

plica esa carencia en parte. No obstante, llaman la atención especialmente al-

Ockham y también en Duns Scoto (con excepción de una observación incidental en la nota 149; ni siquiera aparecen sus nombres en el índice onomástico del libro). Por el contrario, se dedican muchas páginas a Orígenes.

En sus argumentaciones el autor apenas hace referencia a la razón como fundamento de la libertad de la voluntad. Sólo una frase escondida en la citada nota 149 en la p. 300 indica que la libertad tiene su origen en la potencia reflexiva del intelecto para considerar todas las cosas bajo diversos aspectos.

Hay que observar, además, que viene algo olvidado el magisterio católico. *Veritatis splendor*, por ej., es citada sólo indirectamente mediante la referencia al «disenso teológico» representado por el libro de MIETH, D., *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, 1994. El magisterio católico, sin embargo, precisamente en los últimos años, se ha ocupado varias veces con profundidad del tema de la libertad.

Bajo el punto de vista formal habría sido útil –y esto vale también para *Grundlegung der Ethik*– la indicación de una bibliografía.

A pesar de estas objeciones, el libro sin duda merece ser recomendado tanto desde el punto de vista de contenido como de estilo.

Martin SCHLAG

---

**Carlo Lorenzo ROSSETTI**, *La civiltà dell'amore e il senso della storia. Liberazione cristiana – fraternità – utopia*, Soveria Mannelli: Rubbetino Università, 2009, 137 pp., 14 x 21, ISBN 9788849824681.

Carlo Lorenzo Rossetti es licenciado en Historia y Filosofía y doctor en Teología. Además de enseñar, dirige actualmente un seminario *Redemptoris Mater* en Albania. En esta breve obra –prologada por el cardenal Ruini– pretende ofrecer una clave de lectura sapiencial, de índole más bien sintética y divulgativa, sobre el sentido de la historia. Jesucristo es el ofrecimiento definitivo de significado para cada ser humano y también para la sociedad, por lo que se puede hablar de una «verdad civil del cristianismo» como «Civilización del amor», según la conocida expresión de Pablo VI. La cuestión que se plantea

entonces es la del valor de la historia desde una pregunta básica: ¿Cómo ha sido recibida la liberación cristiana? (cfr. p. 13).

El libro consta de cuatro capítulos distribuidos en dos partes. La primera de ellas se dedica a la realidad y consecuencias de la liberación cristiana en los ámbitos existencial e histórico-social; la segunda, a las vicisitudes históricas de la Civilización del amor y su posible realización en la actualidad. La articulación de ambas partes se realiza a partir de la convicción de que el cristianismo conlleva una propuesta socio-cultural (una doctrina social), que encuentra su cumplimiento en la Civilización del amor. «La clave hermenéutica para pensar la historia será por tanto la *Liberación cristiana* con su doble momento, que puede resumirse mediante estas dos expresiones: Cristo como verdad salvífica y el cristianismo como verdad histórica» (p. 15).

La liberación existencial traída por Cristo queda sintetizada en el primer capítulo como el amor que da sentido a la vida. Jesucristo supone la victoria del amor sobre el mal y la muerte; destruye los límites del corazón humano y revela la verdadera libertad: la capacidad de querer a todos. «En su cruz todos los pecados del mundo quedan bloqueados, ya que responde al mal con el bien y precisamente así desactiva el engranaje infernal del pecado y de la muerte: responder al mal con el mal. En Él se destruye el “motor de la muerte”» (p. 21). Pero Jesús no sólo vence al pecado (con la cruz) y a la muerte física (con la resurrección), sino que revela la plena y definitiva unión de lo divino y de lo humano (cfr. p. 23). Permite que el hombre liberado pase a ser el hombre de la comunión (cfr. p. 30), unión en la distinción que respeta la alteridad. La liberación cristiana permite el desarrollo de la fe (liberación del miedo), la esperanza (liberación de la tristeza del sinsentido) y la caridad (liberación del egoísmo y la indiferencia).

Sin duda, el capítulo segundo es el que ocupa un puesto central en la obra, al ocuparse de la aportación civil y cultural que la revelación cristiana inscribe en la historia. El autor ofrece una reflexión inicial –a la luz de la filosofía clásica y los trascendentales– que le permite medir el crecimiento de humanidad y civilidad de una cultura a partir de la afirmación gradual de la verdad como «belleza de la comunión (unidad en el bien)». Concede la primacía al concepto de bien, de manera que «el amor o belleza de la bondad (*kalokagathia*) es la única medida que permite realizar un discernimiento verdadero y objetivo sobre la evolución de los datos de civilidad» (p. 35). Se podría hablar así, esquemáticamente, de un progreso cultural de la humanidad a partir de la tríada simbolizada por Lamek, Moisés y Jesús.

