

Notas bibliográficas

Revista Teología • Tomo XLVI • N° 100 • Diciembre 2009 :
617-630

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Notas bibliográficas [en línea], *Teología*, 100 (2009)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/notas-bibliograficas-100.pdf>>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

CECILIA AVENATTI; JUAN QUELAS (coord.), *El camino de la belleza. Documento y comentarios. Pontificio Consejo para la Cultura*. Buenos Aires, Agape Libros, 2009, 180 pp.

El Consejo Pontificio de la Cultura en su reunión del 2006 propuso a los pastores el documento titulado *Vía pulchritudinis*. Camino privilegiado de evangelización y diálogo. Este documento “se inscribe en la misión que tiene el Consejo de ayudar a la Iglesia a transmitir la fe en Cristo por medio de una pastoral que responda a los desafíos de la cultura contemporánea” (21).

De este modo el texto se presenta con la siguiente estructura. En primer lugar, se enumeran las características salientes de la cultura actual donde preocupa al Consejo el que muchos hombres viven “como si Dios no existiera”. Frente al secularismo, frente al materialismo, frente a la debilidad del creer, la Iglesia responde al desafío

proponiendo una vía, un camino: el de la belleza.

En segundo lugar, se describe en qué consiste este camino. “La vía de la belleza, a partir de la experiencia sencilla con el encuentro con la belleza, que suscita fascinación, puede abrir el paso hacia la búsqueda de Dios y disponer el corazón y el espíritu al encuentro con Cristo, Belleza de la Santidad Encarnada ofrecida por Dios a los hombres para su salvación” (28). La belleza, así entendida, se muestra como un “auténtico puente” que va de nuestra cultura hacia Dios, retornando desde Él hacia la cultura.

La belleza es entendida, en primer lugar, como un “transcendental” junto a la verdad y a la bondad, siguiendo en esto las intuiciones y desarrollos de Hans Urs von Balthasar. En su relación con los otros transcendentales, la belleza “crea un terreno fértil para la escucha y el diálogo, porque ayuda a captar al hombre en su totalidad, espíritu y corazón, inteligencia y razón, capacidad creadora e imaginación” (36). Este cami-

no no se presenta, empero, como una aproximación meramente filosófica sino que también “es un itinerario pastoral” (31).

En tercer lugar, el documento presenta “los caminos de la belleza” o también podríamos decir “los ámbitos de la belleza”. Estos son esencialmente tres: la belleza de la creación; la belleza de las artes y, finalmente, la belleza de Cristo, modelo y prototipo de la santidad cristiana. En cada uno de estos ámbitos, el documento procede de un modo similar. Inicialmente explica el modo de fascinación que la belleza tiene en ese ámbito, mostrando, con ejemplos, cómo se ha manifestado históricamente la belleza. Luego corrige algunas formas incorrectas y finalmente, presenta, dado el carácter del documento, las propuestas pastorales de acuerdo con cada camino.

Cierra el documento una conclusión donde se pone de relieve que “la plenitud, el arquetipo de toda belleza se manifiesta en el rostro del Hijo del hombre, crucificado sobre la Cruz de los dolores, revelación del amor infinito de Dios” (76).

Hasta aquí la primera parte de la obra que bosquejamos. La segunda parte es un eco, es más, es una prueba de la verdad de la belleza, porque ha llamado, ha

“puesto a andar” a siete autores por ese camino privilegiado. Ellos toman, cada uno, un aspecto del documento y, como a toda belleza, como a Friné, lo develan y lo encarnan.

El primer autor, Marcelo González, prologa la serie de seis comentarios. Verdadero prólogo que nos pone a caminar y nos predispone a la sorpresa del pensar y creer la belleza. Meditando a partir de la metáfora del camino, formula preguntas que nos alertan sobre la riqueza del documento y de los comentarios.

