

Notas bibliográficas

Revista Teología • Tomo XLVII • N° 103 • Diciembre
2010: 169-190

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*, 103 (2010)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/notas-bibliograficas-103.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 (eds.), *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2010, 302 pp.

*Crece el desierto. ¡Ay de
aquél
que alberga desiertos!*
Friedrich Nietzsche

Quisiera abrir la presentación de este libro a partir de la paradoja que nos plantea esta imagen nietzscheana –tan poética, por otra parte– que, no por casualidad, elegí como epígrafe. Vivimos “en tiempos indigentes”, proclamaba Hölderlin, el gran lírico alemán ya en el siglo XVIII. “Crece el desierto”, advierte Nietzsche aproximadamente un siglo después, en su *Zarathustra*. Sin embargo, en medio del desierto, somos insta-

dos a resistirlo: “ay de aquél que alberga desiertos”.

Podemos hacer una lectura desesperanzada de nuestra “modernidad líquida” –para recurrir a la expresión de Zygmunt Bauman– o asumirla como desafío. Podemos claudicar ante lo que el Premio Nobel de Química Ilya Prigogine dio en llamar “el fin de las certidumbres” o revertir esa falta de certezas absolutas en espacio de diálogo y de confluencias.

Precisamente este camino alternativo, de riesgo, es el que eligieron transitar los autores de *Belleza que hiere*. Procedentes de ámbitos distintos –la literatura, la filosofía, la teología–, trazan en sus diferentes estudios un itinerario rico en diversidad, que se afianza en el campo de lo interdisciplinario.

Particularmente interesante resulta su comprensión de la interdisciplinariedad, no “como

1. *Die Wüste wächst! Weh dem, der Wüsten birgt!*

una moda epistemológica”, según se aclara en el prólogo, sino –siguiendo la línea propuesta entre nosotros por Juan Carlos Scannone y Fernando Ortega por ejemplos– “como configuración de una cultura de la vida”. Apartándose de la interdisciplinariedad convencional, que privilegia lo epistemológico, estos autores se afianzan en lo existencial: en una vida total, sin exclusiones ni reduccionismos, en reflexiones que arraigan en el ser humano y en sus experiencias personales, en un diálogo en apertura, que no busca la mera yuxtaposición, sino la integración.²

Tan significativo como el marco hermenéutico elegido, resulta el título: *Belleza que hiere*. También aquí los autores optaron por el riesgo, por la intemperie más que por la comodidad del cobijo. Cada uno de ellos se ha dejado atravesar por la perturbación de esa belleza con cara bifronte de Jano; cada uno de ellos eligió situarse en la perplejidad y sostenerla. Los estudios aquí reunidos exploran las figuras de la ausencia, la fealdad, la locura, la muerte, como heridas, pero no desde una actitud de regodeo,

sino desde una mirada abierta e inclusiva. En tiempos de desierto creciente, la serenidad da paso al desasosiego, las certezas mutan en interrogantes desgarrados, y el grito de angustia se impone por sobre la aceptación. Formulado en otros términos, en tiempos de desierto creciente, el arte suele articularse como clamor, como queja, como herida. Y así lo recogen los autores de este libro. Cada uno con una voz y enfoque propios, se deja interpelar por una belleza que traspasa de modo doliente.

Estrella Koira, en el trabajo que abre el volumen, propone una lectura original de *Pedro Páramo*, un “clásico” de las letras latinoamericanas. Partiendo del análisis de la reversibilidad como estrategia discursiva - “El camino subía o bajaba; sube o baja según se va o se viene.” -, Estrella concibe al texto de Rulfo como ficción de la espiritualidad latinoamericana, como escritura de viaje inacabado, como novela de nuestros pueblos en búsqueda perpetua.

Cecilia Avenatti por su parte, indaga en *Sheol Sheol*, de Diego Muzzio, artista representativo de la denominada “nueva po-

2. Los principios de esta vertiente de la interdisciplinariedad postulada por Ortega y Scannone entre nosotros, se hallan condensados en distintos números de la revista *Consonancias*, publicada por la Universidad Católica Argentina.

esía argentina”, la forma brutal de la plegaria, articulada como grito, como duda, como abandono. Postula sin embargo que las tres figuras líricas, Jonás, Lázaro y Cristo, transitan mediante esa plegaria desgarrada, un camino que los conduce, del grito inicial de muerte a la palabra de vida.

Partiendo ya de otra disciplina, como es la filosofía, Pablo Etchebere reflexiona sobre la estética de la fealdad. Se niega a aceptar la falsa opción entre belleza y fealdad y propone la lógica inclusiva del “no sólo, sino también”, asumiendo la fealdad como kénosis y abajamiento y por tanto, como parte de la totalidad de lo real.

El artículo de Silvia Campana coloca el acento en el encuentro como concepto clave, y reúne con fina osadía –si se me permite la expresión– al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar y al médico y filósofo español Pedro Laín Entralgo. La intersección de los universos de ambos está constituida –según argumenta Silvia– por la vocación dialógica y la apertura a la otredad. Para la autora los textos de ambos pensadores devienen privilegiados pretextos para seguir reflexionando en busca de nuevos lenguajes y nuevos caminos a transitar.

En un gesto de torsión máxi-

ma en esta galería de figuras de belleza que hierde, Juan Quelas explora la marginalidad de diferentes tipos de locura: la de Don Quijote, la del “loco del pueblo” como arquetipo del imaginario social, la de los “locos santos”, los *saloi* del Oriente cristiano. La locura se manifiesta como sabiduría, pero también como forma extrema de alteridad, y en este sentido, como instancia de reflexión. La locura, contemplada desde la norma, desde una supuesta cordura, obliga a fijar la mirada sobre lo otro. Juan recurre a un pensamiento de Unamuno, tan lúcido como lleno de humor: “Si mi prójimo es otro yo mismo, ¿para qué le quiero? Para yo, me basto y aun me sobro yo”.

