

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

SAMUEL GREGG, *Tea Party Catholic. The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy and Human Flourishing*, New York, Crossroad, 2013, 272 págs.

El título del libro, debido a la picardía comercial de la casa editora, puede sugerir a primera vista una adhesión del autor al sector radicalizado del partido republicano de Estados Unidos que utiliza ese nombre. Pero como es sabido, la expresión evoca un episodio histórico que constituyó un precedente de la independencia americana: el “motín del té” de Boston (*Boston Tea Party*, 1773) frente al abuso del gobierno inglés, que pretendía gravar las importaciones de té a sus colonias americanas, pese a que éstas no tenían representación en el parlamento británico.

Definirse como un *Tea Party Catholic* es entonces pronunciarse, a la luz de la propia fe católica, a favor de la libertad, en su dimensión política (la tradición del gobierno limitado), y junto a ella, de modo indivisible, la libertad económica y la libertad religiosa. Este autor se coloca así en la corriente iniciada por

el teólogo Michael Novak, con su obra *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982), que desafió el pensamiento social predominante en la Iglesia de entonces, y que encontró eco en la encíclica de Juan Pablo II *Centesimus annus*, y su opción por la “«economía de empresa», «economía de mercado», o simplemente de «economía libre»” (CA 42).

En especial, Novak enfrentó la idea tan extendida (y reflejada en el documento de los obispos americanos *Economic Justice for All*, [EJA] 1986) según la cual la DSI promueve la existencia de un generoso Estado del bienestar, una concepción débil de la propiedad privada, y pesadas regulaciones y políticas de corte social-democrático. A partir de entonces, se ha generado a raíz de ese tema una creciente división no sólo entre los laicos, sino también entre los obispos, aunque va ganando terreno entre estos últimos la idea de insistir en los principios sin embanderarse a favor de políticas específicas.

El hecho reciente que más ha impactado en la revisión de la anterior posición episcopal es el anuncio

del gobierno de Obama en enero de 2012, en un contexto de creciente intervencionismo económico, de que se exigiría a instituciones católicas brindar a sus empleados cobertura para drogas y productos ligados a prácticas abortivas, de esterilización y de contracepción. Fue entonces cuando muchos cayeron en la cuenta de que la libertad económica y la libertad religiosa están indisolublemente ligadas.

La posición adoptada por el autor debe ser diferenciada cuidadosamente de las posturas “libertarias” —como la inspirada en la filósofa atea-militante Ayn Rand (1905-1982)—, sobre todo en el hecho de que no promueve el libre mercado por razones de pura eficiencia, sino con argumentos de carácter metafísico, que vinculan la libertad económica, política y religiosa a una concepción precisa de la plena realización humana (*human flourishing*). Los Estados intervencionistas dañan la cultura moral de sus sociedades y comprometen el logro de aquél objetivo. No se defiende entonces una libertad auto-referencial, entendida como autonomía irrestricta o egoísta, sino la libertad como camino para la realización de la excelencia correspondiente a la condición del hombre como *imago Dei*.

Esta fundamentación antropológica aporta una base consistente para repensar el rol y los límites del poder político. El logro del bien

común no es, en primer lugar, función directa del Estado: este debe crear las condiciones para que todos los ciudadanos puedan alcanzar su propia perfección a través de sus opciones libres. En este contexto el mercado es una institución indispensable, ya que permite al ser humano desplegar su iniciativa y su creatividad. Desde el punto de vista cristiano, la actividad empresarial constituye una auténtica vocación, que promueve el bien común ante todo por lo que es en sí misma, y no sólo por la actividad caritativa que eventualmente pueda acompañarla.

El autor señala que el rechazo al capitalismo como intrínsecamente incompatible con la fe católica no se justifica tampoco desde el punto de vista histórico. Hay una considerable evidencia empírica que contradice la tesis weberiana que asocia capitalismo con protestantismo. Los antecedentes del primero pueden encontrarse ya en el Medioevo y el Renacimiento en la vida de las ciudades del norte de Italia, en Venecia y en Flandes, donde la fe y el comercio se relacionaban naturalmente. Y aun después de la Reforma, durante los siglos XVI y XVII, el pensamiento más elaborado sobre contratos, comercio, bancos, intereses y salarios, no provino de países protestantes sino de la escolástica española.