El comentario inicial está a cargo de Cecilia Avenatti de Palumbo y se titula *Ser testigos de la belleza herida*. Luego de mostrar por qué este camino es privilegiado la autora afirma que “la recepción de la belleza como camino hacia Dios no se nos presenta hoy ni como vía ascensional platónica, ni como itinerario de bellezas exteriores hacia la belleza divina interior, sino como búsqueda kenótica en la noche de la ausencia” (85). La belleza, entendida en diálogo con Balthasar, no se encuentra en el esteticismo sino en lo dramático: lo bello no está cerrado en sí sino que desborda en el amor. La belleza, para ser camino, ha de ser el puente que va de la contemplación a la acción amorosa del misterio.

El segundo comentario es de Silvia Campana y se titula *Fascinados por la belleza y abiertos al don*. Mientras que el primer comentario trata de la belleza en sí misma, aquí vemos cómo la belleza entra en diálogo con la filosofía y la teología. Retomando las enseñanzas de la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II y junto con un panorama histórico de la belleza, la autora nos muestra, por una parte, que el camino de la belleza no es un camino nuevo, sino un camino olvidado; por otra parte, que este camino es privilegiado, porque, siguiendo la clásica doctrina de los trascendentales, lo bello es *splendor esse*, “dice más que lo verdadero y el bien” (101). Es este esplendor el que nos fascina y que nos enseña a acoger al otro, a mirar al otro y no dejarlo a la deriva.

El tercer comentario asume el primero de los caminos que propone el documento. Corresponde a Lucio Florio y tiene como título *Una segunda ingenuidad para mirar el cosmos*. El autor parte de la metáfora de “los dos libros de Dios: el libro de la naturaleza y el libro bíblico” (110). Luego de hacer una historia del tema donde se tratan autores desde San Justino y Alain de Lille hasta Jorge L. Borges, pasando por Dante Alighieri y Nicolás de Cusa, se muestra cómo

en nuestra época “se produce el ocaso de la imagen del libro del mundo” (115). Pero si bien la metáfora puede estar diluyéndose, la idea que la sostenía permanece intacta, citando como ejemplo de esto el llamado “mapa genético” y la filosofía hermenéutica. Este libro de la naturaleza es un libro hermoso, “fascinante en su perfección y belleza pero, sin embargo, aterrador en su dimensión de fugacidad y muerte” (121). La ciencia contemporánea nos exige, entonces, una lectura conjunta del libro de la naturaleza y el libro bíblico: solo así, en esta segunda ingenuidad, el mundo es recibido como bello.

El cuarto comentario titulado *El arte como epifanía de la belleza* pertenece a María Constanza Mattera. La autora explora aquí el camino del arte pero considerado en su relación con la estética y la teología porque es la belleza como “realidad fundamental donde se nos revela un vínculo indisoluble entre el Dios de la Historia y la Historia de los hombres” (124). Dado este carácter fundamental es necesario advertir los peligros que conlleva un arte superficial, idólatrico en el fondo. Aunque la autora, poniendo en diálogo a teólogos, pintores y escritores muestra que “el arte en general no se ha desvinculado nunca del todo de un trasfondo religioso” (130). Así

entonces la belleza es el “fenómeno privilegiado del fundamento” cuya contemplación –estética– nos abre al amor salvador.

El quinto comentario corresponde a Estrella Koira y tiene como título Sinfonía de voces sobre Cristo. A partir de una reflexión del teólogo Olegario González de Cardedal, la autora –como dirigiendo un coro– pone la voz del creyente en labios de Gabriela Mistral, nos hace escuchar la voz del que duda en la poesía de Roberto Juarróz, no calla la voz del perplejo y nos propone los versos de César Vallejo. Estableciendo un puente nos hace llegar la voz del que está lejos recitada por Pablo Neruda. Voz que busca a Dios, voz nunca quieta, voz que camina, voz que va y que viene es la de Héctor Viel Temperley, un nadador. El coro final, casi una cadenza, cierra con la voz de Leopoldo Marechal.