Cierra el volumen un artículo de María Constanza Mattera que reflexiona sobre la necesidad de encontrar caminos para el diálogo entre la teología y el arte en el contexto concreto de Latinoamérica. Parte de una bella y fuerte imagen de Balthasar: “hemos fracasado sobre los bancos de arena del racionalismo. Es preciso dar un paso atrás y volver a tocar la roca abrupta del misterio”. María Constanza alerta sobre la hipertrofia de lo racional en la que nos hallamos varados e insta a la búsqueda de nuevos lenguajes, de nuevos paradigmas,

de miradas más amplias.

Se observará que *Belleza que hiere* no es una colección de estudios eruditos que se cierran sobre sí mismos, sino de textos abiertos, con cantidad de puntos de fuga, que invitan al lector a seguir pensando en pos de ellos.

A modo de cierre de esta presentación, me gustaría evocar a Martin Buber. Para este pensador, la esencia del ser humano se sustenta en su condición relacional –el yo remite necesariamente al tú–. Si aceptamos que el carácter dialogal nos identifica y no queremos traicionarnos, entonces el diálogo, en todos los ámbitos, habrá de ser irrenunciable. Desde esta matriz, de un yo abierto a múltiples tú, parten los trabajos de este volumen y nos permiten así hacer memoria de nuestra esencia más profunda.

ADRIANA CID

MAURICIO BEUCHOT, *La hermenéutica analógica en la historia*, San Miguel de Tucumán, Editorial UNSTA, 2010, 151 pp.

El presente libro consiste en la presentación de “algunos usos de la analogía en la historia de la

filosofía”, que encauzan hacia la hermenéutica analógica, cuya necesidad el autor considera oportuna en la actualidad. Necesidad de una comprensión de la realidad que pueda salvar del absolutismo de la univocidad al tiempo que del caos de la equivocidad. Mirada que, en la exégesis, abre las alas del sentido alegórico y simbólico pero que “no pierde el amarre que brinda el sentido literal”. El marco es la hermenéutica actual, indigente de orientación: “a causa de su huida de la univocidad, del sentido literal de la modernidad, rígida, científica y positivista, pero nos hemos ido, en la posmodernidad, al solo sentido alegórico, que corre el peligro de extraviarnos, como ya es algo que se nota en el ambiente de la hermenéutica misma, tanto en las construcciones teóricas como en los debates críticos que se dan en su seno” (44).

De esta búsqueda que es al mismo tiempo camino, Beuchot va desplegando ante el lector algunos momentos en los que el uso de la analogía cuajó en el pensar filosófico y el teológico abriendo vías de acceso en el ámbito de la metafísica y la ontología, la sociología, la ética, la religión. La analogía es presentada no sólo como instrumento, como herramienta del pensar sino, ante

todo, como *actitud*, como postura de *dialogicidad*: “saca del solipismo de la razón moderna y entabla el diálogo” (124). “La analogía es una suerte de desabsolutización de la razón, o renuncia de la autoabsolutización de la razón; es el uso analógico del concepto especulativo” (123).

Doce capítulos componen este libro. En el primero –la Introducción– y a modo de pinceladas, Beuchot contornea las variadas perspectivas de los pensadores propuestos. A lo largo de los once capítulos restantes, el autor señala los aportes que, a su parecer, valen ser rescatados en la consideración de una hermenéutica analógica, desde Aristóteles hasta Jean Luc Marion. Y como el tratamiento hermenéutico requiere siempre de un marco, una contextualización, cada capítulo lo inicia Beuchot con una presentación panorámica del pensamiento del filósofo del que se trata. Y lo cierra con una “Recolección” en que rescata, sintéticamente, los aportes de los que puede nutrirse hoy la hermenéutica analógica.

En el segundo capítulo, dedicado al Estagirita, Beuchot recupera la sistematización en que

el Filósofo entreteje la hermenéutica en la retórica, y la analogía como uno de los elementos de la retórica, por lo que el autor lo considera uno de los antecedentes de la hermenéutica analógica. El lector puede encontrar allí una clara exposición del “reconocimiento de la polisemia de ciertos términos, que son principales en la filosofía” (19), y “la conciencia de que *la realidad es compleja, pero también de que podemos estudiarla y conocerla*;¹ ciertamente, no de manera exhaustiva, pero sí lo suficiente como para poder manejarla” (20), y de la analogía como “clave hermenéutica”.

Pasando al uso de la analogía en la escuela neoplatónica, el tercer capítulo lo dedica principalmente a Plotino, que en su idea del hombre abraza la potencia del símbolo –que lanza a muchos significados– y el límite de la analogía –que acota y orienta hermenéuticamente los significados más ricos y válidos.

La enseñanza fundamental de la alegoricidad original del lenguaje que debe enlazarse con el respeto por el sentido literal, histórico –en otras palabras, la actitud analógica–, es lo que des-

1. El destacado es nuestro.

taca Beuchot en su presentación de “la lectura simbólica y la intención analógica” en Hugo de San Víctor, en el cuarto capítulo. Actitud que busca el “equilibrio analógico”, esa “relación tensional y dinámica” entre la parte de literalidad, “la letra muerta y fría” y la parte de simbolicidad, que es “lo vivo y vinculador con el otro, con el prójimo y con Dios” (41).

Las elaboraciones del Pseudo-Dionisio, el Eriúgena y Nicolás de Cusa (capítulo V) sirven a rescatar la postura analógica que enhebra “la humildad de una teología negativa (apofática) y la aspiración de la teología afirmativa (katafática)” (54). Es lo que se persigue a través de la hermenéutica analógica que marcó también a la escuela dominicana, que presenta en el capítulo que le sigue, “La analogía, componente del pensamiento dominicano”, que enfoca los planteos de sus maestros, desde San Alberto Magno a Jean-Hervé Nicolas pasando por Eckart, el cardenal Cayetano, Francisco de Araújo, Juan de Santo Tomás y Santiago María Ramírez.