Aceptado este criterio de medida, los valores cristianos resultarían universalmente válidos, también para personas no declaradamente cristianas. En su vertiente social, el cristianismo portaría las bases de una laicidad abierta caracterizada por: (i) la afirmación trans-política de la Iglesia; (ii) la afirmación intra-política de Dios; (iii) la existencia de una doble fraternidad entre los hombres: la cristiana y la creatural (cfr. p. 40). Es decir, existe una comunidad trans-política que es la Iglesia, de manera que el Estado no tiene todo el poder regulatorio de la vida humana, y debe haber un reconocimiento político de Dios, que garantiza la densidad y autonomía natural de este ámbito, pero también su finitud e imperfección creatural y, por tanto, está abierto a la trascendencia. Las dos primeras afirmaciones estarían en correspondencia con la tercera: la existencia de una doble fraternidad, humana y cristiana (cfr. pp. 47-48). No obstante, la caracterización que realiza de la diferencia entre estas dos fraternidades –en el primer caso los hombres se descubrirían hermanos y en el segundo la fraternidad sería ya dada– resulta discutible: se echa en falta la fundamentación y articulación teológica de ambas, pues Rossetti desatiende el carácter incoado de lo que denomina fraternidad natural y su ordenación y fundamentación última en la fraternidad cristiana (cfr. pp. 48 y 130). Tampoco parece especialmente afortunado el uso del término «sobrefraternidad» (p. 49) para referirse a la fraternidad cristiana. En cualquier caso, la fraternidad será en último término la única capaz de mantener unidas la libertad y la igualdad, permitiendo la existencia de una solidaridad en la sociedad (cfr. pp. 51-53).

Acierta más adelante Rossetti al presentar una distinción entre los términos «cristificar» (evangelizar a las personas) y «cristianizar» (penetrar de valores cristianos una sociedad) (cfr. pp. 54-55). «Sería necesario evitar la definición de una sociedad o una cultura como “cristiana”. Todo lo más, éstas podrán ser “cristianizadas” o ser receptivas de los valores universales de fraternidad, dignidad y esperanza vehiculados por el cristianismo» (p. 55). Consiguientemente, «tarea primaria de la Iglesia es la de evangelizar, *cristificar* a las personas, es decir, suscitar la fraternidad cristiana; tarea secundaria es la histórico-política de *cristianizar* la sociedad: suscitar la fraternidad *tout court*, humanizando así el mundo» (*ibid.*). Tarea –añadimos nosotros, pues no queda totalmente claro en el libro– que corresponde principalmente a los fieles laicos en el ejercicio de su ciudadanía. La Iglesia despierta, hace de fermento para la fraternidad humana universal y resulta así condición de posibilidad de una sociedad profana fraterna (cfr. pp. 55-56).

La segunda parte de la obra entra de lleno en el discernimiento cristiano de la historia. Pero ya desde el principio Rossetti reconoce que no pretende hablar del sentido último de ésta, sino de sus principios de inteligibilidad (cfr. p. 66). El capítulo tercero describe a los enemigos de la Civilización del amor y el fracaso parcial de la recepción de la liberación cristiana en la historia. Los enemigos podrían sintetizarse en dos: la tentación teocrática, correspondiente a la falta de autonomía política típica de la *Christianitas* medieval, y la antropocracia secularizante de la democracia cerrada, típica de la segunda modernidad (cfr. pp. 74-80). Es fácil ver en ambas el rechazo de la afirmación intra-política de Dios y trans-política de la Iglesia, respectivamente. No obstante, cabría preguntarse si tal presentación histórica no es demasiado esquemática, pues la secularización política de la modernidad no desemboca únicamente en el totalitarismo estatal. Se ha dado también en la historia política un enfoque liberal que posee buena dosis de inspiración cristiana.

En este contexto, Rossetti dedica valientemente espacio al fenómeno del Islam e intenta responder a una pregunta clave: «¿Por qué Dios, el único Señor de la historia, ha querido permitir el acontecimiento del Islam? (...)». Un elemento doble de respuesta me parece el siguiente: el fenómeno de masificación y dogmatización del cristianismo» (p. 88). El autor es crítico con lo que considera una suplantación a lo largo de la historia de la experiencia teologal concreta de los cristianos, a favor de una preeminencia de la teoría dogmática (cfr. p. 89), algo de lo que desgraciadamente aún hoy podemos observar las consecuencias. Frente al rechazo de la paternidad de Dios y del misterio paschal por parte de los musulmanes, los cristianos están llamados a evangelizarlos viviendo la filiación divina (cfr. *ibid.*). Más discutible resulta su tesis del musulmán piadoso como «no-cristiano cristianizado», lo que parece una aplicación indebida del término que debería reservarse a las sociedades.

En el último capítulo, la Civilización del amor es considerada como una utopía concreta, a la que se ha de tender. Después de examinar diversas aportaciones históricas acordes con la liberación cristiana, el autor se centra en la utopía y su papel de despertador del hombre para tender a su perfección natural y abrirle a la trascendencia (cfr. p. 113): «La utopía recuerda al Estado su perenne perfectibilidad y a la Iglesia su *trans-politicidad*, señalando así el horizonte creatural junto a la perspectiva escatológica» (p. 114). Precursora de la Civilización del amor sería entonces la «democracia abierta»: «Se trata de aquel tipo de sociedad política, fundada en el Estado de derecho, con una vasta participación popular, laica, pero penetrada de fermentos evangélicos,

abierta al pensamiento del Dios trascendente como fuente y garante de la real dignidad humana y, por tanto, animada por el valor fundamental de la fraternidad y solidaridad universales» (p. 114). Pero esta fraternidad universal sería siempre incompleta y perfectible (cfr. p. 115); cuando se intenta imponer, la utopía deja de ser profética para convertirse en una ideología o en un fundamentalismo, como parece ocurrir con la *Umma* islámica (cfr. pp. 117-119).

