

La Iglesia ante las controversias morales de hoy

Joan Mesquida Sampol

Doctor en Derecho y Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración
E-mail: jmesquida@protonmail.ch

Recibido: 16 de abril de 2021
Aceptado: 31 de mayo de 2021

RESUMEN: Mientras el humanismo hegemónico declara que todos somos dueños de nuestro cuerpo, la Iglesia se opone a esta concepción errónea de la persona con la rigidez de unas normas morales que provocan el desconcierto de muchos creyentes. Este desconcierto puede desvanecerse si esa rigidez moral deja paso a un discurso diferente, que evidencie las carencias del humanismo exclusivo a la vez que presente un humanismo cristiano en el que destaque el sentido de la libertad humana y el papel de la conciencia moral frente a determinados dogmatismos.

PALABRAS CLAVE: Iglesia católica; humanismo exclusivo; moral; libertad; creación; conciencia.

The Church in the face of today's moral controversies

ABSTRACT: While hegemonic humanism declares that we are all masters of our own bodies, the Church opposes this erroneous conception of the person with the rigidity of moral norms that provoke the bewilderment of many believers. This confusion can vanish if this moral rigidity gives way to a different discourse, one that highlights the shortcomings of exclusive humanism while at the same time presenting a Christian humanism that emphasizes the sense of human freedom and the role of the moral conscience in the face of certain dogmatism.

KEYWORDS: Catholic Church; exclusive humanism; morality; freedom; creation; conscience; moral.

1. Nadar a contracorriente

A punto de finalizar este trabajo ha aparecido en los medios de comunicación religiosa una polémica motivada por la publicación de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe que prohibía la práctica de bendecir uniones de personas del mismo sexo¹. Se trata de un caso más entre otros muchos en los que suele sumirse la Iglesia Católica y que derivan de su tendencia a situarse de espaldas a las corrientes culturales y sociales del momento, especialmente en el ámbito moral privado. La lista de temas es hartamente conocida y comprende desde aspectos que afectan a la vida humana, como el aborto o la eutanasia, hasta los relativos a la vida sexual y familiar.

Esta postura de la Iglesia desconcierta a muchos creyentes a los que les cuesta admitir un magisterio que es percibido como intolerante frente a conductas que hoy se han normalizado socialmente incluso entre los propios católicos,

¹ Vid. el *Responsum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a un *dubium* sobre las bendiciones de las uniones de personas del mismo sexo de 22 de febrero de 2021, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_sp.html

como el uso de sistemas de contracepción o la homosexualidad. Esta normalización se debe, entre otros motivos, a la actual hegemonía del humanismo exclusivo², que sostiene que el ser humano es dueño de sí mismo y que se autorrealiza en la medida que es libre de hacer con su cuerpo y con su vida aquello que desea.

En mi opinión, existen importantes razones para que la Iglesia se oponga a este tipo de humanismo y defienda un humanismo cristiano que destaque la singularidad del ser humano como creado a imagen de Dios y llamado a la comunión con Él. En cambio, creo que se equivoca al combatir el humanismo exclusivo tras una empalizada de normas morales rígidas que no siempre tienen un claro aval evangélico y que, por ello mismo, rechazar cualquier intento de crítica.

2. Dueños de nuestro ser

² Este tipo de humanismo, denominado exclusivo o excluyente, ha sido definido por numerosos autores por su rechazo a cualquier tipo de trascendencia que pueda limitar la autonomía del hombre y bien puede entenderse como sinónimo de individualismo. Cf. entre otros con H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990; y C. TAYLOR, *La era secular*, tomo I, Gedisa, Barcelona 2014.

Ser dueño de sí mismo es el *leitmotiv* de la antropología dominante en el actual imaginario occidental. En un origen, esta idea operó en un sentido negativo para dejar claro que nadie puede ser dueño de otro, pero hoy presenta un sentido marcadamente positivo al referirse a la libertad de disponer del propio cuerpo y poder decidir sobre él.

