

aquel relato de Emaús que termina con una cena y aquel otro del Apocalipsis donde el Señor asegura que está a nuestra puerta y llama, nos recuerda que “nuestros eternos caminos de Emaús, llenos de frustraciones y derrotas dentro de un sistema económico poderoso y deplorablemente bélico, nos piden que invitemos a Jesús para cenar, para que nos nutra de esperanza y de alegría” (149).

Queremos terminar este comentario dejando nuestra última palabra a los decires con ecos y reminiscencias del relato de la creación (¿será casual la relación?), con que los organizadores del libro terminan su presentación, invitando a adentrarnos en el recorrido propuesto: *boa e bela leitura!*

JUAN QUELAS

---

L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 923pp.

---

Este manual, destinado a profesores y estudiosos de la teología moral (cf. 14), es el fruto de un largo trabajo preparatorio desarrollado en el seno del *Área Internacio-*

*nal de Investigación en Teología Moral*, instituida en 1997 por el Cardenal Angelo Scola en la Universidad Lateranense. Ha sido precedido por numerosas publicaciones, en especial dos obras de los mismos autores, *La plenitud del obrar cristiano* (2001) y *Una luz para el obrar* (2006). Su objetivo consiste en presentar “una visión orgánica global de los fundamentos de la moral católica”, superando al mismo tiempo “la fragmentariedad y el sincretismo de tantas obras de ética” (15). Para ello desarrollan las indicaciones fundamentales de la renovación de la moral establecidas por la encíclica *Veritatis splendor*, buscando, en particular, los nexos constitutivos entre verdad y libertad, fe y moral (cf. 11, VS 4).

Esta presentación de la moral fundamental se plantea desde la perspectiva “de la primera persona”, es decir, del sujeto que obra (VS 78), con una impostación personalista que enmarca el obrar moral en su contexto inter-personal, aspectos que son asumidos en un discurso esencialmente teológico, cristocéntrico y trinitario (cf. 12-13). Es más, la *estructuración* misma de la obra es trinitaria: “Para gloria del Padre” (1º parte); “Hijos en el Hijo” (2º parte); “Guiados por el Espíritu” (3º parte). El gran desafío, como puede imaginar el lector, es evitar que se-

mejante planteo derive en una distorsión de la sistemática propia de la teología moral, y en un planteo unilateralmente “descendente”, con una excesiva impronta dogmática y parenética, poco atento a la racionalidad práctica y alejado de la experiencia. La lectura del manual, sin embargo, permite disipar estos temores.

Esta obra comienza con una reflexión preliminar, donde se afirma, en primer lugar, la posibilidad de una sinergia entre el obrar divino y el obrar humano, y la relevancia salvífica de este último, a la luz del anuncio del Reino (cap.1); luego, recorre la historia de la moral hasta nuestros días, delineando la Tradición que constituye el horizonte hermenéutico del obrar cristiano (cap. 2); y finalmente, trata algunas cuestiones metodológicas, proponiendo una circularidad hermenéutica entre verdad y libertad, experiencia moral y revelación (cap. 3).

A continuación, en la primera parte, “Para gloria del Padre”, se estudia la vocación originaria al amor. Comienza por la *pregunta moral* (cap. 1), cuya comprensión remite a la experiencia moral, de la cual enfatiza su carácter personal (1); y se muestra como esta experiencia contiene una verdad que trasciende toda normalidad empírica, y que se pone de manifiesto en la remisión de Cristo “al principio” (2). La per-

sona se implica íntimamente en su acción, porque busca realizarse a través de ella. Por ello, toda acción es una búsqueda de sentido (3), y éste consiste en el amor como comunión inter-personal (4).

En el cap. 2, aplicando el “método de la inmanencia” (Blondel), sigue la línea del deseo profundo, que al trascender los deseos particulares, manifiesta una paradoja: es imposible de extinguir e imposible de satisfacer (1). Este deseo sólo se salva en la apertura esperanzada hacia algo que por sí mismo es incapaz de producir: el *fin último*. Éste, como amor originario, suscita en la afectividad una intencionalidad que luego es asumida por la razón, por la cual guía y mide el obrar desde su mismo interior (2), para alcanzar la felicidad, como acción de Dios que hace al hombre capaz de comunión con Él “en Cristo” (3).

Pero en la desproporción entre el acto humano y el fin último, anida la posibilidad del *pecado* (cap. 3), que consiste en el rechazo del proyecto de Dios, y que genera la incapacidad de realizar la comunión, en cuanto que el fin ya no está más en el principio del obrar y éste pierde su dirección generando la concupiscencia (2). Sin embargo, la llamada original al amor permanece en el testimonio de la *ley natural* (cap. 4), que es la participación

de nuestra razón en la sabiduría creadora (1), la “luz” por la cual podemos conocer “el bien de la persona” (que es la comunión), y ordenar a él los distintos “bienes para la persona” (2). Esta ley natural es asumida en la ley nueva como parte integrante de la verdad total del hombre que Cristo nos revela (3).

La segunda parte, “Hijos en el Hijo”, trata de la constitución del *sujeto moral cristiano* a través del *encuentro personal con Cristo* (cap. 1). Todo encuentro personal remite a la anterioridad de una presencia –unión afectiva–, que se experimenta como una promesa de comunión (1). La originalidad del encuentro con Cristo, reside en que esta presencia consiste en una comunión real que nos es donada desde el principio (la presencia del Espíritu Santo en nosotros) y que se experimenta como llamada, vocación a vivir “en Cristo” (2). Dicho encuentro reclama una conversión al amor originario (3), nos inicia en nuestra nueva identidad (divina) por el bautismo (4), y exige de nosotros una respuesta totalizante: la *elección fundamental* que se traduce en el *seguimiento de Cristo* (5).

La *regeneración en Cristo* (cap. 2) debe entenderse como un proceso que se despliega en el tiempo, y que puede ser iluminado a través de una lectura tipológica de los distintos pasos de la revelación.

Esta construcción del sujeto cristiano no deja de lado los dinamismos humanos, asumidos por la gracia en las *virtudes teologales* (1). La fe nace como respuesta a la promesa de Dios que “constituye su propio interlocutor” (Abrahán), tiene una dimensión moral ineludible expresada en la ley (Moisés), vivida en comunidad y en el tiempo (Alianza), como sabiduría (2). Pero la fe reclama la esperanza, como apertura a la asistencia divina para cumplir la ley, que anima y salva las esperanzas particulares, no sólo en la perspectiva de la retribución, sino aportando un sentido que trasciende el sufrimiento y la muerte (3). La plenitud de la ley la encontramos en la caridad (4), definida como amistad con Cristo, por la cual participamos de un amor nuevo, el ágape, al mismo tiempo divino y humano, que constituye el sentido de todos los mandamientos y precede su observancia.

Las virtudes teologales activan los dinamismos básicos que configuran la identidad del sujeto moral, ante todo, la *libertad* (cap. 3). La misma es despertada por la experiencia del encuentro con otro –en primer lugar, el Tú absoluto–, cuya presencia es aceptada y respondida por el sujeto (1). Y esa libertad, nacida del don –la creación y la gracia– se orienta interiormente hacia el don de sí. Pero para tra-

ducir esto en el obrar, se requiere de las *virtudes morales* que integran al sujeto moral en orden a la actuación perfecta (2). La caridad es virtud perfecta, sobre todo en cuanto nos une con Dios, fin último, en la unión afectiva que está en el origen mismo del obrar, y en este sentido, tiene primacía sobre las virtudes morales sin sustituirlas en su función de especificación (3). Las virtudes morales pueden ser clasificadas en base a los distintos principios operativos, pero el criterio más adecuado es distinguirlas por sus fines, los distintos bienes inmanentes a las prácticas que integran la vida buena (4). De este modo se pueden definir las virtudes cardinales como virtudes específicas, unidas en el organismo virtuoso por la prudencia y el influjo recíproco.

El ámbito propio de este crecimiento del sujeto moral es la “morada eclesial”, es decir, Iglesia como comunión (cap. 4). La crisis de la moral cristiana es una crisis del sujeto moral, que en su pretensión de autonomía termina dominado por sus deseos, aislado y fragmentado. (1). Todo sujeto debe estar arraigado en el *ethos* de una comunidad, cuya vida está orientada a un ideal de vida buena (Mc Intyre), pero a la vez, abierta a lo universal (2). La Iglesia hace presente Cristo a cada hombre, y constituye el lugar donde el nexo entre verdad y li-

bertad acontece históricamente (3). Como madre y maestra, forma la conciencia y el sentir del cristiano, y, en cuanto sacramento del Reino, motiva y sostiene su actuación en la esperanza (4).

En este contexto, la *ley* queda redimensionada, como camino de verdad y libertad del amor (cap. 5). La dinámica del amor y las virtudes nace de las relaciones personales, las cuales generan obligaciones que se concretan en deberes. La virtud tiene, entonces, no sólo una función ejecutiva (B. Schüller), sino también cognoscitiva. Ahora bien, los fines de las virtudes son evidencias originarias de la razón, la cual integra las inclinaciones naturales, constituyéndolas en principios del obrar. Éstos, aunque demasiado genéricos para dirigir el obrar, implican ya límites negativos absolutos. Las normas no son sino explicitaciones reflexivas de los principios (1). La dimensión “absoluta” de la moral, está fundada en la dignidad de la persona humana, y tiene en Dios su razón última. Las acciones intrínsecamente malas se definen por su objeto, es decir, por su identidad intencional objetiva, frente a las críticas del proporcionalismo que ha perdido la auténtica perspectiva moral, la del acto como elección intencional (2). La ley civil se limita a sancionar elementos de la ley natural in-

dispensables para la convivencia social. Aunque no se identifica con la ley moral, no pierde su vínculo con ella. En la sociedad pluralista contemporánea, este vínculo se plasma en los derechos humanos, que funcionan como una referencia metajurídica a priori, aunque su erosión progresiva comporta el riesgo de una noción de justicia puramente formal. Las leyes injustas no obligan en conciencia y pueden generar, incluso, un deber de objeción de conciencia o desobediencia civil (3).

El pecado, por su parte, constituye un rechazo del amor filial (cap. 6). La revelación va iluminando progresivamente este “misterio de iniquidad”, hasta culminar en Cristo, el “misterio de piedad”, el per-don como respuesta divina al rechazo del amor de Dios (1). Su consecuencias no sólo alcanzan la relación con Dios, sino la interioridad del mismo sujeto: su desintegración a través de la ruptura interna de la racionalidad de la acción (2). Se estudia la división teológica entre pecado mortal y venial, y la antropológica entre pecado grave y leve, así como la confusión de ambos criterios en la división tripartita propuesta por la doctrina de la opción fundamental negativa (3). En la tarea de evangelización, la denuncia del pecado debe ir acompañada del anuncio

de la misericordia. Ello acontece, de un modo particular, en el sacramento de la penitencia (4).

La tercera parte, “Guiados por el Espíritu”, estudia la manera en que el Espíritu actúa en el sujeto creyente desde el interior de su dinamismo moral. Para ello, hay que colocarse en la *perspectiva del don*, origen de toda acción (cap. 1). El don tiene una estructura interpersonal, y aun siendo gratuito, tiene interés en la respuesta del otro, en la reciprocidad. Tiene, más aun, una estructura trinitaria, ya que el Espíritu es el Don increado, del que procede todo don. Las misiones trinitarias introducen este Don en la historia y el hombre lo va recibiendo a través de su mismo obrar, su *motus in Deum*, en la forma de *beatitudo imperfecta* (1). Esta recepción genera la comunión entre todos los que participan del mismo don. Nace así la Iglesia como misterio de comunión, una con-vocación desde un don que la precede, que llega a la intimidad de las conciencias por la vida teologal, generando un vínculo de pertenencia espiritual, pero con implicancias morales y jurídicas. La Eucaristía, haciendo presente el Don de Dios en Cristo, nos permite gustar anticipadamente el fin de nuestro obrar, y lo salva permitiéndole superar la “paradoja del deseo” (2). De este modo se nos abre la posi-

bilidad de participar de la acción y la misión de Cristo (3).

Pero, presupuesto el don, el hombre se autorrealiza a través de su acción. Por ello se pasa a estudiar la estructura de la *acción excelente*, es decir, la acción virtuosa (cap. 2). El hombre está implicado personalmente en su acción, y ello sólo puede visualizarse con claridad considerando en rol de la afectividad. Por ello se deja de lado el esquema clásico que pone en paralelo inteligencia y voluntad (Gardeil), para optar por uno que subraye la identidad intencional de la acción, pasando por la afectividad, la intención y la elección (1). La dinámica afectiva parte de la inmutación ante la presencia del amado, que lleva a una conformación con él, un estado afectivo de connaturalidad que se abre a la intención unitiva (2). La atracción inicial se especifica en la intención, movimiento voluntario al fin en cuanto se adquiere por los medios, que tiene una dimensión objetiva, en cuanto presupone la racionalidad, pero también subjetiva, por la intensidad de la atracción del bien y de la persona amada (3). Finalmente, la elección especifica la acción, que no es sólo de los medios, sino también de la persona como fin –ej. elección del fin último concreto–. Por último, se aborda el tema del *objeto moral*, que es defini-

do como “el fin próximo de la acción deliberada” (VS 78), que se contrapone al objetivismo presente tanto en la manualística que cosifica la acción, como en la moderna doctrina del “objeto expandido”, que incluye fin y circunstancias del acto concreto (5).

