transculturales, que superen las diferencias entre etnias, religiones, culturas y naciones. Es un paso teórico enorme. La autora se adelanta con este modelo universalista a la mayoría de propuestas de la filosofía feminista. El cambio es muy grande tanto por la metodología como por la búsqueda de estas

normas universales que posibiliten corregir los parámetros de crecimiento y desarrollo que permitan la igualdad en todos los campos de hombres y mujeres.

El libro denuncia las trabas a las que se enfrenta el desarrollo de las mujeres. A través de los ejemplos individuales de las protagonistas en las que se centra, muestra cómo incorporar datos precisos de las diferentes problemáticas, además de poner de manifiesto diferentes soluciones, encontradas o perdidas. También señala con ejemplos de grupos étnicos religiosos, sociales y económicos, los problemas específicos del desarrollo de las mujeres.

Son necesarios un esfuerzo y una voluntad política para imponer, sobre los sistemas existentes, unas leyes igualitarias. Los universos culturales o religiosos intentan mantener, incluso dentro de los estados democráticos, sus espacios de poder, y con ello las mujeres son devueltas a situaciones anteriores en las que vuelven a ser segregadas. Estas normas religiosas y culturales empujan a su vez al sistema económico y político para que termine por apartarlas, casi por completo, de las posibilidades de desarrollo.

Nussbaum busca un modelo legislativo fuerte que supere las normas de referencia anteriores. Es entonces cuando el ejemplo de la India sirve con claridad para sus propósitos. Siendo un país donde las leyes sí permitirían el desarrollo completo de las mujeres, se dejan suficientes huecos en el sistema legislativo para que las normas religiosas y culturales sorteen la constitución y las mujeres se vean de nuevo sometidas a situaciones de subdesarrollo.

Se necesita de la suerte o de un esfuerzo personal casi imposible para sobreponerse a estas normas. Las diferentes religiones y culturas intentan imponer sus criterios incluso bajo el manto protector de las constituciones estatales, sorteando sus leyes o incluso reformando éstas para hacerse con su parcela de poder. El libro de Martha Nussbaum, escrito antes de esta crisis que nos golpea, se hace de lectura casi obligatoria en este momento donde parece que con la excusa económica se pueden reducir las libertades que favorecen nuestro desarrollo como personas.

**José Luis Guerrero**

**LO QUE BUSCA LA FILÓSOFA SON NORMAS UNIVERSALES, TRANSCULTURALES, QUE SUPEREN LAS DIFERENCIAS ENTRE ETNIAS, RELIGIONES, CULTURAS Y NACIONES**

**El arte de vivir. Valores humanos para una nueva sociedad**

**Fernando Bermúdez López.** Mensajero, Bilbao, 2011, 160 pp.



Estamos inmersos en una profunda crisis histórica que afecta no solamente a la economía y a la política sino a toda la realidad humana y social. Están en crisis las estructuras de la sociedad y su sistema cultural.

La globalización neoliberal ha llevado al mundo a un desequilibrio humano, generando una crisis económico-financiera, alimentaria, climática, política, ética y existencial. Todo se mide en función del dinero y de la máxima ganancia, no del bien común ni del cuidado del medio ambiente.

**EL SISTEMA CREA HOMBRES Y MUJERES SUPERFICIALES, INDIVIDUALISTAS E INSOLIDARIOS EN UN MUNDO CADA VEZ MÁS COMPETITIVO Y CON UNA CRECIENTE AGUDIZACIÓN DE LA BRECHA ENTRE RICOS Y POBRES**

Se ha colocado la razón de la fuerza sobre la fuerza de la razón. Se impone el poder de las armas como medio de solución a los conflictos por encima del diálogo.

En este sistema prevalece la fuerza sobre el derecho, la eficacia sobre la verdad, el placer sobre el

compromiso por construir un mundo más feliz para todos los seres humanos. El sistema ha generado un marcado individualismo que mata la solidaridad universal. Se ha materializado la existencia humana a tal grado que se vive para consumir en vez de consumir para vivir. Se respira un ambiente hedonista y de superficialidad, que genera en muchas personas hastío de la vida y un vacío existencial.

Vivimos en una sociedad antiética en donde se ha globalizado el pensamiento único del sistema capitalista neoliberal. El dinero se ha convertido en un ídolo. El afán de acumular se ha impuesto sobre el sentido del ser. Consecuentemente, el sistema crea hombres y mujeres superficiales, individualistas e insolidarios en

un mundo cada vez más competitivo y con una creciente y escandalosa agudización de la brecha entre ricos y pobres.

Esta realidad es un indicador de la descomposición social y degradación de los valores humanos en nuestra sociedad. La situación de *crisis de valores éticos* afecta a toda la realidad humana, a la vida social, económico-financiera, política, cultural y religiosa.

En medio de esta crisis de valores, se percibe una corriente cada vez más extendida a lo largo y ancho del planeta, que sueña y lucha por *la construcción de otro mundo posible, más humano, justo, solidario y cuidadoso con la naturaleza*. Es aquí donde se ubica el propósito de este libro.

Para su elaboración se ha realizado un sondeo en distintas partes del país en torno a las preguntas: ¿qué valores humanos encontramos en nuestra sociedad?, ¿qué valores humanos se está perdiendo y por qué?, ¿qué valores humanos proponemos para la construcción del mundo que soñamos?

Consecuentemente, el objetivo del libro es, partiendo de la realidad, ofrecer una modesta aportación a la *reconstrucción de los valores éticos en nuestra sociedad*. Está destinado a educadores, padres y madres de familias, agentes de pastoral y, sobre todo, a los adolescentes y jóvenes.

Hoy más que nunca es preciso tomar conciencia de que toda capacitación académica, técnica o religiosa deber ir acompañada del desarrollo en valores éticos. Si es importante que los niños y jóvenes se capaciten en ciencias o en lenguas extranjeras, lo es igualmente que aprendan a ser personas responsables y agentes de transformación ética y social.

El libro comienza con un planteamiento sobre el *sentido de los valores éticos* como principios que determinan la forma en que actuamos. Están relacionados con nuestro modo de vivir, es decir, con la práctica de la vida diaria. Los valores dan sentido a todo lo que hacemos. A continuación, se presenta la realidad que vivimos desde el punto de vista ético-social, destacando los rasgos positivos y negativos de nuestra sociedad.

A partir de ahí se van desarrollando los valores más apremiantes para la construcción de otra sociedad alternativa. Se destaca el valor de la vida humana y de la naturaleza, en un mundo en el que dos terceras partes de la humanidad viven en situación de hambre crónica y en donde el deterioro medioambiental es cada vez más alarmante. Pone énfasis en el diálogo, la tolerancia y el pluralismo, en la

condena del armamentismo y el militarismo, la discriminación y el racismo. Aborda seguidamente la madurez humana, el sentido de la verdad, el amor, los valores socio-culturales y políticos, destacando los derechos humanos, el sentido de la justicia, la memoria histórica, la solidaridad, la paz y la invitación a la utopía.

La obra se completa con una reflexión sobre la relación entre ética y religión, donde aborda el riesgo del fundamentalismo y la apremiante necesidad de la tolerancia religiosa, el ecumenismo y el diálogo interreligioso. En el cristianismo, Jesús de Nazaret libera a la ética del peso ciego de la obligación y de la prohibición, a la moral del moralismo y del legalismo, y llama a vivir la ética como lugar de comunión con Dios, con los demás y con la creación.

Al final de cada capítulo se ofrecen testimonios de hombres y mujeres, considerados hitos en la historia de la humanidad: Jesús de Nazaret, Francisco de Asís, Ibn Arabí, Bartolomé de Las Casas, Gandhi, Luther King, Nelson Mandela, Desmond Tutu, Méndez Arceo, Juan Gerardi, Paulo Freire, Yasser Arafat, Domitila Barrios de Chungara, Miguel Hernández, Oscar Romero, Néstor Paz, Rigoberta Menchú, Père Casaldàliga, entre otros. La juventud tiende a buscar ídolos en el deporte y en la canción.