El jurista Grégor Puppink³ ha apuntado que tras esta idea se esconde una concepción de la persona entendida como un compuesto cuerpo-mente en el que se da por hecho que esa mente, a menudo identificada con la conciencia o la voluntad, se autorrealiza en la medida que somete al cuerpo, pues es en esa conciencia donde se halla el núcleo de la personalidad, aquello que la persona es. Ese dualismo fundamenta, por ejemplo, la diferenciación que realizan hoy ya numerosos ordenamientos jurídicos entre sexo biológico y género, amparando la modificación legal de la identidad sexual de la persona, alterando o no su apariencia o su fisiología, para adecuarla a su voluntad. En definitiva, ser dueño de uno mismo supone que lo que

uno es debe adecuarse a lo que uno siente que es.

Una consecuencia de esa primacía de la voluntad es la entronización de la libertad. Ser dueño de uno mismo no solo implica hacer lo que uno desea con su cuerpo, sino que se entiende que es precisamente ese “poder hacer” lo que da plenitud a la vida humana y legitima la lucha contra cualquier estereotipo o constreñimiento moral que coarte esa libertad. Más que un medio, la libertad acaba siendo un fin en sí misma. A partir de ahí es fácil entender que la idea de felicidad se identifique con poder ser aquello que uno quiera o le plazca, siempre que ello no interfiera en los demás. A años luz de la imagen bíblica del Dios alfarero que modela a sus criaturas (Is 64,7), la pretensión del ser humano actual es ser barro que se modela a sí mismo, algo así como querer levantar los pies del suelo tirando de nuestra propia melena. Una concepción absurda pero indicativa de que esa libertad entronizada es más ilusoria que real.

Este sinsentido queda en evidencia en el ejemplo que nos propone el benedictino Dom Jean-Charles Nault: imaginemos un violinista que ensaya durante horas para adquirir un dominio cada vez mayor de su instrumento. Para quien sostenga que la libertad es un fin

³ Cf. G. PUPPINCK, *Mi deseo es la ley. Los derechos del hombre sin naturaleza*, Encuentro, Madrid 2020, 67.

en sí misma, ¿no podría pensarse que este adiestramiento en el manejo del violín hace al violinista menos libre? ¿Acaso no sería más dueño de sí si empezara a tocar las notas que quisiera en lugar de ceñirse a la partitura que se le ha dado? Evidentemente resulta difícil contestar afirmativamente estas preguntas y no hacer el ridículo. Solo un necio vería como una manifestación de sojuzgamiento del violinista el que este toque magistralmente la partitura que debe interpretar⁴.

No solo es difícil sostener que la libertad humana sea considerada un fin en sí misma, sino que ni siquiera es fácil ligar la libertad como tal con el concepto de bien. Atribuir la libertad a alguien no supone necesariamente una ventaja. Al liberar un pájaro de su jaula para que salga volando hacia el parque, más que una liberación, lo que estamos haciendo es condenarlo a muerte. Algo parecido podríamos decir de quien decide libremente jugar a la ruleta rusa. La libertad humana tiene que ver con la capacidad de elegir, pero en sí misma es una capacidad moralmente ciega, lo que pone más en duda cualquier intento de sacrili-

zarla. Pero antes de seguir es necesario cuestionar si existe realmente esta capacidad.

3. ¿Libres o esclavos?

La libertad humana es la clave del humanismo exclusivo para defender la plena autonomía del individuo frente a realidades trascendentes. Pero para poder ofrecer una explicación de la realidad material y del propio ser humano, no le queda otra que acudir al auxilio de la ciencia. El problema es que esa misma ciencia que parece avalar las tesis del humanismo exclusivo a su vez pone en duda que exista eso que comúnmente llamamos libertad.

Al reducir el conocimiento al científico, el ser humano se explica desde la biología y se entiende a sí mismo como un animal más, llamado a crecer y perpetuarse como especie. Los avances que se están realizando en el campo de la neurociencia parecen poner en evidencia que lo que entendemos por libertad no es más que una ilusión que crea nuestro cerebro. Cuando queremos comer algo, por ejemplo, realmente estamos ante un impulso determinado biológicamente que nos empuja a comer, a la vez que crea la ilusión en

⁴ DOM J.-C. NAULT, *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo*, BAC, Madrid 2019, 50.

nuestra mente de que es algo que deseamos y decidimos realizar⁵.