Rossetti indica las líneas maestras que conducirían a la sociedad actual a tomar la forma de una democracia abierta: los seguidores de una religión concreta deben aceptar que se «piense» a Dios desde un punto de vista laico y no cultural; los que admiten a Dios sin adherirse a una religión deben abandonar el exclusivismo racionalista que desprecia las religiones; los no creyentes deben aceptar la pertinencia y fecundidad del pensamiento de Dios para la sociedad (cfr. pp. 120-121). En todo este recorrido, el anuncio de Cristo que realiza la Iglesia jugaría siempre el papel de *levadura*, que permitiría la acogida por parte de la sociedad de su vocación creatural y reencontrar la dignidad del hombre en cuanto tal (cfr. p. 125). La Civilización del amor, finalmente, quedaría descrita por tres rasgos característicos: ser la irradiación histórica del cristianismo, poseer la fraternidad como fuente de libertad y de igualdad y, realizar una utopía concreta, no monopolio exclusivo de los cristianos (cfr. pp. 133-134).

Los «peros» que se pueden poner a este libro se concentran sobre todo en su fundamentación teológica. En ocasiones resulta demasiado deudor de alguna concepción más en desuso –como el binomio natural/sobrenatural–, que oscurece la intrínseca ordenación de la creación a Cristo e introduce un cierto dualismo entre la solidaridad y la caridad (cfr. p. 25). Otras veces sus argumentaciones oscilan demasiado entre diversos ámbitos, generando confusión: ve problemático referirse al embrión como sujeto de derechos (cfr. p. 99) o que se imponga el matrimonio monogámico como norma (cfr. p. 102). Una débil fundamentación cristológica parece ser también responsable de que su reflexión sobre el sentido de la historia resulte teológicamente incompleta, al pasar por alto la recapitulación que se lleva a cabo en el misterio pascual de Cristo.

Sin embargo, a pesar de su pequeño tamaño, la obra de Rossetti aborda un asunto de capital importancia para la sociedad en su conjunto y para los creyentes: el significado de la revelación cristiana para la vida pública. Se encuadra indudablemente dentro de la gran tradición de la Doctrina Social de la Iglesia, pero de una manera concreta y realista, afrontando y denunciando los

problemas que impiden la realización de la Civilización del amor como resultado social del cristianismo. Su propuesta de afirmar a Dios también desde un punto de vista político recuerda indudablemente la invitación del cardenal Ratzinger a vivir *veluti si Deus daretur*. Otra cuestión es si una sociedad laicista, que haga de cualquier referencia pública a Dios un potencial enemigo, alberga aún resortes para acoger dicha propuesta.

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES

---

José María PARDO SÁENZ, *Amor y fecundidad: ¿realidades en conflicto?*, Pamplona: Eunsa, 2010, 268 pp., 15,5 x 24, ISBN 978-84-313-2671-5.

El subtítulo que lleva el libro –*Valoración del tema en los escritos de Bernhard Häring*– señala ya el propósito y también, en buena parte, el método seguido por el Autor al escribirlo. Por un lado –es la primera parte– lo que se intenta es presentar el pensamiento de Häring en uno de los temas, el amor conyugal y la fecundidad, sobre los que este autor ha tenido más influencia, de manera particular a partir de la publicación por Pablo VI de la Encíclica *Humanae vitae*. Se puede decir que lo que, en última instancia, pretende Pardo Sáenz en esta parte es responder a la pregunta: ¿cómo entiende Häring la paternidad responsable? Viene a ser el hilo conductor de toda la exposición.

La segunda parte –una valoración de ese pensamiento–, tiene también como propósito, en el que convergen los diferentes análisis y valoraciones, contestar a otra pregunta: ¿el sentido que Häring da a la «paternidad/maternidad responsable» es el mismo que tiene esa expresión en los documentos del Magisterio de la Iglesia? El estudio que se hace trata, además, de penetrar en las razones, particularmente antropológicas, que sustentan la posición de Häring y también las que están detrás de las intervenciones del Magisterio de la Iglesia. Eso explica, me parece, el recurso que se hace a la así llamada «antropología adecuada» en el estudio de los temas y cuestiones.

Una de las cualidades que adornan el libro que comentamos es el rigor con el que el autor se adentra en los temas que examina. Pardo Sáenz que, como se ha señalado ya, no se limita a ofrecer sin más los textos de las obras que estudia, busca, sobre todo, hacer emerger el camino seguido por Häring en el desarrollo que este autor da a la cuestión de la relación entre el amor conyu-