Es necesario que se fije en aquellos hombres y mujeres que nos han dejado un testimonio vivo, con su palabra y su praxis, de que es posible soñar en un mundo alternativo; hombres y mujeres que valoraron la libertad por encima de normas y dogmas y optaron por los desposeídos de la tierra.

No se trata, ciertamente, de un trabajo acabado. Es sencillamente una guía sugerente. Por eso, tras la exposición de cada capítulo se plantean tres o cuatro preguntas con el objetivo de generar un debate sobre el tema.

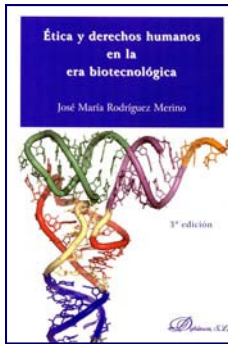
La motivación que ha llevado a Fernando Bermúdez a escribir esta obra es contribuir al desarrollo de los valores, que son el *arte de vivir* con dignidad y felicidad, y de esta manera, formar mujeres y hombres nuevos capaces de contribuir a la *construcción de una sociedad alternativa*.

**Margarita Pintos de Cea-Naharro**

**ES PRECISO TOMAR CONCIENCIA DE QUE TODA CAPACITACIÓN ACADÉMICA, TÉCNICA O RELIGIOSA DEBER IR ACOMPAÑADA DEL DESARROLLO EN VALORES ÉTICOS**

**Ética y derechos humanos en la era biotecnológica.**

José M<sup>a</sup> Rodríguez Merino. Dykinson, 3<sup>a</sup> ed., Madrid, 2012, 266 pp.



Que este libro haya llegado a la tercera edición en los tiempos que corren y en un tema tan especializado merece un reconocimiento especial al autor, a la editorial Dykinson y, sobre todo, a la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones de la Universidad Carlos III de Madrid, dirigida por el profesor Juan José Tamayo, quien impulsó en 2008 su publicación para dar a conocer el estudio de la Ética y Derechos Humanos en la era biotecnológica.

**LAS BIOTECNOLOGÍAS ESTÁN DANDO ORIGEN, NO SÓLO A NUEVAS FORMAS DE CURAR, DE CUIDAR Y ALIMENTARSE, SINO TAMBIÉN A NUEVOS DERECHOS, PRINCIPIOS Y VALORES**

El objetivo que se plantea José M<sup>a</sup> Rodríguez Merino es deliberar sobre los pros y los contras de los problemas éticos que generan los avances biotecnológicos aplicados a la investigación biomédica y a la praxis clínica.

Las biotecnologías están dando origen, no sólo a nuevas formas de curar, de cuidar y alimentarse, sino también a nuevos

derechos, principios y valores.

El libro tiene cuatro partes. La primera, titulada *Biotecnologismo ilustrado y revolución francesa* aborda el concepto de transformación ya que, en el siglo XVIII, todo se ilustra y todo se transforma con el fin de que sea útil a la sociedad.

Así, se transforma el vapor en energía, la electricidad en luz, las matemáticas se aplican para calcular seguros de vida y marítimos. La idea de la transformación biológica ya había aparecido con el "transformismo natural", y de saber que la naturaleza cambia por necesidades de adaptación y perfeccionamiento se pasó a la "transformación artificial" o biotecnologismo en la época de la Ilustración. Es decir, el científico

ilustrado comenzó a aprender cómo se podía controlar y/o transformar la naturaleza misma. Son claros los ejemplos de fecundación artificial, hibridación, transformación de flores y plantas en productos farmacéuticos y la producción de la vacuna antivariólica.

El autor comenta que las transformaciones de la materia viva por medios técnicos llegaron a influir en el progreso político, ético y social, pero, de un modo particular, en las biotecnologías, debido al impulso que estas proporcionaron a la medicina, a los productos farmacéuticos, agroalimentarios y al bienestar social en la época ilustrada.

No obstante, la clase burguesa y liberal, que había comenzado a disfrutar de estos progresos científico-técnicos, requirió de la realeza un cambio en la forma de gobierno, petición que fracasó por la oposición de la nobleza como clase privilegiada. Ante la quiebra del modelo de correlación –desarrollo biotecnológico y cambio político-social-, triunfó la revolución, imponiéndose la República bajo los principios y derechos de libertad, igualdad y fraternidad para todos los ciudadanos (no para las ciudadanas). Estos principios y derechos básicos introdujeron en la sociedad ilustrada nuevos modos de adquirir derechos, ponderar valores y/o practicar la justicia social.

En la segunda parte, titulada *Biotecnética como nuevo paradigma*, Rodríguez Merino diseña el nuevo paradigma ético que está cambiando los esquemas mentales, morales y legales de la sociedad, por medio del nuevo término *biotecnética*.

Con esta nueva expresión el autor intenta complementar el término *bioética* (*bios* y *ethos*) de Potter, introduciendo en medio otro término griego, el de "techne", que hace referencia a la aplicación práctica de nuestros conocimientos; ya que ni la ciencia ni la técnica han sido a lo largo de la historia disociables, menos hoy, y siempre han necesitado de nuevas valoraciones éticas. Es uno de los momentos de mayor originalidad del libro. Así, pues, *ciencia, técnica y ética* serían los tres componentes del término *Biotecnética*.

Es decir, si Potter con la palabra *bioética* intentó tender puentes hacia el futuro entre biología y ética, el autor concibe la palabra *biotecnética* como un nuevo paradigma que intenta abrir puertas al futuro biomédico, bioético y legal a través de las nuevas biotecnologías.

El hecho radica en la aplicación de las altas tecnologías a la materia viva y, como resultado, se produce un valor añadido al producto procesado, operación que, en consecuencia, también

puede llegar a modificar en alto grado el modo de vivir, de pensar, de comportarse y a ejercitar el nuevo derecho y valoración de la salud.

No obstante, el mejor modo de afrontar estos cambios del comportamiento moral que traen los desafíos biotecnológicos, es la *deliberación* como método. Este modelo deliberativo es propuesto como reflexión sobre los problemas éticos en investigación biomédica y, en cierto modo, como superación de los principios éticos formales y abstractos o de la reducción de la moral a simples dilemas. Un ejemplo claro lo presenta en *Deliberaciones biotecnéticas: clonación de células humanas y desclonación de mentalidades*.

En la tercera parte se abordan varios problemas bioéticos y algunos derechos sanitarios que se originan en el ejercicio de la praxis clínica. Tal es el capítulo de *La confidencialidad de los datos sanitarios* en el que resalta la importancia de afrontar un problema tan emergente, desbordante y complejo como es el de guardar la intimidad, defender la privacidad y salvaguardar la confidencialidad y el secreto de los datos adquiridos y/o derivados en el ejercicio profesional.

En la cuarta parte el autor ofrece unos ejemplos de aplicación bioética en la praxis clínica como el Servicio y la Asistencia a los vulnerables, a los ancianos y a los más necesitados. Así, en *Historia y principios en la toma de decisiones en pacientes de residencias* refleja el cúmulo de derechos humanos, de dilemas y problemas éticos con los que se encuentran tanto los médicos y los/as enfermeros/as como los pacientes y sus familiares, sobre todo, cuando los enfermos padecen enfermedades incurables, crónicas y/o terminales.

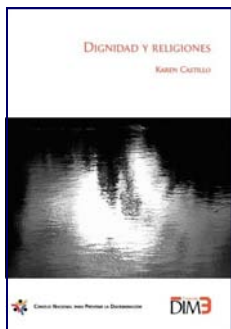
Rodríguez Merino propone con gran lucidez la necesidad de incrementar en la era biotecnológica Comités y Servicios de Bioética, tanto a nivel de información como de formación, en ámbitos tan necesitados de ellos como el sanitario, el científico, el económico, el profesional, el social e incluso el global. Se trata, en definitiva, de proteger, curar y/o cuidar la vida de todos los seres humanos con sus derechos, libertades y valores.