Más allá de la neurociencia, lo cierto es que este tipo de razonamientos no deberían sorprendernos, pues es propio de la ciencia buscar pautas e intentar realizar predicciones, por lo que todo reduccionismo científico acaba tendiendo al determinismo. Aun en el caso que presupongamos un cierto margen de libertad para escapar de las leyes naturales, seguimos inmersos en la propia dinámica natural que tolera ciertos desequilibrios y errores como forma de evolucionar y mejorar. Así, en esa lógica evolutiva, conviene a la naturaleza que los humanos pensemos que somos libres e intentemos crear leves desequilibrios que en el fondo contribuyen a esa selección natural.

Por otra parte, en nuestro afán por mantener nuestra singularidad en la naturaleza, no han cesado los intentos de escapar de esa dinámica natural y buscar nuestros propios fines a través de pactos sociales más o menos ficticios orientados hacia un bien común y que pueden incluir intentos de corrección de los propios desequilibrios que la naturaleza crea entre las

personas. Alternativamente, otra forma de legitimar nuestras ansias de autonomía ha sido la de buscar un paralelismo entre la evolución natural y la dinámica histórica humana, como ocurría con las corrientes historicistas como el marxismo⁶.

Parece pues que, lejos de ser un factor emancipador, la desvinculación del ser humano de toda trascendencia lo relega a una posición bastante comprometida. Por un lado, la ciencia insiste en el parecido biológico y genético de los humanos con los demás mamíferos, mientras por otro lado nosotros seguimos pensando que somos seres especialmente singulares y en determinados aspectos muy distintos de los demás. Para explicar esa singularidad, el humanismo exclusivo manifiesta una especial preferencia por la hipótesis de que

⁵ Y. N. HARARI, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, Madrid 2018, 315.

⁶ R. BRAGUE, *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*, BAC, Madrid 2014, 36. Prosigue este autor indicando que esa misma dinámica puede esconder peligros adicionales para el hombre. Al fin y al cabo, en los últimos cien años ha logrado llevar al ser humano al borde de la catástrofe ambiental y a poseer armas nucleares con capacidad para arrasarse la vida del planeta, lo que puede llevarnos a cuestionar nuestra propia legitimidad en este planeta y si no sería conveniente —en el sentido de jugar a favor de la naturaleza— que llegara de una vez nuestra extinción (48-61).

somos el fruto de una sucesión increíblemente extensa y azarosa de cambios evolutivos que nos ha ido “fabricando” hasta llegar a lo que somos, algo que Brague resume lapidariamente: “el hombre no es más que un mono que ha tenido suerte”⁷.

Con suerte o no, la principal singularidad del ser humano consistiría en su capacidad de contemplarse a sí mismo y creer que puede vencer las líneas evolutivas de las que procede. Pero, aunque el individuo moderno se empece en defender esa paradoja del ser pseudodivino que se crea a sí mismo, la lógica interna de la naturaleza parece rechazar la posibilidad de la libertad humana. Por tanto, o negamos que la libertad existe dando razón a la naturaleza, o sí aceptamos que existe y entonces deberíamos entender que es una facultad antinatural, lo que tal vez explique lo tremendamente peligrosa que es, sobre todo si no se hace un buen uso de ella. En todo caso, si existe la libertad humana y esta no proviene de la propia dinámica de la naturaleza, cabe preguntarse de dónde procede y, sobre todo, de quién.

El humanista exclusivo se sitúa aquí en un callejón sin salida pues

se resiste a aceptar la idea de un creador como origen de la libertad humana, si bien debe reconocer que no hay un criterio científico o racional que, en relación con la existencia del universo, permita rechazar la hipótesis de un creador, como tampoco hay ninguno que la confirme. ¿Qué nos impide entonces sostener la hipótesis de una creación divina?

4. La hipótesis de la creación

No caigamos en el error de precipitarnos, pues la existencia de un creador divino no garantiza por sí misma la libertad. Una visión teísta puede defender un planteamiento determinista o sujetar al hombre al albur de fuerzas cósmicas contrapuestas, el eterno combate entre el bien y mal. Tampoco podemos descartar un teísmo compatible con cierta versión del humanismo exclusivo, defendiendo un dios creador que se desentiende de su criatura y abandona al ser humano a su suerte. El problema es que este dios ocioso del que nada sabemos nos lleva a un escenario parecido al anterior, en el que la humanidad va zozobrando entre el determinismo y el azar, desconociendo si no es más que el capricho de un dios sádico con parecidas inclinaciones a las del niño

⁷ *Ibid.*, 19.

que goza arrancando las alas de la mosca que acaba de atrapar.