El sexto comentario es de Juan Quelas y se titula El amor crucificado es la belleza que salva. Este comentario transita el último camino propuesto por el documento: el de la belleza de Cristo, modelo y prototipo de santidad cristiana. En primer lugar, siguiendo a González de Cardedal, precisa en qué consiste verdaderamente la belleza de Cristo. Figura bella que, por su plenitud, es bella aún

en la fealdad de la cruz, como coincidentia oppositorum (161). Es esta belleza de Cristo la que nos fascina y nos seduce para la santidad, la cual no se centra en la perfección moral, sino en ser espejos de gracia. Citando al teólogo español nos recuerda el autor que “hay que cambiar una noción ilustrada, prometeica, humanista de la santidad para reconocer ante todo la presencia santificadora de Dios” (164). Cierra el comentario cual camino de evangelización la figura de un santo de nuestro tiempo, de nuestra vida: Pier Giorgio Frassati. Su belleza de santidad nos llama a la “bella aventura de Cristo”.

Embellecen a la obra dos circunstancias. Una fue la presentación que hizo del libro Olegario González de Cardedal, invitado por la editorial Agape y la Sociedad Argentina de Teología. Con sus palabras puso de relieve el tema de la belleza, el cual, si bien parece nuevo se encuentra arraigado en la tradición del cristianismo, desde los Padres de la Iglesia hasta los teólogos contemporáneos. La otra circunstancia es una herida. La obra fue dedicada por los coordinadores, Cecilia Avenatti y Juan Quelas, a la Dra. Carmen Balzer quien falleció el día que el libro entró en imprenta. Durante casi cuarenta años fue Profesora Titular Ordinaria de Estética y de Filo-

sofía de la Religión, razón por la cual en el año 2004 fue galardonada con el título de Profesora Emérita de la Universidad Católica Argentina. Como señala Cecilia Avenatti, “la generosidad, humildad y libertad de espíritu que se transparentaban en su mirada penetrante quedarán en la memoria de quienes fuimos sus alumnos, discípulos y amigos”.

Finalmente cabe decir que la edición del libro, cuidada y prolija, hace honor al tema tratado.

PABLO RENÉ ETCHEBEHRE

NORBERTO LEVINTON, *La arquitectura Jesuítico-Guaraní. Una experiencia de interacción cultural*, Paradigma inicial. Historia americana, Buenos Aires, SB, 2008, 160 pp.

Las construcciones realizadas durante las misiones Jesuitas en tierra Guaraní fueron testimonio del encuentro de dos culturas diversas y contrastantes. Este encuentro duró más de ciento cincuenta años y su proceso generó una nueva cultura que se vio representada particularmente por las Iglesias o Capillas. Los misioneros encuentran a los guaraníes en estado semibélico, con una vida y cul-

tura natural, viviendas tipo chozas comunitarias de gran tamaño, economía de recolección, religión dispersa y politeísta.

El Arquitecto Levinton nos guía por los relatos y crónicas de los protagonistas de esta gesta de predicación del Evangelio y construcción del Reino en el Nuevo Mundo. Nos transcribe en primera persona testimonios de arquitectos, “prácticos” constructores e incluso Generales de la Compañía, que hacen referencia a las cuestiones relativas a la construcción o mantenimiento de estos edificios. Con citas bien documentadas, leemos cómo los misioneros, venidos de toda Europa comparten sus inquietudes, observaciones, pedidos y testimonios, tomados de distintos archivos e innumerables autores e investigadores.

Así el autor nos introduce en las “Ogas”, viviendas comunitarias construidas con elementos naturales, techos de paja sobre horcones, sin paredes o con paredes de adobe y pisos de tierra apisonada. Estas viviendas eran utilizadas por los guaraníes sin divisiones interiores. Prontamente los Jesuitas recomiendan dividir y consolidar, por razones de salud social. El autor nos conduce a través del proceso de adaptación y comprensión de ambos grupos, desde las chozas encontradas hasta las construccio-

nes de las Iglesias, con fachadas de piedra labrada, techados de tejas y cúpulas de media naranja con cal en los cruceros, muy del tipo Barroco Europeo pero con la connotación local, producto del trabajo de los indios con habilidades adquiridas y sensibilidad natural.

Apasiona seguir el itinerario de los misioneros llegados de Europa, con fuerte formación académica y compartir su proceso de reconocimientos, adaptación y supervisión de proyectos y obras, sus logros y dificultades, y cómo van haciendo prácticos a los indios más dispuestos a los oficios de carpintería, pedrería, techumbres.