**María Tasso Cerecada**

**EL AUTOR CONCIBE LA PALABRA BIOTECNÉTICA COMO UN NUEVO PARADIGMA QUE INTENTA ABRIR PUERTAS AL FUTURO BIOMÉDICO, BIOÉTIKO Y LEGAL A TRAVÉS DE LAS NUEVAS BIOTECNOLOGÍAS**

**Dignidad y religiones**

**Karen Castillo.** Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México DF, 2012, 172 pp.



Las religiones tienen presencia pública en la sociedad, se caracterizan por su visibilidad externa, con frecuencia muy destacada, y ejercen una innegable funcionalidad política, bien por su propia naturaleza, bien por los contextos históricos y los condicionamientos socioculturales. Por eso no se pueden recluir –ni ser recluidas– en el espacio privado, en el ámbito de la conciencia o en los lugares de culto. Cualquier intento de privacidad del fenómeno religioso está condenado al fracaso; peor aún: desemboca en su contrario: la actitud desestabilizadora

de las religiones y su alianza con el poder –a veces dictatorial– en un acto de legitimación antidemocrático.

A esto cabe añadir que las religiones han jugado un importante papel en la cosmovisión y en la conformación de las sociedades, en sus hábitos de conducta, su legislación, su organización política, su axiología moral y

en la conformación de su identidad cultural.

Es en este contexto en el que hay que plantear el problema del diálogo interreligioso y de la interculturalidad que, remedando a Ortega y Gasset, bien podríamos considerar los temas de nuestro tiempo, en torno a los que giran no pocos de los debates en la esfera internacional, en el quehacer político, religioso y educativo y en las diferentes disciplinas que se ocupan del estudio de las religiones. Sobre estos temas se celebran numerosos simposios, jornadas, congresos, conferencias, en los que se dan cita políticos y politólogos, científicos e intelectuales, pedagogos y educados sociales, sociólogos y psicólogos sociales.

Papel fundamental juegan en estos debates los teólogos y las teólogas de las diferentes confesiones religiosas, que dan lugar a una nueva tendencia en sus análisis del fenómeno religioso: la teología de las religiones.

En este contexto aparece la obra de la teóloga mexicana Karen Castillo como aportación a la prevención de la discriminación, en este caso por motivos religiosos. No se trata de un libro más en su género, sino de una investigación seria, rigurosa, documentada, contextual y, al mismo tiempo, de lectura asequible.

Karen Castillo opera metodológicamente conforme a la dialéctica hegeliana, que resulta tan fecunda y libera del idealismo y de la ideologización de los problemas, cuando se aplica a la realidad histórica: tesis, antítesis y síntesis. La tesis consiste en una exposición de los puntos de encuentro entre las culturas, las religiones, los modelos éticos y las cosmovisiones en torno a los principios de dignidad, igualdad, respeto y tolerancia. Y lo hace a través de una excelente síntesis doctrinal y de una sólida fundamentación antropológica.

La antítesis está constituida por las plurales manifestaciones de la discriminación: religiosas, étnicas, sociales, de género, que se retroalimentan y potencian para generar espacios cada vez más amplios y profundos de exclusión, hasta conformar un rizoma o una espiral de exclusión difícil de romper. Especial interés tiene el análisis que hace Karen Castillo, buena conocedora de la teología feminista, de las discriminaciones de género provocadas por las religiones.

Efectivamente, hemos de reconocer que las religiones se han llevado, y siguen llevándose, mal con las mujeres. Estas son las más fieles seguidoras de las prácticas religiosas, las que mejor reproducen su doctrina y las que con frecuencia mejor reproducen su modelo patriarcal.

Ha llegado el momento, empero, en que las mujeres empiezan a rebelarse dentro de las religiones, se niegan a cumplir las normas represivas que les imponen los varones, viven la experiencia religiosa desde su propia subjetividad sin la mediación de los varones y reformulan el mensaje religioso desde la perspectiva de género dando lugar a la teología feminista, que es el punto de partida para la superación de las discriminaciones de que son objeto las mujeres tanto en la sociedad como en el interior de las instituciones religiosas.

En la base de los conflictos por motivos religiosos, como bien señala, está la imagen de Dios, que es objeto de múltiples manipulaciones hasta justificar la violencia en su nombre,

como certeramente afirma el filósofo Martin Buber en un texto antológico que hoy conserva tanta o mayor actualidad que en la época en que fue escrito:

"Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan manipulada. Las generaciones humanas han hecho rodar sobre esta palabra el peso de su vida angustiada y la han oprimido contra el suelo. Yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas. Las generaciones humanas, con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella. Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los seres humanos dibujan un monigote y escriben debajo la palabra 'Dios'. Se asesinan unos a otros, y dicen: 'lo hacemos en nombre de Dios'. Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de 'Dios'. ¡Qué bien se comprende que muchos propongan callar, durante algún tiempo, acerca de las 'últimas codas' para redimir esas palabras de las que tanto se ha abusado!"

El tercer momento metodológico de este libro es la síntesis, que Karen Castillo concreta en una serie de líneas de acción realizables que permitan construir una sociedad donde la dignidad humana se coloque en el centro.

Para ello, las religiones no pueden ir por libre, sino que han de integrarse y colaborar en organismos que trabajen por la no discriminación.

Karen logra una buena integración entre los mejores textos del magisterio eclesiástico, por ejemplo, del Concilio Vaticano II, las aportaciones de los teólogos y teólogas del pluralismo religioso y los testimonios de personalidades religiosas y de creyentes de a pie.

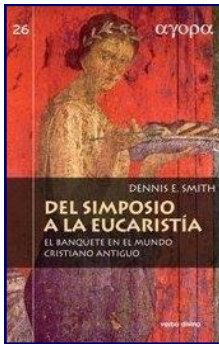
Testimonios todos ellos que forman un mosaico en policromía, que constituye la mejor expresión de la pluralidad que caracteriza el mundo de las religiones. Y todo ello con un lenguaje respetuoso de la diferencia. Este es, creo, uno de los méritos del libro, que se corresponde con la concepción serena, tolerante, respetuosa y moderadamente crítica de la autora.

**Juan José Tamayo-Acosta**

**LAS MUJERES  
EMPIEZAN A  
REBELARSE DENTRO  
DE LAS RELIGIONES,  
SE NIEGAN A  
CUMPLIR LAS  
NORMAS  
REPRESIVAS QUE LES  
IMPONEN LOS  
VARONES**

**Del Simposio a la Eucaristía.**

**Dennis E. Smith.** Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, 510 pp.



El profesor D. E. Smith, reconocido especialista en el estudio del mundo social de los primeros tiempos del cristianismo, a partir de una rica y excelente documentación histórica, ha hecho caer en la cuenta a los cristianos de que el origen de la Eucaristía y, con ella, de las primeras comunidades de creyentes en Jesús, no se halla en ningún acontecimiento originario, que podría haber sido la “última cena”. Ese origen hay que buscarlo en una costumbre, bastante extendida en el mundo antiguo.

**DURANTE EL PERÍODO GRECORROMANO, LAS COMIDAS SE DESARROLLABAN EN EL JUDAÍSMO DE MANERA BASTANTE SIMILAR A LO QUE OCURRÍA EN LA SOCIEDAD GRECORROMANA EN GENERAL**

Las gentes de aquella cultura, que se organizaban como grupos estables, se encontraban alrededor de una mesa. Y era así, en la comida compartida, en el gozo y el disfrute de compartir la misma comida y la misma bebida, fuentes de la vida, como nacieron, se formaron y se organizaron las primeras comunidades cristianas.