En la modernidad, la figura de Vico es rescatada en el capítulo VII, como aquel que presentó batalla por la retórica en tiempos en que ya estaba ciñéndose la co-

rona la postura crítica, que “aún cuando comienza dudando del conocer, busca afanosamente la certeza absoluta, la palanca de Arquímedes que le mueva el mundo y, sobre todo, la piedra de apoyo, la roca incommovible del conocimiento irrefutable, indudable, del fundamento inconcluso del conocer” (70).

Siguiendo el derrotero histórico, la analogía también se hace presente en el ícono, que el autor trata a propósito de la noción de individuo de Søren Kierkegaard (capítulo VIII), para quien cada individuo es un ícono o análogo de la humanidad. La capacidad analógica del ícono la completa Beuchot al introducirnos a Jean Luc Marion (capítulo XII) quien, si bien no trata expresamente de una hermenéutica analógica, en sus ideas sobre la analogía y la iconicidad hace un notable aporte. Junto con él, José M. Mardones es considerado en su interpretación del símbolo, que “sólo puede interpretarse por recurso a la analogía” (133). En el pensamiento de ambos filósofos ve Beuchot un camino de diálogo con la posmodernidad, que “es como un llamado hacia el símbolo, hacia la razón simbólica, después de muchos siglos de modernidad aposentada en la razón dura” (141).

Un lugar destacado otorga el autor a Teilhard de Chardin (capítulo IX), que aplica la analogía a la filosofía social, en su teorización del ser, de la fe y de la naturaleza (analogía de lo biológico con lo sociológico) y su perspectiva del futuro del hombre y de la sociedad. Otra aplicación especial de la analogía la señala Beuchot en el filósofo argentino Juan Carlos Scannone (a quien dedica el capítulo IX), “uno de los paradigmas del pensamiento analógico en América Latina”, que aplica a la filosofía y la teología de la liberación.

La hermenéutica en relación con la metafísica y la ontología es motivo del diálogo “fraterno” en que Beuchot pone a Heidegger con santo Tomás de Aquino. No se trata de descontextualizar el pensamiento heideggeriano: el autor se propone hacer una crítica extrínseca desde el sistema filosófico tomista. Allí toma aspectos –que reconoce “sólo parciales de su planteamiento metafísico”: “la estructura que le da, el método que sigue, la función que le asigna a su metafísica con relación a la ciencia” (116); la falta de perspectiva analogista que tuvo que ver, a su juicio, en el giro al equivocismo de su segunda época.

Tarea del lector será rescatar, subrayar, acopiar, los distintos

aportes que en torno a la analogía fue presentando el autor. “La analogía tiene un carácter hermenéutico, una virtualidad hermenéutica, que puede ayudar mucho a la hermenéutica de hoy. Por eso es natural pasar de una analogía hermenéutica a una hermenéutica analógica, esto es, a una hermenéutica como la que se desea, que haga uso de la analogía, a modo de mediar entre los univocismos y los equivocismos y, sobre todo, para conservar las diferencias lo más que se pueda, ya que en la analogía, aun cuando está entre la identidad y la diferencia, predomina esta última, como lo señala nuestra experiencia continua.” (122)

NORA RODRÍGUEZ SALINAS

MARGARET A. FARLEY, *Just Love. A framework for Christian Sexual Ethics*, New York – Londres, Continuum, 2008, 322 pp.

Margaret FARLEY es una religiosa católica, reconocida teóloga feminista, ex presidente de la *Society of Christian Ethics* y de la *Catholic Theological Society of America*, y profesora emérita de la cáte-

dra de Ética Cristiana en la *Yale University Divinity School*, cargo que desempeñó desde 1971 a 2007. FARLEY se ha destacado no sólo por la excelencia de su obra, sino también por su lucha por la igualdad sexual y contra la epidemia de AIDS, particularmente en África. El libro que reseñamos ha recibido en 2008 el importante premio *Grawemeyer Award in Religion* del Seminario Teológico Presbiteriano y la Universidad de Louisville.

El título de la obra, *Just Love*, juega evidentemente con dos sentidos posibles de la expresión. Alude, por un lado, al amor *justo*, es decir, informado por criterios de justicia –lo cual será la tesis del libro–; pero también podría traducirse como “simplemente amor”, tal vez en el sentido de un amor liberado de los tabúes e introducido plenamente, gracias a la justicia, en el ámbito ético. El texto impresiona inmediatamente por la claridad y llaneza del lenguaje, la sobriedad del tono que evita todo desborde retórico, la actitud de compasión y sintonía con la experiencia de las personas concretas, y por una humildad y equilibrio que le permite hacer lugar a toda la complejidad de las cuestiones que examina, sin intentar adaptarlas a esquemas concebidos de antemano.

La pérdida de las certezas del pasado en el campo de la moral sexual, debida en parte a la crítica alimentada por la multiplicación de los estudios sobre el tema y la irrupción de nuevas perspectivas, lleva a poner en duda la posibilidad de estándares éticos comunes. En orden a probar que esto último es posible, F. no rehúye el desafío que presenta la evolución histórica y la multiplicidad de culturas, adentrándose primero en nuestra cultura occidental –sus raíces griegas, romanas, judías y cristianas, la filosofía y la ciencia–, y analizando luego otras culturas, distorsionadas con frecuencia por la mirada del colonizador (Oceanía, hinduismo, islamismo, cultura africana). Surgen de este recorrido notables diferencias que imponen prudencia a la hora de hacer juicios o intentar transplantar las propias normas a otros contextos. Pero también se encuentran importantes continuidades –por ej., la valoración de la procreación y la estabilidad, la tensión entre ascetismo y placer, la prohibición del incesto, las estructuras de género– que hacen posible la confrontación en orden a la crítica y el enriquecimiento recíproco.