Más plausible que la explicación religiosa (el protestantismo como origen del capitalismo) es la

de carácter político: en los países europeos donde se impuso el absolutismo, que buscaba enriquecer la nación centralizando el poder del Estado, se desarrollaron economías de tipo mercantilistas, carentes de libertad económica, cerradas, trabadas por monopolios estatales y privilegios. Es esta cultura económica mercantilista, llevada por España a sus colonias (y continuada en modo apenas disimulado por las teorías de la dependencia de los '60 y los '70), lo que explica el retraso de América Latina respecto de los Estados Unidos. La asociación del catolicismo con el anti-capitalismo es, en conclusión, “teológicamente dudosa, empíricamente infundada y mayormente incidental”.

La libertad económica, de acuerdo con la DSI, debe sintetizar adecuadamente los principios de solidaridad y subsidiaridad. La primera, expresión del mandamiento del amor, es una virtud, y por lo tanto debe ser ejercitada libremente. Ella no implica la obligatoriedad moral de apoyar cualquier proyecto de *welfare*, pues es posible considerar que ciertas pretendidas ayudas a los necesitados son en realidad contra-productivas. La solidaridad se vuelve operativa a través de la subsidiaridad, que promueve la responsabilidad y la iniciativa de las personas.

Los primeros sujetos de la solidaridad deben ser las personas, las familias, vecindarios, iglesias, y

otras asociaciones de la sociedad civil, pues cuando aquélla es monopolizada por el Estado la cultura de la sociedad se resiente (pasividad, desresponsabilización de unos, dependencia de otros), y se pone en peligro la idea del gobierno limitado. Por ello, un sistema de salud exclusivamente estatal es difícilmente conciliable con ambos principios. La responsabilidad de salvaguardar el derecho a la salud compete en primer lugar a quienes están más cerca de la necesidad, por ej., la familia, sin perjuicio de la intervención directa del Estado con carácter supletorio cuando sea preciso. En muchas naciones, por otro lado, el nivel de la deuda privada y pública, y su impacto en la estabilidad monetaria, producto de un *welfare* desorbitado, suscitan agudas cuestiones éticas, que los católicos no podemos ignorar.

En la base de toda libertad está la “primera libertad”, la libertad religiosa. Para el liberalismo europeo, ésta funcionó como un argumento destinado a expulsar la fe del ámbito público. En los Estados Unidos, en cambio, la clara distinción entre los ámbitos de la religión y de la política, permitió a la primera ejercer una influencia civilizadora en la sociedad. La misma Iglesia católica logró allí un grado de libertad desconocido en aquellos países donde ostentaba el “privilegio” de ser la religión “establecida”. El valor de esta experiencia fue finalmen-

te reconocido en el Vaticano II, en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*. Pero esta libertad tiene un fundamento en la razón, es decir, en aquellos fines cuya elección es racional porque plenifican al hombre. Hoy, en cambio, se extiende una interpretación relativista, para la cual la razón se ocupa sólo de los medios al servicio de cualquier deseo. Basta recordar el rol decisivo que ha tenido la fe cristiana y su defensa de la verdad en la idea del gobierno limitado, para apreciar por contraste las posibles consecuencias políticas de esta pretendida “neutralidad”, denunciada por Benedicto XVI como la “dictadura del relativismo”. El autor advierte, además, contra el peligro de que la ayuda financiera de los gobiernos a favor de organizaciones eclesiales de caridad se convierta en una manera de coartar su libertad.

A continuación, se aborda la objeción que vincula capitalismo y egoísmo. Es cierto que una economía de libre mercado se sustenta en la búsqueda por parte de los actores económicos de su propio interés. Pero interés propio no significa necesariamente egoísmo. Además, la supresión violenta del interés propio resulta inevitablemente en su sustitución por una pesada burocracia estatal que drena las energías y la creatividad de la sociedad. Más aun, la búsqueda del interés propio de un modo racional es, en muchos aspectos,

una contribución al bien común: el empresario, produciendo; el consumidor, consumiendo responsablemente. Esto no significa, sin embargo, negar la absoluta necesidad de la solidaridad y otras virtudes personales y sociales para que el mercado pueda cumplir su función propia. La crisis del 2008 debió mucho a comportamientos irresponsables y ajenos a la virtud. Pero como han advertido varios episcopados nacionales, el problema moral no se soluciona con la multiplicación de las regulaciones.