El cap. 3 está dedicado a los *dones del Espíritu Santo* y la doctrina del *mérito*. Los primeros, considerados desde una perspectiva no meramente psicológica sino metafísica, hacen posible la sinergia entre la acción divina y la acción humana. Así como el Espíritu habilitó la voluntad de Cristo a obedecer por connaturalidad la voluntad de su Padre, del mismo modo genera en nosotros un *instictus* que nos hace perfectamente dóciles a Dios (1). A las acciones originadas en este dinamismo se las llama *bienaventuranzas*, en cuanto actualizaciones imperfectas de la bienaventuranza última (2); y *frutos* del Espíritu, en cuanto expresión de su fecundidad. El *mérito* constituye una dimensión intrínseca de estas acciones, que por originarse en el Espíritu, son proporcionadas al fin último, de modo que nos permiten colaborar en nuestra propia salvación (3).

La presencia del Espíritu no tiene sólo una dimensión impulsiva, sino también normativa, como regla divina que nos permite alcan-

zar el fin último: la *Ley Nueva* (cap. 4), cuyo elemento principal es la gracia del Espíritu Santo, y sus elementos secundarios, las realidades que disponen a la misma –Escritura, sacramentos, mandamientos, etc.–. La Ley Nueva asume la ley natural, que le aporta la dimensión de racionalidad, y la lleva a su plenitud, en cuanto al transformar el corazón del hombre le permite vivir la ley natural como reflejo del deseo interior.

Siendo la prudencia la perfección de la razón práctica, queda redimensionado el rol de la *conciencia* (cap. 5). Ésta es la voz de la objetividad que debe encauzar el aspecto subjetivo de la experiencia moral. En contraste con concepciones que enfatizan indebidamente esta dimensión subjetiva del obrar, se recuerda que su dignidad brota de la verdad sobre el bien (1). La verdad moral es interior a la conciencia porque resuena en ella, pero la trasciende. Sin embargo, al ser solamente el aspecto racional del juicio práctico, no garantiza la elección, la cual sólo puede provenir de la prudencia, que ordena la afectividad en la construcción de la acción (2). La *conciencia cristiana* es participación de la conciencia filial de Cristo, que se origina por la aceptación de la fe en la Iglesia, y en ella se forma (3). Finalmente, se hace una

breve exposición de los *principios reflexivos* desarrollados por la ca-suística –doble efecto, totalidad, cooperación en el mal, etc.– señalando los límites debidos al planteamiento extrinsecista que inspira su formulación (4); y se esbozan algunas implicancias pastorales de este tema, con particular referencia a la *ley de la gradualidad* (5).

Para el cristiano, la vida moral no es sólo cumplir preceptos, sino responder a una *vocación* personal (cap. 6). La vocación es, en primer lugar, una estructura de la existencia humana: el hombre es pro-vocado por la realidad, y ésta, a su vez, tiene un carácter simbólico, en cuanto oculta y expresa la llamada de Dios, y se esclarece plenamente en Cristo (1). La vocación al amor, como dinámica que impulsa a una entrega de sí total e irrevocable, es el aspecto común de todas las vocaciones en la Iglesia, que se dividen luego según un criterio sacramental (matrimonio-sacerdocio) y vertical (vocación religiosa y laical). La vocación cristiana es, en última instancia, una misión “para la vida del mundo”, un llamado al servicio *en* el mundo pero sin ser *del* mundo, que toma la forma del testimonio y eventualmente, del martirio (2).

Al final de este recorrido, se puede concluir que el manual cumple sustancialmente su propósito.