El cuerpo, el género y el sexo, aparecen en esta visión intercultural como construcciones sociales y, sin embargo, no se re-

ducen a ello. El ser humano es una unidad de cuerpo y espíritu, unidad que se percibe muchas veces a través de experiencias de división, como el sufrimiento, el envejecimiento, o los conflictos internos, en los cuales en última instancia es la persona como un todo la que se ve afectada. Y también es toda ella, en su unidad corporal y espiritual, la que es capaz de auto-trascendencia.

El *género* es una construcción social que parte de la diferencia biológica. Históricamente ha funcionado como justificación de relaciones de poder entre sexos, en detrimento de la mujer. Mientras que la Iglesia tiende a afirmar su centralidad –cf. Juan Pablo II–, muchas feministas sostienen su irrelevancia. En realidad, el género debe ser descartado como criterio para asignar roles y posibilidades, pero no como diferencia que, en el contexto del amor, puede ser celebrada y llevar al mutuo enriquecimiento y corrección.

La *sexualidad* también presenta, más allá de las diferencias culturales, elementos comunes, en cuanto es una experiencia corporal y emocional, ámbito de placer y comunicación, de procreación y unión, más allá de las motivaciones individuales con que pueda cargarse. Y sobre

todo, la sexualidad y el deseo pueden, por su plasticidad, convertirse en expresiones del *amor* –romántico o no–, y cumplir un rol clave en la configuración de la propia identidad.

Para elaborar una ética sexual, el primer desafío es trasladar la sexualidad del terreno del tabú al ámbito propiamente ético. La fe cristiana debe asumir esta labor a partir de sus propias fuentes. F. pasa revista a estas últimas, deteniéndose particularmente en la experiencia que, de algún modo, está presente en todas las demás. El concepto clave, a su juicio, es el de *justicia*: el amor justifica la conducta sexual sólo en cuanto es un amor *justo*, es decir, un amor que responde a la realidad del que ama, del amado, y de la naturaleza de su relación, permitiendo a las personas implicadas desarrollar su autonomía y relacionalidad.

Este principio, a la vez ideal y normativo, se concreta en siete *criterios*: 1) no hacer daño injusto; 2) consentimiento libre; 3) mutualidad; 4) compromiso; 5) igualdad; 6) fecundidad –no necesariamente biológica–; 7) justicia social. De estos criterios no sólo surgen deberes. Lo que está en juego es la clase de persona que queremos ser, cómo formamos nuestro carácter. Esta ética sexual

está llamada a ser una ética de la virtud, es decir, de la sabiduría, la integridad, la libertad y el “amor grande” –reformulación de las virtudes cardinales de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, respectivamente–.

F. aplica este ideal a distintos contextos. En primer lugar, el de la *familia*. Respecto de ella la Iglesia ha tenido una actitud ambigua, ubicándola a veces en un lugar subordinado respecto de la virginidad y la familia espiritual, pero finalmente reconociéndola como ámbito apropiado para el pleno despliegue del amor cristiano. F. aboga por el reconocimiento de la diversidad de formas que la familia puede adoptar hoy, sin otra exigencia que la de realizar la justicia y el amor.

En segundo lugar, trata extensamente el tema de la *homosexualidad*, y concluye de su recorrido de los datos bíblicos y científicos, que nada indica que esta forma de sexualidad sea en sí dañina, mientras que abundantes experiencias avalan su bondad intrínseca. Las relaciones homosexuales están sometidas, por lo tanto, a las mismas normas de justicia que la heterosexualidad, y deben gozar de pleno reconocimiento civil.

Finalmente, F. encara el tema del *divorcio* y el nuevo matrimonio. El compromiso matri-

monial debe garantizar la estabilidad necesaria para que el amor madure. Pero la libertad humana es débil, y la institución no puede ya sustituir las dificultades de la relación. Cuando se producen cambios de tal profundidad que hacen psicológica o moralmente la continuidad del matrimonio, o impiden irreversiblemente el cumplimiento de sus fines, o producen un conflicto insalvable de deberes, debe ser posible el divorcio y la nueva unión.

Sin perjuicio del gran valor de esta obra, sorprende su silencio casi absoluto sobre un tema central en la teología católica como es el de *la ley natural*. Sólo alude a ella al atribuir a S. Tomás la idea de que la razón descubre el propósito de la sexualidad en la anatomía y fisiología de los órganos sexuales, de donde surgiría la exigencia moral de la integridad del proceso biológico en orden a la procreación (44). ¿Se trata de una simple *deducción* a partir del orden físico? ¿O es la percepción racional espontánea de ciertos *bienes humanos* que constituyen principios del orden sexual? Esto último introduciría importantes interrogantes acerca de la tesis central del libro, a saber, la *identificación* lisa y llana de la moral sexual con una serie de normas de justicia, y afectaría

el concepto mismo de justicia como respeto de la *realidad* de las personas y sus relaciones.

Una consecuencia de este límite se manifiesta, a nuestro juicio, en la afirmación de la neutralidad de la masturbación y de la homosexualidad. El tratamiento de este último tema es particularmente sesgado. Es cierto que la exégesis bíblica contemporánea invita a una actitud más cautelosa en la interpretación de los textos individualmente considerados, pero el hecho de que las referencias a la homosexualidad sean *invariablemente negativas* merecería una mayor atención. Aunque fuera cierto que de la Escritura y la Tradición no se puede derivar una prohibición *absoluta* de la homosexualidad (280), ambas testimonian, al menos, la grave dificultad para conciliar aquella con la teología de la creación, cuestión que la autora no indaga. En el plano científico, asistimos a un proceso sostenido de “despatologización” de la homosexualidad con importantes avales científicos (281), pero después de que la autora misma ha señalado la tendencia histórica de la ciencia a hacerse eco de los prejuicios y tendencias culturales de la época (146), aquel dato debería considerarse de un modo más crítico. En cuanto a la experiencia contemporánea, F. se

limita a afirmar rotundamente que la misma testimonia la bondad intrínseca de la homosexualidad (287), un apresuramiento difícil de conciliar con los criterios de interpretación de la experiencia propuestos anteriormente por la autora (190-196). De todos modos, es innegable que las personas homosexuales necesitan criterios éticos para evaluar su conducta, y en este sentido, no se puede menos que coincidir con F. cuando sostiene que les son aplicables las mismas normas de justicia que regulan la actividad heterosexual.