Como bien indica el autor, “al contrario que el grueso de los estudios previos, no voy a defender que Pablo empleara como modelo una estructura concreta de comida, como bien pudiera ser la comida pascual o de los cultos místicos. En su lugar, aludo a un modelo genérico de comida que proviene de la cultura”. Un modelo que era utilizado por grupos de todos los rincones del orbe grecorromano, incluidos el judaísmo y los cultos místicos.

La tradición, en efecto, del “banquete común”, el “simposio”, es de sobra conocida y reconocida por los estudiosos de la antigüedad. El banquete en el que la referencia al “Buen Dios” estaba muy presente. Referencia que se hacía a Dioniso, pero también a Zeus Salvador,

como hace notar por ejemplo Ateneo, según Filócoro (s. IV). Por lo demás, para tomar conciencia de la importancia del simposio, en la cultura grecorromana, baste recordar obras tan conocidas como el *Banquete* de Platón o el *Banquete* de Jenofonte.

Por otra parte, sería un error pensar que el banquete compartido era una costumbre propia y exclusiva de la cultura de los griegos y más tarde de los romanos. Para comprender la Eucaristía es determinante tener presente que las comidas ocupaban un lugar central en el mundo social del judaísmo del segundo templo. Durante el período grecorromano, las comidas se desarrollaban en el judaísmo de manera bastante similar a lo que sabemos que ocurría en la sociedad grecorromana en general.

Baste recordar la importancia del banquete en *Ben Sira* o la significación tan destacada que tuvo el desarrollo de la “comida festiva” judía en la tradición rabínica, concretamente en la literatura tanaíta, que se remonta al siglo I.

Sobre la base de estas tradiciones, cuya historia se remonta a más de cinco siglos antes de Cristo, hay que leer los textos del Nuevo Testamento sobre la comida compartida y los banquetes, que alcanzan su expresión teológica más fuerte en la Eucaristía. Pero insistiendo, una vez más, en que ya Pablo, cuando trata de este asunto, habla desde la estructura conceptual preexistente del banquete en las culturas mediterráneas del siglo I. Teniendo en cuenta que Pablo, antes que de la “comida pascual”, toma el modelo de comida comunitaria cristiana del simposio, un acto tradicional de aquellas culturas y en el que coincidían todos los ciudadanos del Imperio.

Dicho de otra forma, la tradición de la cena del Señor es en sí misma una variante de la tradición universal del banquete con todo lo que éste ha comportado, durante siglos, de cohesión y de punto de encuentro para los participantes.

Esto supuesto, se comprende la importancia y la documentación tan sorprendentemente abundante que nos ofrecen los evangelios sobre el tema de la comida. En efecto, las comidas compartidas ocupan un puesto tan central en los Evangelios, que, si se prescinde de este tema capital, la vida y el mensaje de Jesús resultan ininteligibles.

Las comidas con gentes de ínfima condición, con publicanos y pecadores, con excluidos y personas marginadas, “buenos y malos”, como se nos dice en la parábola del gran banquete del Reino, comidas de las que Jesús jamás excluyó a nadie, hasta culminar en la cena de despedida antes de morir, todo ese enorme y, a

veces, provocador material evangélico es capital para entender (y poder vivir) lo que Jesús quiso enseñar con su vida y su mensaje.

En definitiva, si nos preguntamos por qué los primeros cristianos se reunían cada domingo para comer, los historiadores del cristianismo primitivo han propuesto diversas teorías para explicar este hecho. Este libro ofrece una respuesta tan sencilla como profunda, al mismo tiempo.

Los primeros cristianos se encontraban alrededor de una mesa porque eso mismo es lo que hacían los grupos humanos en el mundo antiguo. Los cristianos simplemente seguían un modelo que se encontraba por todas partes, desde Platón y Jenofonte hasta los relatos que nos dejaron los Padres de la Iglesia sobre la Cena que unía y definía a los discípulos de Jesús.

Sin duda alguna este libro trasciende la importancia de un excelente estudio histórico. Porque la historia del simposio, tal como fue vivida por las comunidades cristianas, nos descubre un horizonte nuevo para poder comprender el significado más profundo y la actualidad de la Eucaristía.

Los historiadores de la Iglesia y los teólogos especializados en el estudio de los sacramentos reconocen la necesidad de repensar los orígenes de la Eucaristía.

El descenso alarmante en la estima y asistencia a la misa obligan a la Iglesia a tomar en serio una profunda transformación del acto central del culto cristiano. No se trata de inventar nada. Se trata, más bien, de recuperar lo que realmente fue el origen y la razón de ser del banquete eucarístico.

Se trata de retomar el cambio del “simposio” a la “eucaristía”, que *de facto* consistió en la evolución del ritual del comedor al altar, es decir, el desplazamiento del mundo social del banquete al orden eclesial de la liturgia rutinaria y con escasa incidencia en la vida diaria de los creyentes.

**José María Castillo**

**LA TRADICIÓN DE LA CENA DEL SEÑOR ES UNA VARIANTE DE LA TRADICIÓN UNIVERSAL DEL BANQUETE CON TODO LO QUE ÉSTE HA COMPORTADO, DURANTE SIGLOS, DE COHESIÓN Y DE PUNTO DE ENCUENTRO**

**Doce pasos hacia una vida compasiva.**

**Karen Armstrong.** Paidós, Barcelona, 2011, 240 pp.



La pensadora Karen Armstrong es reconocida por su manera innovadora y creativa de abordar el papel de las religiones y creencias en el mundo contemporáneo. En 2009, representantes del judaísmo, cristianismo, islam, budismo e hinduismo firmaron la “Carta de la compasión” (pp. 17/18). Sobre ella trabaja en este libro. La búsqueda del papel que pueden jugar las religiones en la construcción de una comunidad mundial en la que todos los seres humanos podamos vivir respetándonos es el trasfondo de

todos sus trabajos, pero en este se propone descubrir la voz compasiva de los religiones que tienen en común una regla de oro: “trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti”.

Podemos preguntarnos si la compasión puede resolver los problemas aparentemente irresolubles de nuestra época y si es viable esta actitud en la era tecnológica. Esta

actitud compasiva supone ponerse uno mismo en el lugar del otro, sentir su dolor como si fuera propio y adoptar generosamente su punto de vista. En síntesis: una actitud firme y permanente de altruismo.

Tanto Confucio como Buda presentan un Camino para actuar lo mejor que se pueda con todo lo que rodea al individuo y llegar así a la madurez como ser humano. Pero en muchos aspectos la compasión es extraña a nuestro estilo de vida que se desarrolla en una economía capitalista, competitiva, individualista, que nos invita constantemente a poner nuestro yo por delante del nosotros. *Preferimos ser correctos a compasivos.*

La autora hace un recorrido por filósofos y científicos para demostrar que el ser humano tiene registrado en el hipotálamo los instintos recibidos de los reptiles: comer, luchar, huir y reproducirse, pero también tenemos en el neocórtex la sede de los poderes del razonamiento en el lóbulo derecho y en el izquierdo las emociones y lo simbólico.

Estamos, por lo tanto, programados tanto para la empatía como para la crueldad. Cuando tenemos las necesidades primarias cubiertas, algunas hormonas, como la oxitocina, activa los sentimientos positivos de paz, seguridad, bienestar, cercanía a los otros.

Tanto en el hebreo pos-bíblico (*rahamanut*) como en el árabe (*rahman*) la palabra compasión está etimológicamente relacionada con útero (*rehem*). El icono de la madre y el niño es una expresión arquetípica del amor humano.

La experiencia de enseñar, guiar, calmar, proteger y alimentar a sus crías es posible que enseñara a hombres y a mujeres a cuidar de otras personas distintas de los parientes. Transmitir empatía nos permite sentir el dolor del otro como si fuera el nuestro.

En las tradiciones religiosas podemos enfatizar aquellas que hablan de odio, exclusión y sospecha, o trabajar con los aspectos que subrayan la interdependencia y la igualdad de todos los seres humanos. Como decía el Dalai Lama: “El que una persona sea o no creyente religiosa no importa mucho. Mucho más importante es que sea un ser humano bueno” (p. 31).