Los misioneros Jesuitas no solo logran convivir pacíficamente con los Guaraníes-Guairás, sino que mediante su visión humanizante de la persona, los estimulan a un desarrollo integral, logrando con su colaboración construir una cultura novedosa que respeta y destaca lo mejor de la sensibilidad de las dos corrientes.

Tal vez donde más se manifieste el delicado tratamiento que los Jesuitas dieron al pueblo nativo sea observando el trazado urbanístico de sus Misiones o Pueblos Misioneros (Tercera Parte). Allí se agrupaban las viviendas en torno a la plaza, en cuadrícula cercada, presidía el conjunto la Iglesia, la Escuela y el Cementerio. La Igle-

sia con fuerte contenido simbólico y volumetría destacada, lo que comunicaba pedagógicamente la jerarquía de valores que los jesuitas creían y deseaban instaurar. Los misioneros convivían en dicho conjunto cerca de los templos y Colegios que creaban, en casas sencillas similares a las demás. Felizmente el libro contiene láminas ilustrativas de gran valor documental que facilitan la comprensión de lo relatado.

Es apasionante la trama que se genera a partir de las citas mencionadas ya que evocan las múltiples dificultades que debieron atravesar los misioneros. El tono de investigación histórica del libro no le quita frescura comunicativa, pero por momentos mantiene poco fluido el relato. Se ilustran mercedamente los inicios de la enorme gesta de la Compañía de Jesús en América, de fuerte incidencia en la construcción de una cultura cristiana a partir de nuestro pueblo nativo.

ARQ. PATRICIO EZCURRA

FERNANDO BERRÍOS; JORGE COSTADOAT; DIEGO GARCÍA (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, 382 pp.

En la introducción del libro Fernando Berríos presenta, en primer lugar, la categoría “signos de los tiempos” dándole relieve al aporte de la *Gaudium et Spes*. Y en segundo lugar, indica las partes en que está organizado el material y acerca algunas claves del itinerario de reflexión y producción de esta obra colectiva: “El libro que ahora presentamos es, en su origen, fruto de una experiencia concreta de estudio, de reflexión y diálogo por parte de un grupo de cristianos, de «teólogos de a pie», que desde una amplia diversidad de profesiones y situaciones existenciales, se confrontaron durante todo un año con los autores de los textos aquí contenidos y con las reflexiones de varios otros académicos del ámbito de la teología, de la filosofía y de otras ciencias humanas en un Diplomado en Teología de los signos de los tiempos” (17-18). El material aludido está compuesto por dieciséis artículos, repartidos en tres partes. La primera parte, “Comprensión de la historia y

teología de los signos de los tiempos”, cuenta con seis artículos que fundamentan la propuesta.

Luis Mariano de la Maza, en “El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia” (23-46), presenta una visión de conjunto de las perspectivas sobre la historia en occidente. Puntualiza la importancia del cristianismo (Dilthey) para la inauguración de la conciencia histórica en occidente y sigue a Hegel en la distinción entre historia original, reflexiva y filosófica. Sitúa en esta última perspectiva tres corrientes significativas: la especulativa (Hegel), la historicista (Niebuhr, Ranke, Droysen) y la hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur). Concluye afirmando la imbricación en la historia entre el ámbito natural y el espiritual que abre la pregunta por el sentido de la historia misma.

Freddy Parra C. propone, en “Desafío del tiempo, memoria y esperanza” (47-82), una consideración antropológica que asume la centralidad de la temporalidad en la experiencia humana. Siguiendo a Zubiri considera al tiempo como duración, proyección y destinación. La proyección permite articular el pasado, el presente y el futuro, y este último reviste un carácter necesariamente indeterminado, que como tal, es posibilitante de la novedad. Novedad que en

tanto acontece manifiesta la historicidad de los hombres, y va concretando y limitando a su vez sus posibilidades reales, en una tensión permanente a llegar a ser lo que aún no es, que remite al Absoluto. La modernidad que acentúa el progreso se centra en el presente y pierde articulación con el pasado y el futuro. El cristianismo mantiene la tensión en la historia de la presencia de Dios venida y por venir, y con ello queda abierta la expectativa de un “fin consumidor y plenificador de la totalidad del acontecer histórico” (76).