Lo que F. denomina “normas” para el sexo justo (215), no lo son en un sentido tradicional, sino que se sitúan en un punto intermedio entre los ideales y las normas operativas. La ausencia o fuerte relativización de estas últimas, no deja de comportar una dificultad: cabría preguntarse si no se sobrecarga la conciencia individual, si no se idealiza la madurez moral de las personas, y si no se subestima la importancia –por supuesto, no excluyente– de los límites claros.

Con todo, F. acierta al considerar que la aplicación al ámbito de la sexualidad de los criterios de justicia es el mejor camino para llevar aquella del terreno del tabú al de la moral. Logra de este modo un tratamiento del tema

que es, a la vez, realmente original, muy apto para ser comunicado a las personas en los más variados contextos vitales, y muy útil para el discernimiento personal y social.

Pese a su carácter sereno y propositivo, que no se enreda en la polémica y el alegato, *Just Love* constituye por sí mismo, en el ámbito católico, una aguda crítica tanto a la sequedad de los planteos tradicionales como a la retórica idealista de algunos de los más modernos, en ambos casos poco permeables a los datos de las ciencias y la experiencia, a las dinámicas de poder y opresión que la sexualidad vehiculiza, y al sufrimiento y las esperanzas de las personas de carne y hueso.

GUSTAVO IRRAZABAL

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ, *La oración pastoral. Intimidad espiritual y misión en el mundo*, Buenos Aires, San Pablo, 2006, 192 pp.

Como en escritos anteriores de 2001 y 2004, V. M. Fernández se propone elaborar una visión unitaria entre espiritualidad y pastoral: “hoy se vuelve imperioso encon-

trar una síntesis adecuada entre la intimidad personal y la propia misión, entre la identidad y las tareas que uno realiza” (7). La propuesta es desenvolver “una forma de oración eminentemente «pastoral»”, es decir, dar una explicación acerca de cómo ejercitar *la oración en medio de las tareas*. El autor entiende su libro como “un camino concreto para alcanzar esa preciosa unidad vital” (8); el Card. Bergoglio, al presentarlo, hace referencia a la *familiaridad con Dios* como la clave que “unifica la oración y la acción” y a uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo: “ayudar a mantener y aumentar el fervor evangelizador” (5).

La obra se organiza en seis partes, la última de las cuales introduce distintas oraciones para cristianos con distintas vocaciones (Parte VI: Oraciones para diversas tareas, 174-189). La Parte I: Obstáculos para la oración pastoral (12-20), enfocada desde la cultura actual, está dedicada a los obstáculos que tenemos hoy para vivir la unidad entre interioridad y exterioridad. Entre ellos, merece destacarse el diagnóstico de “acedia pastoral” o de vida espiritual vacía de pastoralidad (12), en parte por excesivo cuidado de lo privado o resistencia interna, que solapa la profunda interioridad detrás de un marcado

subjetivismo egocéntrico e incapacita para una espiritualidad de comunión.

La Parte II: Cargar la actividad de profundidad espiritual (21-53) ofrece (A) cinco caminos prácticos para mejorar la *calidad* espiritual de la actividad: 1. gustar e interiorizar las tareas de cada día, discernirlas y dosificarlas, prepararse para sus exigencias; 2. dar responsabilidad a otros de acuerdo a sus carismas y ministerios, lo cual requiere saber construir una pastoral comunitaria y ayudar a la formación de los laicos/as; 3. vivir el encuentro con Cristo en medio de las tareas, reconocer la presencia de su amor; 4. vivir a fondo cada tarea y la atención a cada persona, estando realmente presente, deteniéndose y, sobre todo, 5. valorando la positividad del mundo y su multiplicidad (36ss). En esta perspectiva, el autor habla de “una espiritualidad que se vive y se expresa en la *charla con los demás, en el diálogo con la cultura, en el trato con el mundo moderno*” (37) e invita a no cometer el error de menospreciar “lo superficial” de cada día para poder penetrar en la realidad de las cosas humanas y diversas. Luego (B) presenta diversas formas de *oración* en medio de las tareas, en las cuales se debe reali-

zar una oración dirigida a Jesús *al mismo tiempo* que un encuentro con las tareas y las personas.

En la Parte III: La vida que entra en la oración y la vida que brota de ella (55-100), se presenta una circularidad entre misión y oración personal: “una buena oración personal es lo que mejor nos permite encontrar modos de vivir profundamente la actividad” (56). La insistencia de orar en medio de las tareas no significa que los espacios de oración solitaria sean superfluos, sino todo lo contrario. El autor insiste en la unidad: “para ser felices y plenos tenemos que lograr ser los mismos cuando trabajamos y cuando descansamos, cuando oramos y cuando paseamos” (71). La exposición se va alternando con oraciones.

La parte IV de *La oración pastoral* apunta a Orar con la propia identidad pastoral (101-156) y reflexiona sobre la importancia de alimentar la identidad y orar con ella. La identidad es vista como condición indispensable para el fervor apostólico y la profundidad espiritual: desechar complejos, construir y gozar la identidad pastoral, ejemplificaciones y pautas para orar la identidad pastoral, son algunos de los aspectos considerados. Fernández resalta que “en la práctica no

podrá construirse la propia identidad en la oración si no se integra la *propia misión* en esa oración, si no se dialoga con Dios sobre la misión” (145).