A la pregunta cómo ser compasivo K. Armstrong propone doce pasos que extrae del estudio de las tradiciones religiosas. Cada paso se basa en las disciplinas practicadas y hábitos adquiridos en los pasos anteriores. El efecto es acumulativo. Cada paso supone un esfuerzo de acciones concretas que se deben incorporar a la rutina diaria.

Es un proceso que implica no tener prisa en una sociedad que exige respuestas instantáneas, porque esta transformación es lenta, no espectacular y progresiva. Cada paso pide más porque empezamos a ver el mundo, a uno mismo y a las otras personas de forma diferente. Tenemos que dar a luz a la compasión. Ella está dentro de nosotros y hay que hacerla operativa. La autora propone registrarse en [www.charterforcompassion.org](http://www.charterforcompassion.org) como acto simbólico de compromiso inicial y recorrer los doce pasos en un grupo de lectura o discusión.

El primero es *buscar un mito de la tradición personal*, bien secular o religiosa, *que nos informe sobre lo que es la compasión*. Desde

esta mitología nos trasladamos mentalmente a la cima de una alta montaña, al desierto, a la sombra de un árbol, para mirar el mundo desde la familia, los amigos, la comunidad, el país, el universo, para darnos cuenta de que hay que hacer algo revolucionario, no violento, evaluar las fuerzas y debilidades, y valorar el potencial compasivo que encontramos para la transformación.

El paso siguiente, *tener compasión por uno mismo*, siempre es complicado y más en nuestra cultura occidental pero imprescindible para conseguir la empatía y aprender a no rechazar a quien pide ayuda. Vamos caminando hacia la trascendencia del *ego* con acciones concretas, pequeñas, de las que se olvidan, pero que harán que nos interese más por saber más de las personas que nos rodean y las escuchemos haciendo “sitio en nuestro interior para el otro”.

Conforme vamos “practicando” -este elemento es fundamental para la autora- los pasos hacia la compasión, descubrimos que el *diálogo* es una *mediación imprescindible*. La base es la certeza de que nuestro interlocutor dice la verdad y nos cuenta algo valioso para comprender lo que se nos está diciendo. En este paso trataremos de tomar conciencia de la manera en la que hablamos con los demás.

A partir del noveno paso, K. Armstrong abre las prácticas a la comunidad mundial. Las tradiciones religiosas hablan de seres humanos creados por Dios para formar pueblos que se relacionen, conozcan y respeten.

En la diversidad y la pluralidad aprenderemos a comprender lo esencial de la unidad y la igualdad de toda la familia humana. *Practicar la hospitalidad*, undécimo paso, supone permitir que un extraño entre en tu vida y que sus ideas encuentren sitio en ti.

Con las prácticas anteriores estaremos preparados por poder *“amar a nuestros enemigos”*, paso definitivo hacia una vida compasiva en la que “el otro” se convierte en nuestro gemelo. Es un proyecto de vida, en el que cada día fracasamos pero no podemos abandonar. La autora quiere demostrar con este libro que podemos alcanzar niveles de empatía, perdón e interés por todo el mundo, porque la compasión es posible.

**Margarita Pintos de Cea-Naharro**

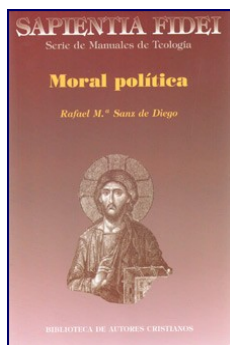
**LA COMPASIÓN ES EXTRAÑA A NUESTRO ESTILO DE VIDA QUE SE DESARROLLA EN UNA ECONOMÍA CAPITALISTA, COMPETITIVA, INDIVIDUALISTA, QUE NOS INVITA A PONER NUESTRO YO POR DELANTE DEL NOSOTROS**

**A LA PREGUNTA CÓMO SER COMPASIVO K. ARMSTRONG PROPONE DOCE PASOS QUE EXTRAE DEL ESTUDIO DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS. CADA PASO SE BASA EN LAS DISCIPLINAS PRACTICADAS Y HÁBITOS**



**Moral política**

Rafael Sanz de Diego. BAC, Madrid, 2012, 683 pp.



Nos hallamos ante una obra magnífica y extensa que consta de dos partes que en realidad vienen a ser la fusión de dos libros en uno, logrando así un resultado mucho más adecuado. Parte I: Histórica en once capítulos (I a XI). Parte II: Sistemática (del XII al XXII).

Sanz de Diego comienza la *Parte I* con una aproximación bíblica (cap. I). Se trata de una aproximación sintética expresada en una serie de enunciados cortos sobre la postura del Antiguo Testamento, de Jesús de Nazaret y de los apóstoles Pablo y Pedro en sus cartas. “La actitud de Jesús, precisamente por su apuesta radical por la primacía de Dios, no fue compatible con ninguna otra visión de las existentes en su tiempo [...] Este es el punto de partida de la concepción cristiana de la política”.

Partiendo de ella, Sanz de Diego hace una revisión de los diversos periodos y épocas; así, las relaciones de la Iglesia con el Imperio Romano (cap. II); la cosmología religiosa medieval (cap. III); los primeros intentos de política secular (cap. IV); la reflexión política de los Reformadores: Lutero, Zwinglio, Calvino, el Anglicanismo (cap. V); la aportación de la Escuela de Salamanca a la Moral Política (cap. VI); la reacción eclesial ante las nuevas concepciones de la política: la Paz de Westfalia, el absolutismo y la intolerancia (cap. VII); la Ilustración, las Revoluciones norteamericana y francesa (cap. VIII); los papas ante los problemas del siglo XIX (cap. IX); ante las dos guerras mundiales y los totalitarismos (primera mitad del siglo XX) (cap. X); los papas del siglo XX, el Concilio Vaticano II y algunos pensadores católicos en la segunda mitad del

siglo XX (cap. XI).

Aunque sea de paso, resulta acertado y muy conveniente tener presentes las concepciones de Lutero y de los demás reformadores (cap. V) para así mejor comprender la visión de la Iglesia y de sus papas. Y como contrapunto, resulta no menos oportuno dar a conocer la aportación de la Escuela de Salamanca (cap. VI).

En la primera mitad del siglo XX, la Iglesia tuvo que hacer frente a los totalitarismos y a dos guerras mundiales. En la segunda se celebró el Concilio Vaticano II, del que cabe destacar los documentos *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* y *Gravissimum educationis*, que se fueron completando con las encíclicas de Pablo VI (y de Juan Pablo II).

Sanz de Diego inicia y concluye la *Parte II: Sistemática*, no menos amplia, con dos tratamientos: uno fundamental, la dimensión moral de la política (cap. XII), y otro, conclusivo, la participación de los cristianos en la vida pública (cap. XXII).

En el inicial, Sanz de Diego trata de aclarar la distinción entre política, religión y moral, a la vez que sostiene que la política no es independiente de la moral o de la religión en cuanto susceptible de ser sometida, y de hecho debe serlo, al juicio moral y religioso (p. 494).

Afirmar que la política es autónoma, no puede ser más que una afirmación relativa, a la que en ningún caso puede dársele un sentido absoluto. La Iglesia católica tiene una aportación que hacer en torno a los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad. Afirmación que no contradice, como tampoco niega, la compatibilidad entre la ética civil y la moral cristiana en una sociedad plural y heterogénea como la española.

Respecto a esta, la Iglesia no pretende — insiste Sanz de Diego— el monopolio de la verdad sobre el ser humano. Ella no propone su moral como una alternativa a la que los seres humanos habrán de acceder en libertad, ni pretende enfrentarse en términos competitivos con las propuestas morales no confesionales, como tampoco excluye la ética civil, sino que defiende que se avance en el respeto de todos aquellos valores éticos que expresen la dignidad humana y sirvan de base a la convivencia pacífica y justa.