Por su parte, Brague plantea una idea que, partiendo del Dios bíblico, permite visualizar una clara vinculación entre la hipótesis de la creación y la libertad⁸. Resumidamente, lo que nos dice el pensador francés es que la creación es algo bueno y con un sentido, pese a que nos cueste comprenderlo sobre todo al experimentar el sufrimiento y el dolor. La clave para esa comprensión se encuentra en pensar en Dios con la analogía de un ser racional como nosotros, lo que nos permitirá entendernos –también analógicamente– como cocreadores y comprender a su vez esa creación. A través de esa misma analogía podemos sentirnos impulsados a dirigir la palabra a Dios para comprender qué quiere de nosotros.

Ello hace posible entender nuestra capacidad para elegir como análogo a la acción creadora divina y es entonces que la libertad humana acaba siendo creíble pues se manifiesta, en primer lugar, como participación de la libertad creadora de Dios de la que no dudamos. Nuestra libertad no es natural en un sentido estricto porque proviene

del mismo creador. Entonces, desde esa fe en la creación entendemos la libertad humana como una “libertad para el bien”, como la capacidad de luchar por ese objetivo final que no es otro que el objetivo de la creación, que compartimos con Dios mismo. Dios nos crea libres para que continuemos su trabajo creador ejecutando la partitura cósmica que ha compuesto, para seguir con el paralelismo del violinista.

Podemos ver, por tanto, que la fe en la creación admite un resquicio para la libertad humana del que carecen aquellos que defienden un universo increado. No podemos demostrar que el universo ha sido creado por Dios, como tampoco podemos demostrar lo contrario. Pero solo la hipótesis de la creación deja espacio para sostener que existe la libertad humana cuyo origen está más allá de la dinámica natural y sus leyes, teniendo en cuenta que esa libertad no puede entenderse fuera de la propia tarea creadora, que se orienta siempre hacia el bien querido por Dios. Por tanto, la libertad cabalga sobre una idea de bien que nos viene dada y que en ningún caso queda al albur de cada uno. Ni siquiera en los actos que afectan a la propia persona cabe sostener que la voluntad de esa persona es la medida moral de sus actos.

⁸ R. BRAGUE, *Manicomio de verdades. Remedios medievales para la era moderna*, Encuentro, Madrid 2021, 87-88.

5. El problema de la rigidez moral

Lo que permite la realización plena de la persona no es el ejercicio de la libertad sino vivir en coherencia con ese bien que al final identificamos con Dios. La persona no es dueña de sí misma, como afirma el humanismo exclusivo, aunque sí de sus actos porque es libre de elegir entre el camino que conduce a ese bien, coherente con el bien de Dios, y el camino que lo aleja de él. Ello nos confirma que lleva razón la Iglesia al oponerse a aquellas actitudes que se apartan de ese bien, de la misma forma que debe rechazar esa libertad falsa del humanismo exclusivo que fundamenta la permisividad de esas conductas. Ahora bien, que ese fundamento sea rechazable no quiere decir que todas aquellas conductas que vienen avaladas por él lo deban ser también, pues en algunos casos puede ocurrir que sean conductas bien orientadas, aunque mal fundamentadas.

En el ejemplo al que aludíamos al inicio sobre las relaciones con personas del mismo sexo, ciertamente no es aceptable el argumento de que son moralmente correctas por el simple hecho de que son queridas por los sujetos que lo deciden libremente. Pero de ello no se desprende que no pueda haber otra

justificación válida a esa conducta y, si no la hay, habrá que demostrarlo. Al fin y al cabo, tiene un cierto sentido pensar que la carga de la prueba debe recaer en aquel que pretende censurar la conducta de los demás, aunque sea a partir de aquella presunción de que lo que no está prohibido, está permitido. Y es precisamente en estos casos en los que la jerarquía eclesial no siempre encuentra el tino adecuado en sus manifestaciones y buena culpa de ello, como veremos a continuación, se encuentra en una excesiva normativización de la moral.