La dimensión comunitaria se aborda en la V parte dedicada a Trabajar y orar juntos (157-171): calidad espiritual de la vida comunitaria y calidad comunitaria de la vida espiritual, aspectos que han tomado un vuelo propio sobre todo en el siglo XX con la emergencia de la eclesiología de comunión. En esta parte se destacan el discernimiento comunitario, una pasión por lo común, el gozo de la variedad y profundidad del nosotros. En la parte VI, Oraciones para diversas tareas (173-189), se ofrecen ejemplos que puedan servir “para ver de qué manera *cualquier tarea puede llevarse a la presencia de Dios y cualquier oficio puede vivirse con un profundo sentido espiritual*” (174) y para que cada uno/a pueda preparar su oración personal, según la misión que el Señor le ha dado.

La obra comentada, de clara función integradora de la oración y la misión, posee un sentido fundamentalmente práctico, aunque también ofrece algunos elementos de fundamentación teológica –que ya han sido mejor desarrollados en obras anterior-

res–. La insistencia en el tema parece oportuna por varios motivos: la urgencia de renovar el ardor misionero, la frecuente dificultad de unir la vida interior con el compromiso misionero y los riesgos de escisión que se plantean para no pocos bautizados que reducen su vida espiritual a uno de los dos momentos de la vida de fe. Posiblemente, el mayor mérito de la propuesta de V. M. Fernández es ayudarnos a pensar una “oración pastoral”, una pastoral cualificada por la oración y una oración autenticada en la misión. A la luz de Aparecida, el escrito cobra actualidad y puede ser releído desde la conversión pastoral.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2010, 127 pp.

En la introducción, el autor nos explica el *sentido y origen de esta obra*: en mayo de 2009 la Conferencia Episcopal Argentina le pidió que preparara una reflexión sobre la “conversión pastoral”, lo cual le permitió ver que “se trata de algo vivo y actuante, que

está dando vueltas en la Iglesia” (7-10). A raíz de este pedido, hizo una consulta a la cual respondieron unas quinientas personas de todas las regiones de Argentina y sobre la base de este material elaboró este libro, por lo cual en él aparecen varios de los nombres de quienes hicieron aportes.

El título del libro orienta hacia las dos partes del mismo: la conversión pastoral (11-57) y la conversión estructural (59-126); se echa de menos una reflexión conclusiva, que el autor elige dejar por cuenta de los lectores/as (127). La *primera parte* enmarca la “conversión pastoral”, en la primera sección, entre las diversas dimensiones de la conversión cristiana: conversión a Dios, a Jesucristo, a la vida fraterna, a la vida social, conversión pastoral y estructural. Sobre la *conversión pastoral*, V. M. Fernández nos habla de una expresión que se ha vuelto común en América Latina desde Santo Domingo y sobre todo después de Aparecida. Su significado apunta a someter todo al Reino, a la misión, aceptando los desafíos de una renovación “extática” capaz de anunciar lo central del Evangelio, de ir hacia los abandonados y alejados (23), es decir, una renovación “kerigmática” de la Iglesia, que “nos exige renunciar a toda pre-

tensión inmediata de exhaustividad y de «sistema» doctrinal y disciplinar” (24), lo cual representa una dura ascesis. En este punto, el autor nos ofrece diversos aportes sobre cómo entender la conversión pastoral, varios de ellos acentúan la necesidad de cambio, discernimiento y exigencia de salir del pecado. La reflexión sobre la *conversión estructural eclesial* se abre con varios aportes que señalan la dificultad de vencer el miedo ante el cambio de estructuras; si la conversión invita a superar el pecado, la inercia en relación con la misión, también se trata de superar los miedos que encierran y paralizan. Esta conversión debe ser eclesial, en la diócesis (28).

La segunda sección se detiene en la dimensión “pastoral” de la conversión y enuncia *ocho sentidos* de la expresión (32-37): 1. conversión de los pastores a una entrega mayor para gloria de Dios; 2. conversión de los pastores a Dios por las interpelaciones de su pastoral; 3. conversión de los pastores hacia una entrega mayor al servicio pastoral; 4. conversión de los pastores que los identifica plenamente con su misión; 5. conversión a Jesucristo Pastor, que configura con sus actitudes; 6. conversión de las tareas (la pastoral) del pastor por

los reclamos de Dios y la realidad –que los obispos argentinos entienden como un cambio *en el modo de transmitir el Evangelio* (35)–; 7. conversión de la pastoral de la Iglesia diocesana; 8. conversión que reforma las estructuras de la pastoral. De esta comprensión se desprende que el concepto está pensado básicamente en función de los pastores y cabría preguntarse si no habría un específico laical/femenino en la conversión pastoral, más allá de la referencia a la pastoral diocesana y a las estructuras.

En la tercera sección, ¿Dónde y cómo aparece? (39-42), se recorren los documentos del magisterio desde el Vaticano II en los cuales se va perfilando el tema. La cuarta sección focaliza en el Sentido del llamado de Aparecida a la conversión pastoral (43-50): una pastoral “en éxtasis”, atenta a la realidad, con estructuras misioneras, interior y exterior, porque “hay que terminar de una vez con las polarizaciones dialécticas entre «espiritual», «social» y «misionero»” (48), evitando un gnosticismo espiritualista y un reduccionismo social ingenuo, ambos caducos. La apuesta es, una vez más, la integración, para superar la tentación de toda forma de privatización de la fe en el plano de los hábitos (49). La primera parte concluye con una

quinta sección que se refiere a la Acogida en autores y Obispos latinoamericanos (51-57), con expresiones de diversos episcopados.