Ética civil que no puede definirse como antirreligiosa o anticristiana. Ello implica — según Sanz de Diego— que los cristianos deben plantearse todos los problemas políticos desde una perspectiva moral, en conciencia, y de acuerdo con los valores básicos que definen

de la Iglesia católica en su Moral política.

Esto supuesto, Sanz de Diego pasa a tratar los temas específicos: la dignidad humana como principio de la convivencia política (cap. XIII); la autoridad política y los partidos como elementos para la organización de la convivencia (cap. XIV); la nación y el nacionalismo (cap. XV); la libertad religiosa y la tolerancia (cap. XVI), el sistema de relaciones Iglesia-Estado (cap. XVII); la confesionalidad y la laicidad (cap. XVIII); violencia, guerra y paz (cap. XIX); la comunidad internacional (cap. XX); la educación (cap. XXI).

Termina Sanz de Diego con una reflexión sobre la participación de los cristianos en la vida pública (cap. XXII), que completa la exposición inicial de la dimensión política de la moral política (cap. XII). Aquí se asientan los fundamentos de la participación política en la vida pública encontrándolos expresados en la *Gaudium et spes* (nn. 34-36 y 73-75).

Recuerda los criterios enunciados por Juan XXIII en la *Pacem in terris* (nn. 154-156), para participar en la vida pública: tanto los negativos, como no aceptar compromisos que puedan dañar la integridad de la fe o de la deberes más señalados por el misterio de la Iglesia, cuanto en el campo de lo público, en general; como en la responsabilidad en las consultas políticas, y la militancia política, la profesión desde las perspectivas de la vida pública; y el cristiano ante los problemas socioeconómicos.

Así mismo, el cristiano ante los problemas del mundo y de todos, respetando la opción personal del cristiano.

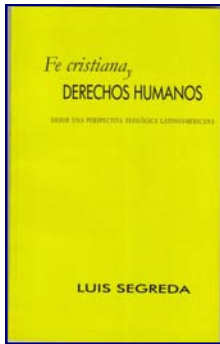
El autor mantiene las siguientes afirmaciones: -La fe cristiana posee una esencial dimensión pública. -Nadie puede decir que ama a Dios si no ama al prójimo. -Es imprescindible para un cristiano el compromiso público que tiene diversos planos y grados: familia, profesión, política. -La Iglesia está preocupada por la escasa proyección social de los católicos. -Pero la Iglesia, una vez más, no concreta las obligaciones de cada uno.

Juan José Tamayo-Acosta

**AFIRMAR QUE LA POLÍTICA ES AUTÓNOMA, NO PUEDE SER MÁS QUE UNA AFIRMACIÓN RELATIVA, A LA QUE EN NINGÚN CASO PUEDE DÁRSELE UN SENTIDO ABSOLUTO**

**Fe cristiana y derechos humanos**

Luis Segreda. Universidad Nacional de Costa Rica, San José, 2011, 132 pp.



En un breve libro que resume en un centenar de páginas un trabajo de investigación que lleva por subtítulo: “Un estudio sobre el tema de los derechos humanos en un contexto de las dictaduras militares (1970-1986) y sus implicaciones en el quehacer pastoral”, el autor ofrece claves para aproximarse a la militancia creyente por la vigencia plena de los derechos en América Latina.

En el trabajo se opta por el método de la historización de los derechos humanos a lo largo de los siglos XX y XXI, y se recuperan las fuentes de la tradición cristiana tomista y la teología de la liberación. Ello permite la revelación de un panorama de avances mediante luchas populares que los reivindican, así como de poderosos obstáculos que se erigen aún hoy para concretarlos plenamente al perseverar la jerarquía de los derechos clásicos frente a los económicos, sociales y culturales.

**SE OPTA POR EL MÉTODO DE LA HISTORIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A LO LARGO DE LOS SIGLOS XX Y XXI, Y SE RECUPERAN LAS FUENTES DE LA TRADICIÓN CRISTIANA TOMISTA Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

No se busca fundamentar los derechos a partir de la fe, sino de confrontarlos con una realidad de pobreza y opresión en la que adquiere mayor sentido la búsqueda de su universalidad e integralidad. La experiencia traza el camino de la reflexión religiosa, las necesidades insatisfechas inspiran respuestas y el abuso desde el poder demanda acciones de garantía para asegurar el respeto y la reparación de las víctimas.

Su vínculo con la democracia ha sido innegable en la reciente historia latinoamericana. “Toda teoría moderna de la democracia –dice

Hinkelammert- es una teoría de los derechos humanos”; no obstante, la apuesta regional ha estado marcada por llamados a una apertura democrática participativa donde los derechos no queden reducidos a aquéllos vinculados al ámbito de la libertad, sino amplíen sus alcances hacia sus dimensiones económicas y sociales, que son las que conllevan más vulneraciones en el subcontinente.

Tras diagnosticar su déficit de efectividad a causa de las relaciones de dominación y explotación impuestas desde países con economías aún boyantes sobre estados frágiles y empobrecidos con ingentes recursos naturales, se ofrecen salidas basadas en una ética “parcializada a favor del pobre” proclive a ser instaurada en los planos estatal e internacional.

La primera requiere asentar la eficacia de los derechos en la satisfacción de necesidades básicas como exigencia primera de la dignidad, correspondiendo a los estados asegurar la subsistencia de su población. Acompaña a esta exigencia un llamado por rescatar el valor del bien común, basándose en las ideas de Ignacio Ellacuría. El bien común, resumidamente, consistiría “en que los beneficios de una sociedad tienen una finalidad: el bien de toda la comunidad. Luego, un individuo o grupo no puede apropiarse de esos beneficios sociales, porque están haciendo uso de algo que es de toda la sociedad” (p. 88).

La segunda propone establecer límites al mercado como exigencia ética de los pobres y de los países pobres al derecho internacional y a los organismos internacionales. Se plantea así una exigencia global tras verificarse que el dogma del libre mercado genera más pesar, a la larga, que beneficios para los países latinoamericanos –y también los avanzados-. Se hace un llamado a “una voluntad y un poder que exijan limitar los abusos de poder que los organismos internacionales, el capital financiero internacional y las empresas multinacionales imponen sirviéndose ya de ‘legalidades injustas’, ya de medios ilegales” (p. 90).

La radicalidad de las propuestas sólo son asumibles si se constata los efectos perversos que el neoliberalismo ha comportado, y se mantienen, al manipular el contenido y los alcances de los derechos humanos justificando guerras, explotación ilimitada de recursos y generalizando la pobreza. Se trata de confrontar un modelo deshumanizante basado –según Hinkelammert- en un mito propio de Occidente en el que “se exige el sacrificio humano de los desechados del sistema” (p. 52).

Por su parte, la experiencia pastoral latinoamericana ha sabido, desde lo local, entrelazar los hilos de la reflexión y la praxis de liberación

que han favorecido la toma de conciencia y el ejercicio de los derechos en momentos álgidos. Dictaduras, conflictos armados, desastres naturales, estructuras sociales opresivas e intervenciones directas de la mayor potencia económica y militar del planeta han podido aplastar los derechos de poblaciones humildes, organizadas activamente en Comunidades Eclesiales de Base.

La pastoral de los derechos humanos, que hoy abarca también la defensa de la tierra y el medio ambiente, ha sabido proporcionar durante décadas la necesidad primaria de las víctimas: consuelo y solidaridad. Asimismo, ha estado dispuesta a cumplir tres tareas clave: “la denuncia profética de la violación de los derechos humanos, el anuncio de la esperanza y el servicio a las víctimas de las violaciones de tales derechos” (p. 61). Comunidades, clero y jerarquías eclesiales supieron jugar un rol vital fundado en el valor de la solidaridad, las iglesias –aunque no todos los que las representaban- se jugaron la piel actuando para cambiar el estado de cosas cuando lo inminente era la tortura, la desaparición o el asesinato. Su propósito era restablecer la justicia dejada a un lado, y hacerlo “sin ingenuidad y eficacia” (p. 62).