Juan Noemí C. escribe “En la búsqueda de una teología de los «signos de los tiempos»” (83-98) centrando la atención sobre el desafío metodológico aún no resuelto en una teología de los signos de los tiempos. Trae a consideración, en primer lugar, el aporte de E. Borgman al interrogar: “¿cómo abrir la investigación teológica a la situación actual?” (86), y reflexiona en base a una no oposición “Iglesia-Mundo”; y en segundo lugar ofrece el planteo de H. J. Sander, entre cuyas afirmaciones destaco: “el Concilio le plantea a la teología la tarea de describir la «identificabilidad de Dios concretamente en el presente circunstancial de los hombres»” (89), tarea que demandará elaborar una “criteriología” que permita realizar el

proceso de discernimiento de dicha presencia en los signos. Ambos planteos son profundizados por el autor.

Samuel Fernández E. propone, en “Los signos del Reino realizados por Jesús” (99-111), una reflexión sobre estos signos, poniendo especial atención en la dimensión ambigua de todo signo. El autor subraya que tanto frente a las curaciones o la cercanía con los pecadores, como frente a la relación de Jesús con el Templo o su misma muerte en cruz, los destinatarios del mensaje se encuentran ante la disyuntiva de aceptar la identidad divina de Jesús o considerar a Jesús como un blasfemo.

En “Los signos de los tiempos en el Magisterio” (113-129), Antonio Bentué parte de la reflexión sobre el Magisterio y los signos de los tiempos como “lugar teológico” y encuadra la reflexión sobre su interrelación con el relato de Hch 10,34-48 afirmando que con el episodio del descenso del Espíritu a Cornelio antes del bautismo, “el Espíritu se anticipa, así, a Pedro, representante de la Iglesia” (117). El autor afirma que esta situación se reitera en la historia de la iglesia e ilustra con ejemplos del renacimiento y la modernidad; explica que el Concilio Vaticano II propone un giro en la reflexión sobre este aspecto (cf. GS 4, 11 y 44).

A continuación, el autor constata que las afirmaciones del Concilio y el método Ver, Juzgar, Actuar, fueron recepcionados por el magisterio latinoamericano en los documentos de Medellín y Puebla, dando lugar al reconocimiento de la liberación como un verdadero signo de los tiempos, categoría y método que considera relegado en el documento de Santo Domingo.

Jorge Costadoat, S.J., autor de “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación” (131-148), postula la recepción crítica que realiza la teología de la liberación del Concilio Vaticano II, tanto en un aspecto metodológico como conceptual, afirmando que “la teología de la liberación aporta a la comprensión general de los signos de los tiempos la dialéctica de la historia y la perspectiva de las víctimas” (138) y que “el” signo de los tiempos en América Latina es la irrupción de los pobres y su liberación. Esta perspectiva produce un cambio de paradigma para la propia teología que pasa a considerarse como acto segundo a partir del acto primero de la misma práctica liberadora (G. Gutiérrez), lo que la ha hecho sospechosa ante la mirada del *statu quo* social y eclesial, a semejanza de Jesús. Costadoat postula que, en el contexto actual, la teología de la liberación se encuentra urgida a seguir bus-

cando mediaciones intelectuales y prácticas a partir del Reino como “criterio” de discernimiento.

La segunda parte de Signos de estos tiempos se titula “El horizonte global y latinoamericano de los signos de los tiempos” y está conformada por cuatro artículos que contextualizan la reflexión teniendo en cuenta emergentes actuales en América Latina.