También es corriente la objeción de que la economía de mercado, al poner límites a la intervención estatal, es incompatible con la justicia social. Pero no se puede considerar esta última como responsabilidad exclusiva del Estado, sino y ante todo, de la sociedad, sus asociaciones y sus miembros. La opción por los pobres exige tomar en serio la necesidad de crear riqueza, y ayudar a los pobres a tomar parte activa en este esfuerzo. Es dudoso que el intervencionismo estatal, que sustituye a la dinámica del mercado, contribuya a este objetivo.

En conclusión, no es necesario ser un “libertario”, un fundamentalista del mercado, para adherir a la idea del mercado libre, en un contexto de libertad política y religiosa. Esta convicción no se apoya en primer lugar en razones de eficiencia (que claramente las hay) sino

en una razón de orden moral: la dignidad de la persona humana, que sólo puede desarrollar sus potencialidades y alcanzar su plenitud en el contexto de una sociedad “libre y virtuosa”.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

ADOLPHE GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis* (presentación de Paulo Rodrigues), Sígueme, Salamanca, 2011, 142 pp.

“Un nuevo punto de partida para una respuesta más adecuada” (p.134)

El presente libro reúne tres artículos de Gesché escritos originalmente entre 1987 y 2002, es decir, abarcan casi los últimos 15 años de la vida del autor y presentan su pensamiento maduro. Los tres escritos recorren la vía que trata de articular la confesión de fe con un lenguaje actual en diálogo con el mundo contemporáneo. Se titulan: “El cristianismo como ateísmo suspensivo”; “El cristianismo como monoteísmo relativo”; “El cristianismo y las otras religiones” y dan nombre a sendos capítulos del libro.

En el primer capítulo, “El

cristianismo como ateísmo suspensivo”, Gesché parte de la expresión “*etsi Deus non daretur*” cuya formulación más conocida corre por cuenta de Grotius (s. XVII). Gesché analiza la fórmula en su origen y en sus antecedentes, constatando que se hace un uso metodológico de ella en el derecho, la moral, la filosofía y las ciencias. Y “en virtud del sentido y de la lógica misma de la fe”, también en la teología (p.21), ya que “en el cristianismo hay desde siempre una cierta reserva, una clara moderación en relación con Dios” (p.27). Con esta fórmula Gesché manifiesta que “el cristianismo deja la fe en suspenso siempre que le parece indispensable situarse a una cierta distancia de una afirmación de Dios tan excesiva y exclusiva que pudiera poner en peligro una justa y razonable confesión de Dios. Podría tratarse de una intuición bastante relevante que impulsa a la religión cristiana a salir del encierro de sí misma, de una soledad identitaria y de una crispación autorreferencial que serían mortíferas para ella al faltarle una alteridad regeneradora, un cara a cara interrogativo, en este caso, con el ateísmo” (p.53).

En el segundo capítulo, “El cristianismo como monoteísmo relativo”, Gesché comienza aclarando la expresión: “entiendo esto no en el sentido de que el cristianismo sea un politeísmo, sino en el sentido de que se trata de un monoteísmo en suspenso (como en el capítulo anterior