Ello implicó también acertar en la lectura de las causas profundas que desataban la violencia, pronunciándose abiertamente contra los poderes fácticos. Todo ese proceso derivaría en una mayor conciencia crítica, capacidad organizativa y reforzados argumentos teológicos, filosóficos y jurídicos para hacer frente a nuevos escenarios que se presentarían tras las transiciones democráticas.

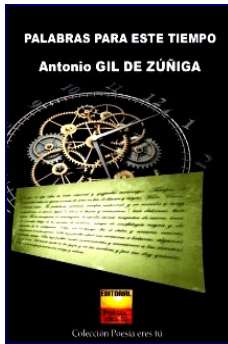
El libro desarrolla, así, muchas de las virtudes de la propuesta teológica liberadora latinoamericana, recurriendo a las palabras de teólogos católicos y protestantes, obispos y líderes religiosos. Se echa en falta, no obstante, un recorrido por sus limitaciones: el abuso del activismo o el rápido repliegue de las bases ante la ofensiva conservadora dirigida por el Vaticano. En definitiva, el lector quedará asombrado por el caudal de información proporcionado en un libro breve pero esclarecedor, obra de un autor inspirado en su propio compromiso.

**Edgardo Rodríguez Gómez**

**LA PASTORAL DE LOS DERECHOS HUMANOS HA SABIDO PROPORCIONAR DURANTE DÉCADAS LA NECESIDAD PRIMARIA DE LAS VÍCTIMAS: CONSUELO Y SOLIDARIDAD**

**Palabras para este tiempo.**

Antonio Gil de Zúñiga. Poesía eres tú, Madrid, 2012, 108 pp.



En la breve reseña de la contraportada del poemario *Palabras para este tiempo* de Antonio Gil de Zúñiga se hace referencia a la definición de poesía de Antonio Machado como “palabra esencial en el tiempo”. Definición que late en todos y cada uno de los 74 poemas que configuran este libro, sobriamente editado por Poesía eres tú y con una portada llamativamente simbólica. Si una imagen compendia mil palabras, ésta, sin duda, lo cumple a la perfección.

Cuando Machado dice que la poesía es “palabra”, nuestro autor ha elegido una palabra sencilla, sobria, sin artificios literarios; yo diría que los imprescindibles para resaltar así más el contenido y que éste no quedara oscurecido por el ropaje de los recursos expresivos literarios.

El filósofo alemán Theodor W. Adorno dijo, con algunos matices, que no se podía escribir poesía después de Auschwitz. *Palabras para este tiempo* nos viene a decir que la palabra poética es, siguiendo con la definición machadiana, palabra “esencial en el tiempo”, o lo que es lo mismo, una palabra necesaria e imprescindible para alzar la voz contra los desajustes y marginaciones que nuestra sociedad, los poderosos civiles o religiosos, imponen a veces con gran violencia. Testigo de ello son los poemas *Mujer* (“Tú, mujer, / que has vivido o vives /... en el silencio frío / del desprecio. / Hasta Roma, / donde habita la mirada torva, /... siglos tras siglos te ignora”); *Broker* (“No sé lo que significa, / ni me importa. / Sí sé qué hace / y quién es su dueño. /... sanguijuelas sin piedad, / la sangre Abel es su alimento; /... la pobreza de los demás, su granero”); *Romance de tinieblas* (“En las tierras machadianas, /... han

maniado al juez, / y suelta está la alimaña”); *Crisis, El grito, Si quieres la paz...*

Poemas, es decir, una palabra de este tiempo y para este tiempo. Versos de denuncia de unos tiempos de “penuria”, como ya escribió Hölderlin, pero abiertos a un horizonte de esperanza, como la del soneto *La pequeña esperanza*, recordando a Charles Péguy y a Ernst Bloch, pues la esperanza es “Vacuna fiel contra la pesadilla / de la injusticia y la pobreza. Palma / en el desierto. Una aurora que brilla”; o el poema-cierre *Palabras para Claudia* (“Cuando la nieve aparece en tus laderas / y el vacío socave tus cimientos, / mira la azul ventana de estrellas”).

No es una tarea fácil caminar por la senda de esperanza, porque siempre hay alguien, como “los ahumados levitas” del poema *Parábola de la existencia* que, apostados a la vera del camino y “con la moral en sus manos”, te agobian con “su cansino no goces, no ames, no pienses”. Toda su filosofía se encierra y concluye en que “la vida verdadera / se curte con el llanto y la tristeza”. Pero hay también hombres y mujeres, según concluye el poema citado, que, personificados en el poeta, te señalan un camino nuevo de esperanza, pues “te indica la senda del alba /... Goza y ama, te dice, / y haz lo que quieras”.

Este poemario habla también con pasión del horizonte abierto a la trascendencia, que se nos presenta como un anhelo inevitable y necesario del existir humano. Pero la existencia del ser humano es un camino con abundantes y casi interminables curvas, sembrando la zozobra, la inseguridad y las preguntas incómodas.

En el poema de estructura dialogada *En la última curva*, y haciéndose eco de un texto de John Hick (*The Rainbow of Faiths Critical Dialogues on Religious Pluralism*), plantea en todo su dramatismo todas estas cuestiones, si bien, como expresa la última estrofa, “En la última curva / hay una ventana abierta / a la Trascendencia”.

La certeza y la seguridad no tiene nada que ver con la creencia, que implica “pelear con la duda”, según el poema del mismo título, dedicado a “John H. Newman, cardenal, homosexual y hombre de fe”. Aquí las preguntas son incómodas y casi interminables. Se hace presente la teodicea en toda su crudeza: “¿No hay trigales para África o la India / y tantos pueblos con roedores en sus entrañas?”; mientras tanto la trascendencia se percibe sin “respuesta meridiana”, o lo que es lo mismo, Dios se convierte en un denso e impenetrable silencio. Sin embargo, el poema concluye que hay elementos en ese caminar incierto que nos remite a la firmeza trascendente: “mira acodado en la ventana / la

belleza del relámpago /... la tibia luz de la esperanza / de hombre y mujeres / que luchan, consuelan y abrazan”.

En *Palabras para este tiempo* no podía faltar un núcleo de poemas líricos que evidencian las galerías íntimas de nuestro autor; su biografía más recóndita. Desde los entrañables recuerdos expresados en *Primeros tiempos* (poema de la portada): “Tiempos de oropéndolas tristes / sin apenas sonrisa de niño / en foto de blanco y negro”, hasta las vivencias envueltas en un amor compartido de su compañera: “vas conmigo, vamos juntos / envueltos en la luz de la alborada” (*Compañera, cuenta conmigo*), a sabiendas de que la “noche galopa / en una sombría yegua / pero aún oímos el canto / de la alondra mañanera” (*Largo camino*).

Ahí están las entrañables vivencias ante unos acontecimientos llamativos como el nacimiento de sus nietos (*La “nacimiento”, Nueva luz en septiembre, Espera anhelante*) y otros más cotidianos, pero no menos intensos como el de los poemas *Conversación, Elegía anónima, Fonética infantil, Tesoro...*

En *Palabras para este tiempo* están presentes, bien armonizados, los tres lenguajes que podemos considerar, siguiendo a M. Heidegger, como los lenguajes ónticos del ser humano. Me refiero al lenguaje filosófico, teológico y poético. Este último se da por descontado.

Hay poemas abiertamente filosóficos (*Todo fluye, El tiempo y su misterio, Ser y tiempo* (dedicado al profesor Aranguren), *Parábola de la existencia...*); otros reflejan una honda preocupación teológica, religiosa desde una perspectiva liberadora (*Salmo de primavera, Salmo de invierno, La intemperie...*).