La *segunda parte* del libro se concentra en La conversión estructural eclesial (59-126) y está dividida en seis secciones, tres breves más introductorias y tres largas más pormenorizadas. El tema de esta parte está claramente justificado puesto que se requiere mucha claridad para hablar de las implicancias de la conversión pastoral “más allá de las palabras” y además, para renovar la Iglesia, se requiere tanto de mística que impulse los corazones como de estructuras que le den un cauce (62). Pero también la justifica el autor porque este punto se presentó como muy conflictivo en la consulta realizada, con importantes disensos y consensos, que se exponen en la segunda y tercera sección. Más allá de los disensos (cf. 67-72), existen consensos básicos que se repiten: en este sentido, el autor propone como criterio fundamental *el criterio misionero* y, en este marco, las siguientes acentuaciones: 1. una evangelización *más kerigmática*; 2. *más comunitaria y participativa*, que facilite el liderazgo y los ministerios laicales/femeninos; *más atenta a la realidad concreta de los sujetos*, lo cual interpela claramente la vida de las parroquias y de la

liturgia que se ofrece habitualmente en ellas. V. M. Fernández va ilustrando estos acentos con aportes provenientes de distintas voces de la vida eclesial argentina. La cuarta sección trata acerca de “lo caduco” en pastoral (91-101), que requiere un discernimiento: volver al Evangelio, desprenderse de lo que no lleva a la misión, de lo que impide una apertura que llegue a todos, promoviendo la opción preferencial como transversal a todas las estructuras y prioridades pastorales. En la siguiente sección, Estructuras y “espíritu” (103-109), se vuelve a la polaridad de estructura y mística; el autor hace referencia a una “mística” específica que despierte el atractivo, el gusto y la pasión por la reforma

La sección final trata sobre Otros aspectos prácticos de esta reforma (111-126), entre los que se destacan: la acogida cordial de las personas y la cualidad de los vínculos, pero también “*que todas las estructuras eclesiales sean cordiales*” (113). Un detalle significativo, en este contexto es el que se refiere a la variedad de horarios de las misas o de catequesis. Otro tema hace referencia a la pastoral urbana y a las nuevas formas de presencia requeridas por lo urbano; también se ofrecen indicaciones sobre lo kerigmático, lo social, los ámbitos de formación, lo económico, lo cele-

brativo. En definitiva, se trata de una cantidad de “detalles que tienen que ver con la vida” (120) y que deben ser tomados en serio para que la pastoral esté realmente al servicio de lo que hoy se necesita. En esta parte, Fernández propone parte de un elenco elaborado por el presbiterio de la Arquidiócesis de Buenos Aires y deja la conclusión a los lectores/as ¿para provocar una apropiación del desafío? Si así fuera, está bien no proponer una conclusión hecha.

VIRGINIA RAQUEL AZCUY

CARMELO JUAN GIAQUINTA, *El Tratado de paz y amistad entre Argentina y Chile. Cómo se gestó y preservó la mediación de Juan Pablo II*. Prólogo del Cardenal Jorge Bergoglio, Buenos Aires, Ágape, 2009, 197 pp.

Monseñor Carmelo Giaquinta publica en este valioso libro veinticuatro documentos sobre el conflicto entre Argentina y Chile sobre las islas del Atlántico Sur, incluyendo el Tratado. Estos documentos constituyen cartas de los presidentes de las conferencias episcopales argentina y chilena, mensajes y cartas pastorales de

ambos episcopados, una carta de Juan Pablo I, Diversas cartas, Mensajes, Discursos y Propuesta con sugerencias y consejos de Juan Pablo II, y finalmente el propio Tratado de Paz y Amistad entre la Argentina y Chile.

Previamente Mons. Giaquinta introduce esta importante documentación con un estudio sobre los orígenes de la mediación papal y el papel jugado en ella por determinadas figuras. Recordémoslas en concreto, sin perjuicio de algún olvido involuntario. Las personas que más se comprometieron en frenar la guerra con el recurso al pedido papal de mediación fueron sobre todo Mons. Francisco de Borja Valenzuela Ríos (presidente de la Conferencia Episcopal Chilena) y el Card. Raúl Primatesta, presidente en ese momento de la Conferencia Episcopal Argentina). También tuvieron sus papeles importantes los cardenales Silva Henríquez, arzobispo de Santiago, Juan Carlos Aramburu, arzobispo de Buenos Aires y Eduardo Pironio, por aquellos años en la Curia romana; sin olvidar a Mons. Alemán, obispo de Río Gallegos y Francisco Valdés Subercaseaux, obispo de Osorno.

El nuncio en Buenos Aires, el después Card. Pío Laghi, jugó también su propio papel. Laghi movió al embajador de los

EEUU para que su presidente se comunicara con el Papa, ya que el 20 de diciembre de 1978 un portaaviones argentino se dirigía al Sur, y había tropas argentinas en movimiento hacia Chile por el entonces Paso Puyehue. El propio Gral. Videla habría amenazado con su renuncia ante sus pares de la Junta para frenar la declaración de guerra en aquellos días de diciembre de 1978 (cf. testimonio, nota pág. 53). A nadie escapaba que ni Videla ni Pinochet pertenecían a las facciones belicistas de sus respectivas Fuerzas Armadas.

El jueves 21 de diciembre de 1978 el Papa ofreció sus servicios de mediación y esa noche fueron aceptados por ambas partes. Luego vendrían las larguísimas –casi kafkianas– discusiones entre las partes, donde a la Argentina le tocaba la difícil tarea de remontar un laudo arbitral adverso. Finalmente llegarían las propuestas papales –con el paréntesis de la malhadada guerra de las Malvinas– y su aceptación en 1984, junto al referéndum argentino correspondiente, convocado por el presidente Alfonsín.

La figura del Cardenal Raúl Primatesta aparece resaltada con un relieve singular, como factor decisivo en el convencimiento de Juan Pablo II para asumir la difí-

cil faena que lo esperaba, junto al paciente Cardenal Samoré. El arzobispo de Córdoba, silencioso, tímido, paciente y tenaz, tuvo, en efecto, una actuación determinante para que Videla solicitara al Papa su intervención (cf. testimonio de Mons. Miani, nota pág. 41) y el Papa, por su parte, se convenciera, a su vez, de la viabilidad de su propia aceptación.

Como dijéramos al principio, este estudio muestra con claridad el esfuerzo y el éxito de ambos episcopados chileno y argentino para salvar la paz entre nuestros dos pueblos. Y constituye al mismo tiempo un testimonio de justa gratitud hacia aquellos que trabajaron para ello.