En “La modernidad: proyecto de señorío y dominio científico-técnico” (151-162), Sergio Silva, S.S.CC., presenta la amalgama del sistema tecnocientífico con el económico como un importante signo de los tiempos actuales. Este proceso da lugar al surgimiento de la clase ejecutiva con sus características peculiares. Propone cuatro niveles constitutivos de la tecnociencia: el consumo de productos y procesos tecnocientíficos, la producción de los bienes tecnocientíficos, la investigación tecnocientífica y, por último, la constitución epistemológica de la tecnociencia. Amplía este último aspecto considerando el proceso de matematización de la ciencia, y el giro a ciencia útil y analítica, que conlleva la separación objeto-sujeto y la búsqueda de la eficacia. Por último, describe el impacto que la tecnociencia causa en la cultura y los valores, indicando que el ser humano se autocomprende como

“ser-en-la técnica” y se desarrolla un proyecto de dominio de la tierra y una ausencia de horizonte escatológico dada la concentración en el momento presente que el modelo tecnocientífico propone. Y postula la necesidad de incorporar al ser humano y la naturaleza en la orientación de la ciencia y la técnica.

Pablo Salvat, en “La globalización: reflexiones desde Jürgen Habermas” (163-187), constata el hecho de la globalización y reconoce las distintas hermenéuticas que se dan sobre éste. Sostiene que no hay que limitarlo al aspecto económico y sigue a U. Beck en la descripción del mismo. Afirma que la globalización ha desplazado al Estado-Nación y que constituye un proceso dialéctico que manifiesta paradojas que se dan en las culturas locales. A partir de Habermas define la globalización como un proceso, con temas emergentes: la efectividad de la administración pública, la seguridad jurídica, la soberanía del estado territorial, las identidades colectivas, la legitimidad democrática de los Estados Nacionales. A modo de encaminar una respuesta el autor propone, conjuntamente con un avance hacia una democracia deliberativa global, “una ética discursiva, una política deliberativa, la reivindicación del derecho como po-

der circulatorio de los mundos de vida, (que) pueden resultar argumentos fecundos en el ya largo camino hacia una calida de vida que merezca esa adjetivación, pero no solo para algunos, sino ahora, verdaderamente, para todos” (183).

El autor de “Desafíos del diálogo interreligioso. El aporte de Zubiri” (189-211), Samuel Yáñez, pone de relieve el encuentro entre religiones como “uno de los signos de nuestro tiempo” (190), si bien reconoce que en América Latina no es considerado en toda su relevancia. A partir de la reflexión sobre la religión como un aspecto de la religación que todo ser humano establece con la realidad que se le impele y se le presenta como enigma que lo entrega en una búsqueda siempre mayor, afirma que el “ser humano ya está yendo efectivamente y, justamente por ello, se le abre la posibilidad de ir de diversos modos, incluso de decidir no seguir yendo –es el caso del ateísmo y del agnosticismo–?” (193). Siguiendo a Zubiri agrupa la diversidad histórica de las religiones en tres vías: la dispersión, la inmanencia y la trascendencia, y considera que de una u otra manera, cada religión combina estas tres posibilidades de diferentes maneras. Luego de analizar la conexión intrínseca que se da entre revelación e historia en el cristianismo,

plantea junto a Zubiri que el encuentro entre el cristianismo y las demás religiones comporta una nueva etapa de la predicación apostólica, y que lejos de considerar que los otros creyentes se salvan a pesar de su religión lo hacen a través de ella ya que “Todas las religiones envuelven intrínsecamente «un acceso al Dios cristiano»” (201), deteniéndose sobre el sentido e implicancias de este último aspecto, con particular referencia al lugar de la misión en el cristianismo.

Jorge Larraín realiza un aporte desde la sociología en “El ethos latinoamericano: cultura e identidad” (213-230). Parte de la distinción entre cultura e identidad y define a esta última como “la manera en que las formas simbólicas son movilizadas para la construcción de una autoimagen, de una narrativa colectiva” (214). Esta identidad colectiva se expresa tanto en las bases sociales como en los discursos, que son diversos y conviven simultáneamente. Según el autor, en América Latina conviven un discurso militar, otro empresario y otro católico. Este último afirma que la identidad latinoamericana está anclada en la fe cristiana desde la primera síntesis de la colonia y que se expresa en la religiosidad popular (Morandé). Sin desconocer este hecho, Larraín subraya la

movilidad de la identidad latinoamericana y explicita que esta última fue asumiendo otros elementos que convergen en su conformación actual, para concluir planteando una reflexión sobre el eje evangelización e inculturación.

La tercera parte de la obra, “Signos del tiempo presente: interpelaciones a la fe”, ofrece seis artículos que abordan fenómenos que pueden ser considerados signos de los tiempos en la actualidad latinoamericana.

En “La teología en tiempos de fragmentación en las ciencias” (233-261), Carlos Casale propone considerar “la fragmentariedad del saber y los límites de la ciencia en relación al anhelo de verdad propio del hombre” (233) como signo de los tiempos actuales. Constata que la sociedad actual, por una parte, es tecnócrata, y por otra, ha desarrollado alternativas de irracionalidad para escapar a ese enfoque (M. Weber). En este escenario la ciencia ha asumido una metodología exclusivamente constructivista (J. Grondin) y la teología está llamada a situarse desde la lógica del Reino. El autor propone, teniendo en cuenta los aportes de la *Gaudium et Spes* y siguiendo la reflexión de D. Tracy, “redefinir la teología como reflexión sobre el misterio de lo Oculto, lo Incomprendible y lo Imposible” (255).

Juan Noemí C., en “La democracia: una interpretación teológica” (263-280), parte del reconocimiento de la democracia como “signo mundano y moderno” (264) que se le ofrece a la Iglesia. Ésta ha asumido a lo largo de su historia posterior al Concilio Vaticano II diversas posturas ante este signo, dependientes de la auto-comprensión que desarrolla de su relación Iglesia-Mundo, relación que también se hace presente en el seno de la misma comunidad eclesial, de tal manera que ella está llamada a “cimentarse en la asunción refleja y lúcida de la Iglesia de su propia mundanidad” (270). El autor considera como un emergente de este aspecto la discusión posconciliar sobre el tema del laico que indica brevemente. Pasa luego a considerar “la actitud concreta que entonces tuvo Jesús ante el poder” (274), expresada particularmente en su actitud ante la muerte y en su manifestación resucitada como “poder que genera la renuncia al poder” (276), como criterio que oriente la reflexión teológica sobre la democracia. Concluye que: “Así como desde el Evangelio solo cabe afirmar la democracia en cuanto ensayo positivo para superar la negatividad del poder, no es menos claro que desde el mismo y del concreto ejemplo de Jesús, la posibilidad de tal

superación equivale a una renuncia al poder que es imposible sin el recurso a una instancia trascendente de la que depende no solo la voluntad sino también la razón del hombre” (278).

“La irrupción de la mujer en el ámbito público: desafíos de la situación actual” (281-293) es una contribución de Carolina Correa con aportes desde la psicología y la teología. La autora describe (luego de precisar el alcance que le otorgará a la categoría género), en primer lugar, las implicancias del pasaje que la mujer ha realizado de lo privado a lo público puestas de manifiesto en diversos ámbitos (en el mercado laboral, en la vida familiar y en la vida de pareja), y explicita brevemente la preocupación de los obispos expresada en el Documento de Aparecida por este tema, dando algunas pistas interpretativas centradas en las prácticas de Jesús y en la comunidad de vida trinitaria. En segundo lugar, elenca cinco desafíos pastorales, entre los que destaco, la necesidad de asumir un “enfoque contextual relacional” (290). Por último considera necesario asumir estos cambios como signo de los tiempos.

Diego Irarrázaval, en “Transformación religiosa” (295-310), afirma que “lo religioso y lo espiritual crecen polifacéticamente y tienen impactos planetarios” (296) y

que la comunidad cristiana está llamada a discernir este proceso ambiguo “en sintonía con la verdad que proviene del Espíritu” (301). El autor parte de la constatación de la globalización de lo religioso que se manifiesta en la globalización de la religiosidad, de una felicidad subjetiva que toma elementos del mercado religioso global. Si bien esta es una propuesta macro, existen experiencias alterativas centradas en la libertad personal, la fiesta, el buen humor compartido, las propuestas ecológicas, las redes solidarias, las experiencias interculturales. En un segundo momento, se detiene a examinar los “catolicismos del pueblo” (301) buscando apartarse de planteos simplistas. Afirma que en ellos se puede percibir una fe sólida, pero de poca participación en la estructura eclesial; de expresiones inculturadas pero que requieren la purificación que las referencie a Jesucristo; con experiencias solidarias y también individualistas; la orientación ética de la vida convive con experiencias ancladas en los antivalores; expresiones simbólicas y fuertemente ancladas en la experiencia de salvación de Cristo. “Tomando en cuenta estas realidades, puede ser reelaborada la teología, a fin de que haya más apego al Dios vivo, y que haya más desapego a los dioses falsos” (310).