¿Esto quiere decir que *Palabras para este tiempo* exige un lector experto y entendido en estos lenguajes? Es posible que en algún momento así sea, pero cada verso puede tener un sonido acomodaticio al oído de cada lector, que, sin duda, disfrutará de esta ópera prima poética.

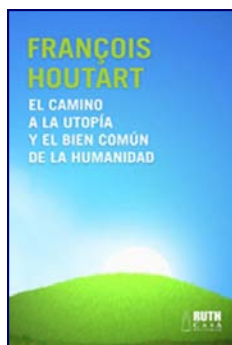
Antonio Rojas

**LA PALABRA POÉTICA ES, PALABRA “ESENCIAL EN EL TIEMPO”, O LO QUE ES LO MISMO, UNA PALABRA NECESARIA E IMPRESCINDIBLE PARA ALZAR LA VOZ CONTRA LOS DESAJUSTES Y MARGINACIONES**

**ESTE POEMARIO HABLA TAMBIÉN CON PASIÓN DEL HORIZONTE ABIERTO A LA TRASCENDENCIA, QUE SE NOS PRESENTA COMO UN ANHELO INEVITABLE Y NECESARIO DEL EXISTIR HUMANO**

**El camino a la utopía y el bien común de la humanidad.**

**François Houtart.** Ruth Casa Editorial, La Paz, 2012, 266 pp.



François Houtart (Bélgica, 1925) es un científico social de largo recorrido, profesor emérito de la Universidad de Lovaina e invitado en numerosas universidades y foros de pensamiento alternativo. Es uno de los pioneros de la sociología de la religión, cuyos estudios se centran hoy en las relaciones entre religión y mercado y un lúcido analista de la situación mundial, que conoce en profundidad debido a sus constantes viajes por más de cien países y a las investigaciones que lleva a cabo sobre todo en el Tercer Mundo.

Está comprometido con los procesos de emancipación de los pueblos latinoamericanos en la búsqueda de alternativas para todo el continente, asesorando a los dirigentes políticos que trabajan por la construcción del socialismo del siglo XXI. Miembro fundador y directivo de los Foros Sociales Mundiales y vicepresidente del

Foro Mundial de Alternativas, es una de las voces más autorizadas del pensamiento social crítico de la economía capitalista en su actual versión neoliberal y de la política sometida a la dictadura de los mercados.

Con este bagaje intelectual, competencia científica, militancia política y compromiso social emprende, a sus 87 años, la apasionante tarea de construir un nuevo paradigma fundado en el "Bien Común de la Humanidad".

Su origen se encuentra en las investigaciones de Ricardo Petrella tendentes a reformular la noción tradicional de Bien Común y dotarla de un sentido nuevo en el actual contexto político y económico dominado por la ideología y la prácti-

ca neoliberales en todos los terrenos de la existencia humana.

En enero de 2009 se propuso por primera vez en la Comisión de las Naciones Unidas sobre la Crisis Financiera y Monetaria Internacional (Comisión Stiglitz) la creación de una Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad, paralela a la Declaración Universal de los Derechos Humanos con el objetivo de defender un nuevo paradigma para salvar a la Humanidad y al Planeta. Esta idea fue retomada por Miguel d'Escoto durante su presidencia de la Asamblea General de las Naciones Unidas 2008-2009 con la elaboración de la Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad.

Cuatro son los ejes temáticos de esta obra que viene trabajando desde hace una década: la ética, la praxis emancipatoria, la utopía y el bien común de la humanidad. Su reflexión sobre la ética de la incertidumbre en las ciencias sociales está guiada por la epistemología compleja de Edgard Morin, la teoría económica de Franz Hinkelammert y la ética de la liberación de Dussel. Frente a la racionalidad rígida de la epistemología clásica, la teoría de la complejidad reconoce la importancia de la temporalidad, la multidimensionalidad y la transdisciplinariedad, que conducen al descubrimiento de la ambivalencia y aleatoriedad de lo real, a la fluidez de los conceptos, a la incertidumbre y a la pluralidad de instancias epistemológicas.

En otras palabras, el pensamiento complejo cuestiona la concepción evolucionista y lineal de la historia, defiende la pluralidad de teorías del conocimiento y considera que la lógica aristotélica debe completarse con la lógica que Morin llama "diálogo de las contradicciones". Según esto, la teoría de la complejidad se articula en torno al tetragrama "orden, desorden, interacción, organización" en un *feed-back* dialéctico, que da lugar al paradigma de la "auto-eco-reorganización".

Si negar los logros de la modernidad, Houtart critica su principal vínculo material e ideológico: el capitalismo. A partir de aquí propone una ética en la perspectiva de la incertidumbre, que implica: a) deslegitimar el capitalismo como sistema, no sólo en sus efectos perversos, sino también en su lógica; deslegitimación porque destruye las dos fuentes de su propia riqueza: el ser humano y la naturaleza; b) globalizar y hacer converger las resistencias al neoliberalismo.

Papel fundamental juega aquí la ética de la liberación de Dussel, que reconoce la necesidad de la mediación de las ciencias sociales en la reflexión ética, si no quiere caer en el idealismo. Una ética cuyo principio material es la defensa de la vida y cuyo principio universal es la pro-

ducción, reproducción y desarrollo de la vida humana con el reconocimiento de las diferentes culturas. Es la ética necesaria, al decir de Hinkelammert, cuyo criterio de verdad y última instancia es la vida, sin la cual no hay supervivencia de la humanidad ni de la naturaleza.

El tercer elemento es la utopía entendida no como sueño irrealizable, sino como algo que no existe hoy, pero que puede y debe existir mañana. Es la utopía necesaria de la que habla Paul Ricœur, que requiere definir los objetivos y debe empezar a dar pasos en dirección a las alternativas en todos los terrenos de la existencia para hacerlas realidad.

El cuarto elemento es el Bien Común de la Humanidad. En la *Política* Aristóteles afirma que ninguna sociedad puede existir sin compartir o tener algo en común, si bien cree que lo común debe reducirse al mínimo. En el Enfoque sociológico de Houtart, el concepto de Bien Común implica los fundamentos de la vida colectiva de Humanidad en la Tierra: relación con la naturaleza, producción de la vida, organización política y expresión de lo real (cultura).

Como respuesta a la crisis sistémica que tiene múltiples caras –financiera, económica, alimentaria, energética, climática–, Houtart propone un nuevo paradigma cuyas principales características son las siguientes: redefinir las relaciones con la naturaleza: de la agresión al respeto de la naturaleza como fuente de vida; reinventar la producción de la base de la vida privilegiando el valor de uso sobre el de cambio; reorganizar la vida colectiva a través de la generalización de la democracia en las instituciones y en las relaciones sociales; activar la interculturalidad en la construcción del "Bien Común" universal. El nuevo paradigma demanda una nueva filosofía de la naturaleza y de la humanidad.

Desde la sintonía del autor con las concepciones morales del mundo indígena, el libro se completa con un riguroso estudio sobre la correspondencia y parentesco del paradigma ético del Sumak Kawsay (Buen Vivir) de los Pueblos Indígenas con el paradigma del Bien Común de la Humanidad. ¡Excelente final!

**Juan José Tamayo-Acosta**

**CUATRO SON LOS EJES TEMÁTICOS DE ESTA OBRA QUE VIENE TRABAJANDO DESDE HACE UNA DÉCADA: LA ÉTICA, LA PRAXIS EMANCIPATORIA, LA UTOPIA Y EL BIEN COMÚN DE LA HUMANIDAD**

**PROPONE UNA ÉTICA EN LA PERSPECTIVA DE LA INCERTIDUMBRE, QUE IMPLICA: A) DESLEGITIMAR EL CAPITALISMO COMO SISTEMA, B) GLOBALIZAR Y HACER CONVERGER LAS RESISTENCIAS AL NEOLIBERALISMO**