ALBERTO ESPEZEL

JUAN CARLOS SCANNONE, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009, 302 pp.

Pienso que, desde América Latina, debemos estar atentos no sólo a la praxis sino también a la pasión como lugares de la *emer-*

gencia de la *novedad* histórica. Como lo diré más adelante, los pobres son uno de esos espacios, no sólo por su acción creadora, sino también porque ésta brota –gratuitamente– de su pasión (6).

La primera parte de la presente obra –anota Scannone– “ofreció una teoría del discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. En la segunda se aplicó, tomando la situación actual como un texto [...] el discernimiento. De ese modo se fueron distinguiendo críticamente tanto sus aspectos negativos (antihumanos) como positivos (humanizadores) [...] Pues la conjunción de ambos momentos indica el hacia dónde de las opciones ético –históricas que nos desafían hoy [...] En esta tercera parte, voy a plantear algunas proyecciones de futuro [...] que implican pasión, sobre todo de los pobres y excluidos, y acción responsable” (215).

Presentamos a continuación un esquema de la obra:

I Hacia una teoría del discernimiento filosófico de la actualidad histórica

Capítulo primero: Hermenéutica y discernimiento del acontecer histórico como un texto

Capítulo segundo: Dialéctica de la libertad y discernimiento histórico

La trama del texto fue tejida por Scannone con el hilo de los Ejercicios ignacianos, por un lado, y algunos hilos aportados por filósofos que van desde Hegel hasta Marion, por otro lado. Desde la Cuarta Semana ignaciana la trama del autor llega hasta los fenómenos saturados: Marion *revierte* la intencionalidad husserliana en una especie de <contra-intencionalidad>, en cuanto que en los fenómenos saturados (que dan la pauta para entender también los otros fenómenos) la intuición sobreabunda sobre la significación, la satura con exceso y aun satura el horizonte en el que se ubica, y “da vuelta” (invierte/con-vierte) al sujeto (trascendental), transformándolo en “donado” o “(co)donado” (*adonné*). Pues no es éste quien constituye el sentido, sino que lo recibe como donatario y testigo de su don (58).

II Ensayo de discernimiento de la situación actual

La 1ª Sección abarca la situación de Occidente y su impacto global.

La 2ª Sección se titula Signos de novedad histórica en la América Latina de hoy.

En el Capítulo 6 trata Scannone la irrupción del pobre como hecho de vida y libertad:

“[...] se trata de irrupción porque se quiere señalar un hecho nuevo, que “rompe” con algo anterior y que “entra” (irrumper) en la conciencia y la historia como de golpe y abruptamente”. Tal novedad se da al menos en la conciencia (tanto en el sentido de *Bewusstsein*, *consciousness*: la conciencia cognitiva –sea espontánea o refleja; y de *Gewissen*, *conscience*: la conciencia moral) [...] está ahí y llama a comunidades, Estados y personas a responderlo responsablemente (131).

Finalmente, la 3ª Sección se titula: ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?

El capítulo 9 se titula Del individualismo a la comunión.

Con Lévinas, Scannone retoma la cuestión de la contra-intencionalidad, por la cual el “sujeto de” moderno se transforma en “sujeto a”, a saber, al otro y a su llamamiento ético (195).

La mirada de Scannone se abre luego a las ciencias humanas, de las cuales toma los aportes del grupo MAUSS y sus ecos filosóficos como tercer paradigma –del don– contrapuesto a uno anterior del individuo y a su sucesor holístico. Esto se basa en una mirada histórica y metafísica, que a un paradigma de la sustancia opuso luego en la moder-

nidad otro del sujeto para intentar hoy uno de la comunión. Este mismo esquema es aplicado por Scannone a la Teología.

III Proyecciones hacia un futuro alternativo.

El capítulo primero de esta sección se centra en un intento de comprensión filosófica de las instituciones justas como expresión de un nosotros. Desde Ricoeur, Scannone muestra las ambigüedades para la aplicación a la sociedad de un concepto de participación demasiado unívoco. Desde allí pasa a las instituciones, en las cuales la libertad “toma cuerpo”.

El segundo capítulo dialoga con quienes tratan de hacer aportes a la comprensión del factor C (comunidad), desde Lévinas hasta Marion, pasando por Apel, Adela Cortina o Enrique Dussel. Profundizando en su metafísica, Scannone piensa que el nuevo nosotros que emerge desde los pobres implica un exceso que corresponde a la eminencia de la analogía (235); allí remite a su libro *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona, Anthropos, 2005).

Si no lo aceptamos, la realidad “se venga” no con necesidad

dialéctica, sino con una “dramática (analéctica) de la libertad” (238). Volviendo a la analogía, pienso que el factor C figura como una idea regulativa, sin que haya que tomarla como una cosa en sí.

Estas ideas le permiten a Scannone plantear en el cap. 11 del libro y tercero de la sección III, los desafíos ético-sociales de la regionalización en el marco de la globalización, pensados desde una justicia no sólo conmutativa, sino social. La primera se puede cuantificar; la segunda necesita una aproximación hermenéutica más amplia.

Me parece que la palabra clave del cap 12 y de la conclusión es “culturas”, examinadas desde una semántica, una pragmática y una sintaxis éticas; culturas que se relacionan como ámbitos de sentido (punto 2.1), como lo universal y lo particular (punto 2.2), culturas que se configuran como articulación de lo necesario y lo histórico (punto 2.3), como ámbitos a veces problemáticos de comunicación (punto 2.4).

Cierra el libro una bibliografía elaborada por Ariel Fresia SDB que menciona los trabajos del autor desde 1967 hasta 2008.

Para quienes no tengan tiempo de leer todo el libro, la

conclusión general ofrece una lúcida mirada de conjunto, y una explicitación de la trama metodológica propuesta.

No veo que corresponda a esta reseña adentrarse en la den-

sidad de los aportes de Scannone, sino sólo señalarlos y, para quienes seguimos al autor desde hace décadas, agradecerlos.

LUIS BALIÑA