usábamos la expresión «ateísmo suspensivo»), que deja lugar intrínsecamente a otro distinto de Dios. Otro que es el hombre: este hombre para el que la afirmación de Dios, para ser válida, legítima y completa, queda como en suspenso” (p.54). “Hablar de monoteísmo relativo equivale a decir que en el monoteísmo cristiano hay, no diría yo que una falla, sino una abertura donde cabe el hombre y que condiciona la confesión y quizás incluso la concepción del Dios que es efectivamente el único Dios” (p.55). “Se le podría llamar «relacional», pero yo prefiero mantener el término «relativo», para conservar mejor a intuición de una ruptura con el absoluto encerrado en sí mismo” (p.69). Gesché desarrollará esta idea de un monoteísmo relativo no sólo en la cuestión del lenguaje (el modo de hablar) sino también en el concepto mismo de Dios (su modo de ser), asumiendo todos los riesgos que esto supone. Es que para Gesché hacer teología es abrir un camino, provocar unas preguntas y no reproducir estáticamente unas respuestas idénticas a sí mismas. Aquí está toda su valía, todo su coraje y todo el riesgo asumido por el teólogo de Lovaina.

En el tercer capítulo, “El cristianismo y las otras religiones”, Gesché constata que se trata de un “verdadero problema de civilización” (p.91), y abordará el problema desde un punto de vista fenomenológico, es decir, mostrando “cómo y

por qué el problema se ha vuelto más complicado” (p.92) y desde un punto de vista epistemológico, buscando unas nuevas claves para plantear el problema (cf.p.133). Sin estas claves nuevas, el problema se queda paralizado en las respuestas de siempre que no satisfacen ni a los cristianos ni a los de otras religiones. “No hay que confundir nunca una investigación con una respuesta” (p.134). Se trata de atreverse a abrir nuevas sendas en el pensar, que aporten “elementos para disminuir la crispación” (p.132).

La gran novedad del planteo de Gesché en los tres capítulos del libro es que se atreve a pensar desde dentro de su propia fe, aunque eso signifique poner en tela de juicio afirmaciones que se toman como dadas. Se trata de volver a plantear bien las preguntas de la fe y de la teología, ya que trabajar sólo sobre las respuestas cierra sobre sí mismo y bloquea la posibilidad de parir el sentido. Para Gesché la teología “es la búsqueda más propia de la verdad que consiste en asistir a su nacimiento bajo la égida de un «exceso»” (A. GESCHÉ, *Dios para pensar. I. El mal*, Salamanca, Sígueme, 2002, 12). Todo un programa metodológico y epistemológico que en este libro que presentamos queda en evidencia. No se trata de obtener un resultado, sino de hacer un camino. Casi al final del libro pregunta: “¿He respondido totalmente a la cuestión planteada?

No” (p.132). Con honestidad intelectual y valentía personal se sabe peregrino en busca de una verdad que lo excede, y que trata de descubrir articulando palabras y pensamientos, preguntas y respuestas. No es casual que el libro termine –umbral del misterio- con una bella y asombrada oración.

El libro es una cantera de posibilidades. Que el libro lleve por subtítulo “Dios entre paréntesis”, una expresión del mismo Gesché, da que pensar... Se podría utilizar en la formación teológica, tanto en Teología fundamental, como en Dios uno y trino, Teología de las religiones, Pastoral, etc., ya que Gesché no propone un contenido de la fe, sino un modo de hacer teología, una epistemología del saber teológico, y una ubicación de la teología en el contexto del mundo contemporáneo. Vale la pena leerlo también para sostener la confesión de fe en el arco del pensar, articulando ambas dimensiones humanas más allá de la fácil confusión que desdibuja o el acto de fe o el acto del pensar. Intuimos que también viene bien para integrarlo en las dimensiones de la vida espiritual, ya que su propuesta epistemológica tiene resortes que tocan el modo de orar, es decir, de relacionarse con Dios. Es un libro breve que contiene médula para saborear y fondo para desentrañar.

JUAN QUELAS

SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA,
La caridad y la alegría: Paradigmas del Evangelio, XXXIIIª Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Agape Libros, 2015, 447 pp.

Esta publicación de la Sociedad de Teología es la primera del trienio en el que deseamos reflexionar sobre la vida teológica y sus consecuencias.

El año 2014 la semana tuvo como eje la caridad y su centralidad evangélica. Este libro ofrece los textos de las conferencias principales, las reacciones, las intervenciones en los paneles y las comunicaciones presentados por profesores de la SAT.