Normativizar la moral para construir reglas más o menos claras sobre aquello que está prohibido o permitido es una forma fácil de transmitir los valores que esa moral presupone. Sin embargo, una excesiva normativización conlleva una rigidez que tiende a rechazar de plano cualquier posición crítica, sobre todo cuando esa regulación se utiliza como coartada para legitimar puntos de vista personales o demasiado esclavos de una época o una cultura. Aunque nos cueste admitirlo, nuestra comprensión del bien no es perfecta ni absoluta, por lo que las normas que de alguna manera se derivan de ella no deben sustraerse sistemáticamente a una eventual revisión.

Aunque en algunos casos esa revisión podrá parecer innecesaria, en otros como los que se refieren a la familia o a la sexualidad las cosas no son tan sencillas ni evidentes. Nadie pone en duda que, ante una sexualidad orientada a la instrumentalización del cuerpo como mera fuente de placer, al dominio de otras personas o a una auto-realización sin buscar el amor en el otro, es fácil oponer la idea de bien que se desprende del evangelio y de las enseñanzas de Jesús. Pero cuando se trata de enjuiciar una relación de amor y entrega entre dos personas, sean o no del mismo sexo, es difícil encontrar en qué aspectos de ese bien hay algún tipo de choque o de conflicto⁹.

⁹ No voy a entrar a discutir el caso concreto de la homosexualidad ni los argumentos decimonónicos que se lanzan en su contra, la mayoría originados en épocas en las que el conocimiento sobre este tema era mínimo. Hoy sabemos que la homosexualidad es un comportamiento propio de los humanos y de otros animales y que en parte se debe a condicionantes biológicos, es decir, que es algo querido por la naturaleza desde hace milenios, lo que supone –atendiendo a la propia lógica evolutiva– que posiblemente tiene una función o un sentido, aunque lo desconozcamos. Ello implica, en la práctica, que rechazar al homosexual tiene tanto sentido como estigmatizar a un pelirrojo o excomulgar a un celíaco porque su cuerpo rechaza el gluten del pan eucarístico.

6. La conciencia moral

Un elemento clave para discernir la corrección de estas conductas debe ser la conciencia, entendida –siguiendo a John Henry Newman– como aquella ley que el propio creador ha implantado en las criaturas racionales y que, aunque pueda sufrir deformaciones en la aprehensión que de ella se realiza en la mente de cada individuo, no por ello deja de perder ese carácter divino¹⁰.

Soy consciente que aludir hoy a la conciencia moral tiene algo de sospechoso y suele generar desconfianza, pues la experiencia nos enseña que, aunque esa ley divina sea lógicamente la misma para todos, no todo el mundo se comporta igual ni interpreta de la misma forma sus dictados. Alegar un error de apreciación puede incluso hacernos dudar acerca de la responsabilidad de cada uno con sus actos ilícitos cuando insiste en haber obrado en conciencia. Seguramente ese temor ha sido un motivo decisivo en los intentos de la Iglesia en normativizar la inconmensurable casuística humana, pero el error posiblemente provenga sobre todo de entender

¹⁰ J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 2013, 72-82.

esa ley divina en un sentido demasiado humano.

Años atrás apuntaba Joseph Ratzinger que la conciencia, lejos de ser un saber, es más bien un sentido interior, una capacidad de reconocer aquello que está bien o está mal¹¹. Y esa conciencia, como el resto de los sentidos, precisa de educación, de adiestramiento, de una ayuda exterior que muy bien puede ser (y debe ser) la Sagrada Escritura o el Magisterio. Esta puntualización es fundamental para evitar el primer gran malentendido de pensar que cualquier persona, casi por el hecho mismo de nacer, ya sabe todo lo que debe saber en materia moral. Evidentemente, ello no es así. Lo que supone el sentido o capacidad que aporta la conciencia no es el conocimiento de un código normativo, sino la certeza (y no solo la convicción) de ir en la dirección correcta¹².

A modo de símil, podemos decir que la conciencia no consiste en un mapa con toda la información sobre el terreno, sino que es más bien la brújula que nos ayuda a saber cuándo vamos bien orientados y cuándo no. Como una brújula

real, su uso no garantiza que no nos vayamos a perder, sobre todo si carecemos de un mínimo mapa. De la misma forma que no tenemos garantía alguna de que todo el mundo hará un uso correcto de ella. Newman, que desde luego no era un ingenuo en estos asuntos, era muy consciente de que la gente de su tiempo entendía la conciencia de una forma muy diferente a cómo la entendía él y a cómo la entiende y enseña la Iglesia. Denunciaba cómo el enfoque liberal de su tiempo ponía su acento en el individuo y en su autonomía personal, tergiversando con ello la idea de conciencia como reflejo de esa verdad primordial. De esta forma, se entendía la conciencia como la mera proyección de los deseos y ambiciones de cada uno, una suerte de espejo para ser coherentes, no con la norma divina, sino con uno mismo¹³.