La perspectiva del sujeto que obra (VS 78) se ve enriquecida decisivamente al revelarse la experiencia moral originaria como experiencia de amor interpersonal. Ello permite situar el origen del obrar en un momento anterior al ejercicio de la libertad, en el don constituido por la presencia del amado en la afectividad del amante, don que es vivido como una promesa de comunión, y que constituye la verdad, la “luz”, que guía interiormente el obrar. Por su parte, la mediación del bien, indispensable para la comunión, garantiza la objetividad de esta experiencia. El dinamismo de la caridad, en cuanto don de una comunión real con Dios por el Espíritu Santo, al cual se abre el sujeto en el encuentro con Cristo, se integra en esta visión sin forzamientos, y permite comprender el obrar en el Espíritu como anticipo imperfecto de la bienaventuranza definitiva. Todo el planteo aparece vinculado adecuadamente a la Sagrada Escritura, la eclesiología y la teología sacramental.

Como límites, podríamos señalar, en primer lugar, que no se trata de una obra *en diálogo*. Su fuerte carga dogmática y su énfasis, a veces unilateral, en la magisterialidad de la Iglesia, infunden al discurso, por momentos, un tono que no se corresponde con la complejidad siempre esquivada de los te-

mas morales, y que no favorece el trabajo ético-normativo. La renovación de la moral como acontecimiento eclesial no podrá darse fuera de un diálogo y enriquecimiento recíproco entre diferentes corrientes de la teología moral. En segundo lugar, hay un insuficiente recurso a las ciencias humanas, lo que incide, por ejemplo, en una sutil idealización del sujeto moral cristiano, que no tiene suficientemente presente la fragilidad del hombre concreto, salvo por algunas –muy sumarias– aplicaciones pastorales. La presentación de las virtudes teologales de fe y esperanza a través de la “tipología moral” deja la impresión de que hubieran podido explicitarse más los vínculos de estas virtudes con la experiencia moral universal.

Finalmente, desde el punto de vista pedagógico, el manual contiene claves de lectura, conclusiones y sugerencias para profundizar cada capítulo, lo cual constituye una ayuda importante para el estudio y la investigación. Por otro lado, sin embargo, presenta algunas dificultades de estilo, ya presentes en las obras precedentes: el lenguaje, por momentos, pierda fluidez y claridad, y hasta la misma sintaxis se torna cuestionable, de modo que la reconstrucción del significado de algunos pasajes puede ser sólo conjetural. Ello no alcanza a empañar



los méritos de esta obra, que con sus casi mil páginas, densas y profundas, se convertirá seguramente en una referencia insoslayable para la teología moral católica de los próximos años.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

---

P. Trevijano, *Sexualidad. Una orientación cristiana*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 680 pp.

---

En esta obra, Pedro Trevijano demuestra coraje para encarar un tema sobre el cual hoy no resulta fácil expresarse en el ámbito eclesial. El autor incursiona en una gran variedad de cuestiones vinculadas a la sexualidad con una actitud distendida, equilibrada, positiva, intentando en todo momento trascender tanto el legalismo y las posturas rigoristas, como las visiones ingenuas y permisivas. El lenguaje es claro, fluido, accesible, sin tecnicismos y, por momentos, sorprendentemente llano y explícito. Su reflexión es siempre cercana a la experiencia, y rica en orientaciones pastorales y pedagógicas, ya que, como afirma el autor explícitamente, este trabajo está dirigido, en primer lugar, a los sacerdotes y educadores.

En cuanto al modo de ordenar la materia, ha optado por estructurarla en capítulos independientes para facilitar la consulta de cuestiones puntuales. El lector encontrará una gran variedad de temas, desde los más usuales y frecuentados, hasta otros más novedosos en este tipo de obras como la liberación de la mujer (c.6), la sexualidad en las personas con deficiencias (c.17), impotencia y adopción (c.34), la frigidez (c.35), la ancianidad y la viudez (c.42). También se aborda la problemática bioética (c.36); se presta debida atención a la dimensión social –ej. c.31, las familias pobres–; a la dimensión cultural –en el mismo c.31, la familia africana, musulmana, latinoamericana–; a los aspectos evolutivos –infancia, niños mayores, adolescencia–; y a los pedagógicos –la tarea de educar, c.9; los adolescentes y sus educadores, c.12–. Varios capítulos están dedicados al matrimonio, tanto en sus aspectos históricos, sacramentales, institucionales y canónicos, como en los más existenciales, incluyendo el problema de los matrimonios en dificultades, el divorcio y la doctrina de la indisolubilidad.

El autor se mantiene siempre cercano al magisterio y respetuoso de sus enseñanzas, sin perjuicio de lo cual se permite algunas afirmaciones audaces, como por ejemplo,