En “Exclusión social y virtud incluyente del Evangelio” (311-329), José Reyes constata la experiencia cotidiana de sentirnos incluidos y excluidos de ciertos ámbitos y, al mismo tiempo, la búsqueda de una identidad compartida que sea inclusiva. Sin embargo, afirma que los grupos van estableciendo círculos concéntricos de pertenencia y participación que van generando exclusiones recíprocas y que se manifiestan en tres niveles: la cultura, las políticas y las prácticas. Analiza la complejidad y la multicausalidad de la exclusión-inclusión elencando factores en el nivel del sistema, del contexto o del sujeto. Para concluir, acerca algunas pistas desde el evangelio: “La contemplación de Jesús nos ayuda a enfrentar estos movimientos en tensión. El no lo hace «desde el centro», sino que se sitúa marginalmente, dialoga y convive con los marginales y asume la suerte de los excluidos, desde el pesebre hasta la cruz” (327).

Fernando Berríos, en “La problemática social del trabajo como desafío a la misión de la Iglesia” (331-367), aborda la temática en cuatro puntos. En primer lugar, la iglesia para hacer presente el mensaje de salvación hoy se descubre llamada a hacerse presente en el mundo del trabajo, fundando su reflexión en la tradición bíblica y

en el magisterio social. En segundo lugar, constata que podrían mencionarse dos grandes enfoques pastorales sobre este tema: uno, que se mantiene ajeno al valor que en la modernidad ha alcanzado el trabajo; otro, que ha ido incorporando este aspecto y lo ha concretado valorando la participación social laical, con el desarrollo de una teología y una pastoral del trabajo. En tercer lugar, sostiene que es necesario situar esta problemática en el nuevo escenario global, reconociendo el estatuto global del empleo y el valor prioritario que, en él, tiene el conocimiento. En palabras del autor: “Globalización, flexibilidad y fragmentación crecientes: estos tres grandes desafíos marcan, como hemos dicho, no sólo el sistema económico en que se inscribe el trabajo, sino también al modo mismo como éste ha de ser ejercido” (356). Por último, a modo de perspectivas abiertas, sugiere incorporar el tema del trabajo en la perspectiva más amplia de la nueva cuestión social, afirma la necesidad de colaborar con la redefinición del sentido del trabajo, y por lo tanto, de aportar una propuesta de espiritualidad del trabajo y de contribuir a una cultura del trabajo en clave solidaria.

Luego de presentar sucintamente los dieciséis artículos de es-

ta obra, podemos apreciar los primeros frutos de este itinerario colectivo que recién comienza a desplegarse. A partir de la recuperación de las producciones más significativas sobre el tema general, el material desarrolla los tres ejes de la fundamentación, la contextualización epocal y la concreción situada en América Latina de forma sólida y ponderada. La mayoría de los artículos evidencian articulaciones recíprocas en ejes centrales de esta temática, como lo son la referencia explícita al lugar modélico de Jesucristo, la intermitencia con que la iglesia histórica ha asumido el desafío, el fundamento magisterial centrado en la *Gaudium et Spes*, la urgencia de la articulación entre la teoría y la praxis histórica, y el talante esperanzador que conlleva esta perspectiva teológica, entre otros aspectos que podrían también destacarse. En síntesis, “el libro entre sus manos, ahonda en la Teología de los signos de los tiempos; reflexiona sobre sus presupuestos y sus desarrollos teóricos, especialmente a propósito de la naciente teología latinoamericana; y aborda aquellos acontecimientos que reclaman de nosotros una atención particular, una actitud e incluso una decisión” (contratapa).

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