Frente a ello, Newman tenía claro, como hará más tarde Ratzinger, que la conciencia no se vincula a la voluntad del sujeto sino a la verdad, siendo así que es propio de la conciencia precisamente imponerse a la subjetividad superficial que la voluntad encarna¹⁴. Esta concepción de la conciencia se opone a los pos-

¹¹ J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid 2005, 67.

¹² *Ibid.*, 70.

¹³ J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Norfolk*, 73.

¹⁴ J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, 59.

tulados del humanismo exclusivo que defiende, precisamente, la primacía de la voluntad como criterio moral. Una primacía, además, que presenta un doble filo, pues por un lado pretende ser un instrumento falaz de discernimiento sobre lo que está bien o está mal, mientras que por otro se presenta como un mecanismo débil y maleable que puede dar lugar a la irresponsabilidad del sujeto, denunciando las causas por las que la sociedad o el sistema económico son los verdaderos culpables de inducir a error la voluntad del individuo transformándolo en un criminal¹⁵.

Una vez más, y en contraste con la idea newmaniana de conciencia liberadora propia del individuo maduro, la conciencia identificada con la voluntad del humanismo exclusivo cae en el determinismo, pues en el fondo se ve obligada a reconocer la posibilidad de que la voluntad del sujeto se vea condicionada por la presión social o por determinadas estructuras de poder. El humanismo exclusivo tiende así a disociar la libertad de la responsabilidad cuando ambas ideas se

encuentran íntimamente conectadas y, si rehuimos la segunda, en el fondo liquidamos también la primera.

El humanismo de raíz cristiana, como el defendido por Newman, deja bien claro que el binomio libertad-responsabilidad funciona en la medida que el ser humano tiene conocimiento de la verdad moral. Y es en la enseñanza de esa verdad donde debe jugar un papel importante la Iglesia. Su error, aquello que provoca el desconcierto del creyente, no deriva de encararse con la verdad sino de empezar su enseñanza a partir de decálogos y códigos normativos excesivamente rígidos y que en algunos casos pueden incluso esconder sesgos y prejuicios que carecen de fundamento evangélico. La clave para evitar el desconcierto del creyente no está en centrarnos en el detalle del mapa, en sí mismo cambiante y del que nunca tendremos una visión clara y precisa, sino precisamente en lograr que cada uno conozca y sepa hacer uso de su brújula moral interior. ■

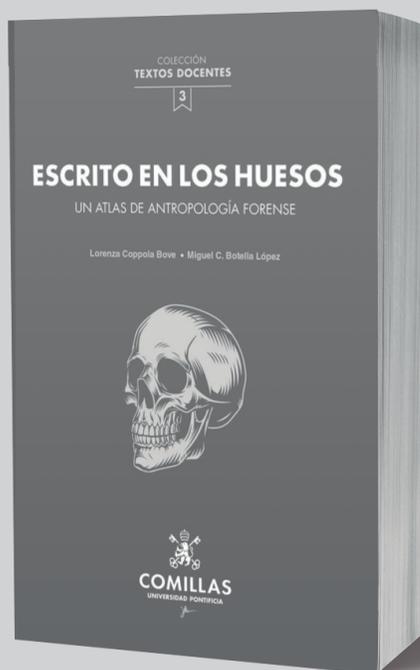
¹⁵ *Ibid.*, 55.

ESCRITO EN LOS HUESOS

Un atlas de antropología forense

Lorenza Coppola Bove
Miguel Botella López

La labor de los antropólogos forenses se ha revelado fundamental en muchas investigaciones, cuando los únicos testigos fiables del delito son los huesos de las víctimas. En este manual se proporciona una guía para el lector, sea un estudiante de la materia o un simple aficionado, en algunas de las muchas facetas de la antropología forense.



Escrito en los huesos

Un atlas de antropología forense

Lorenza Coppola Bove

Miguel Botella López

ISBN: 978-84-8468-878-5

Universidad Pontificia Comillas 2021



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950