La primera Sección está formada por las *Conferencias y Reacciones*. En primer lugar destaco la de Ángel Cordovilla Pérez sobre la *Caridad como centro de la vida cristiana y paradigma de un nuevo lenguaje teológico*. Su propuesta parte de una fenomenología del amor, para pasar por el lenguaje del silencio y arribar a una teología enclavada trinitariamente. A continuación se presenta la reacción de Alejandro Bertolini que propone el amor, en la línea de Jon Sobrino y de Piero Coda, como una forma peculiar y más profunda de *intellectus*.

La segunda conferencia publicada es la de Carlos Galli sobre *El amor y la alegría en Evangelii Gaudium*. Poniendo el proyecto de Fran-

cisco, centrado en una opción misionera capaz de transformarlo todo y en la salida misionera como paradigma de toda la Iglesia, Galli desarrollará los grandes temas del documento, dirigiendo su atención a la misión, la conversión, la alegría, la ternura y la paradoja de la grandeza de Dios en la pequeñez de lo humano. A continuación ofrecemos las reacciones a esta conferencia, realizadas por el mismo Cordovilla Pérez y Enrique Ciro Bianchi. Cordovilla concentrará su reacción en el carácter de *reforma* que posee el documento, mientras que Bianchi la asentará en el eje latinoamericano del texto. Ambas reacciones revelan que la teología *universal* de Francisco, tiene por madre la particularidad latinoamericana y *local* de su pensamiento.

La Segunda Sección del libro está constituida por las exposiciones desarrolladas en los dos paneles que hubo en la Semana. El primero, de carácter bíblico con cinco exposiciones: la primera, de Verónica Talamé sobre la *La alegría en la Biblia hebrea*, la segunda de Claudia Mendoza sobre *el silencio como lenguaje de la alegría del amor*, la tercera referida al *pobre como lugar de encuentro entre la alegría y la caridad en la obra lucana*, de Ángel Macín y, finalmente, de Gerardo Söding *la alegría desde la cárcel*, en la perspectiva de Pablo a los filipenses. Todos estos textos constituyen una hermosa propuesta bíblica para comprender los fundamentos de la importan-

cia de la caridad y la alegría para el seguimiento de Jesucristo.

Cierra este libro, la Tercera Sección dedicada a las comunicaciones presentadas por socios de la SAT en el ámbito de las distintas especialidades teológicas: Teología Sistemática, Teología Moral, Teología Espiritual, Teología Pastoral y Teología Bíblica.

En el área de sistemática ofrecieron sus ponencias Cecilia Avenatti y Alejandro Bertolini, sobre *La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica* y José María Cantó con su texto *La Eucaristía, sacramentum Charitatis*.

En el área moral editamos el texto de Luis Anaya, que aborda una lectura teológica de los principios del desarrollo social y la constitución del pueblo según *Evangelii gaudium*, el de Emilce Cuda sobre la movilidad social a la luz de los conceptos de vida y alegría en *Aparecida* y *Evangelii Gaudium*, y, finalmente, el de Paula Caram sobre la relacionalidad y la caridad evangélica. Estos textos proponen una diversidad de lenguajes para la moral, a la vez que perspectivas desafiantes para abordar nuevos problemas.

Dentro de la teología espiritual este libro propone un texto de Silvia Corbalán sobre la alegría y el amor como unidad y Buena noticia y otro de Ana Laura Forastieri sobre la alegría en Santa Gertrudis. Como propuestas desde la pastoral

se encentra la reflexión sobre el amor matrimonial en la era del amor líquido, de Andrea Sánchez Ruiz; una reflexión de Pablo Etchepareborda sobre la alegría cristiana, fruto del amor trinitario y, finalmente un examen de Hernán Fanuele sobre la alegría sacerdotal en las quince homilías del cardenal Bergoglio en las misas crismales que presidió.

El libro concluye con la comunicación bíblica de José Darío Fi-

danza, sobre *La alegría de los himnos de alabanza del Deutero-Isaías*.

En su conjunto, armónico a la vez que heterogéneo, esta obra revisita la cualidad de ser un texto en comunión, que brota de una semana intensa de trabajo reflexivo y que, además de la propuesta de su material escrito, invita a caminar hacia una teología como quehacer compartido.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO