

LIVIO MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia morale fondamentale*, Mursia, Pontificia Università Lateranense, 2001, 286 pp.

En esta obra, el A. reúne una serie de reflexiones epistemológicas sobre la teología moral, desarrolladas a lo largo de 10 años con el fin de contribuir a la renovación de esa disciplina.<sup>1</sup> Constituyen un esfuerzo por responder a la crisis denunciada por la *Veritatis Splendor* (VS) 4-5, originada en la ruptura del nexo entre libertad y verdad, y más profundamente, entre fe y vida moral. Esta crisis es el resultado del legalismo y extrinsecismo de la manualística post-tridentina, que se prolonga en el moderno proporcionalismo. Frente a este desafío, el A. se propone como objetivo una comprensión más profunda del obrar humano que ponga de relieve su dimensión interpersonal y objetiva, a la vez que un re-dimensionamiento de esta disciplina, que integre mejor su dimensión teológica.

La obra se estructura en tres partes. En la primera se estudia el dinamismo de la acción, poniendo de

1. El núcleo de esta obra está constituido por sus reflexiones como director del "Área Internacional de Investigación sobre el Estatuto de la Teología moral Fundamental", instituida en 1996 por Mons. Angelo Scola en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia en la Pontificia Universidad Lateranense.

manifiesto su *dimensión interpersonal* y su conexión con la vida buena, la cual es definida a su vez por la "verdad sobre el bien" de la persona. La segunda parte, presenta una "hipótesis teológica" de organización de la teología moral, siguiendo las indicaciones de la VS, como "*crisocentrismo* de las virtudes". La tercera parte, por último, desarrolla la *dimensión eclesial* de la teología y la vida moral, como "comunidad" que constituye la "morada" del obrar y el lugar de formación de la conciencia cristiana.

El cap. I nos invita a colocarnos "en la perspectiva de la persona que obra" (VS 78), es decir, en la perspectiva del dinamismo práctico, en la cual el acto es visto como expresión de la persona (*actus personae*) y, desde el punto de vista teológico, como interacción divina y humana. Adoptando este punto de partida, lo que encontramos en la raíz del acto humano es el *deseo* de algo que nos falta (I.1.), deseo que más allá de su objeto inmediato revela una nostalgia de comunión personal: la raíz del deseo y del obrar es el *amor*. Éste tiene la particularidad de presentar *dos* objetos: el amado (nivel afectivo) y su bien (nivel electivo). El deseo del bien sólo se comprende adecuadamente en ese contexto interpersonal: es deseo del bien para el amado, vocación al amor, el cual se sitúa en el origen del obrar como don y promesa (I.2).

Este anhelo de comunión personal es, en última instancia, deseo de comunión y amistad con Dios ¿cómo podría cumplirse semejante aspiración? Cristo ofreciendo al

hombre su amistad, redime su deseo y lo libera de la desesperación (I.3). No porque suprima, el dinamismo humano, sino porque lo abre a la esperanza, el "hilo" que une el presente con el futuro y que teológicamente se expresa por la doctrina del mérito, el cual permite al hombre colaborar con Dios como causa secundaria de la propia bienaventuranza (I.6).

El cap. II profundiza la idea de la vida moral como llamado a construir la comunión en la verdad. La comunión, en efecto, es el *fin intrínseco* del dinamismo del obrar, ya que "el fin propio de la persona no puede ser sino otra persona que la ame: sea otra persona humana, sea Dios" (M.-D. Philippe). Esta apertura a la amistad constituye el contenido del primer acto de libertad, que a su vez da la orientación básica a las opciones particulares (II.1). La comunión está también en el *origen* del obrar como don y promesa. Si nuestra condición pecadora nos pone en riesgo permanente de replegarnos sobre nosotros mismos, el encuentro con Cristo, especialmente en la Eucaristía, "libera nuestra libertad", permitiéndole encontrar su originaria capacidad de don de sí y acogida del otro (II.2). Finalmente, la comunión, como deseo del *verdadero* bien para el amado, constituye la regla del obrar. En esta perspectiva, las virtudes deben ser vistas como "estrategias del amor" (Wadell), que conectan la intención fundamental con los actos concretos, mientras que la ley natural se revela como la afirmación de la persona del otro a través del reconocimiento de lo que es bueno para ella (II.3).

El cap. III, está dedicado a la "verdad sobre el bien". El A. comienza afirmando la relación recíproca entre verdad y libertad, nexo hoy disuelto a favor de una "libertad sin verdad" (no-cognitivism, tradicionalismo) o de una "verdad sin libertad" (intelectualismo objetivista), cf. III.1. Es precisamente la verdad sobre el "bien de la persona" lo que funda la libertad del sujeto en relación a los objetos de su acción (III.2). Dicha verdad no es adecuadamente expresada por la ley sino por una concepción de vida verdaderamente buena, cuyo conocimiento y realización reclama una ética de las virtudes, y que en Cristo encuentra su última profundidad (III.3). Esto constituye un cambio de perspectiva frente al juridicismo de la casuística (III.4).

El dinamismo moral cristiano está ubicado en la tensión entre el *ya* de la Iglesia y el *todavía no* del Reino (IV). La irrupción de este último implica la posibilidad gratuitamente concedida de una comunión del hombre con Dios (IV.1), en la cual halla su cumplimiento el *desiderium naturale* del hombre. En algún sentido, se puede decir que este evento exaspera el dramatismo de las tensiones constitutivas del obrar humano: entre la Iglesia y el Reino, entre el presente y el futuro, entre lo particular y lo universal (IV.2). Con la irrupción del Reino, la Iglesia constituye "la morada de la esperanza". Dicha esperanza es estímulo del obrar que, enraizado en la caridad se hace "meritorio", y recibe anticipadamente su "premio" en las bienaventuranzas (IV.3).

La segunda parte de la obra tiene por objeto brindar líneas de renovación para la teología moral. El cap. V hace un balance de las propuestas cristocéntricas post-conciliares (V.1-5) La integración del momento racional en el cristocentrismo, requiere que este último supere la consideración puramente material por una de carácter formal, en la cual la sabiduría de Cristo, a través de las virtudes infusas, confiera una nueva unidad al obrar racional (6.1). Un segundo planteo se refiere a la integración del cristocentrismo en el dinamismo del obrar (6.2). Si la categoría de “norma” permanece extrínseca, y la de “causa” se muestra inconcluyente, la categoría de “fin” se revela la más adecuada, orientando la reflexión hacia Cristo, como principio interior que, mediante su Espíritu, anima el obrar libre. Se trata de una “causalidad personal” (V.7).

En el cap. VI, el A. busca responder a partir de esta impostación a las exigencias teológicas y científicas de esta disciplina (VI.1). Es preciso, en esta línea, adoptar una perspectiva de “primera persona”, que privilegie el finalismo intrínseco del obrar, único modo de comprender el contenido objetivo de los actos (VI.2). La consideración de la situación originaria de la persona muestra que es el deseo de comunión aquello que está en la raíz de su obrar, a modo de don y promesa (VI.3). Pero la percepción de sus exigencias reclama una connaturalidad con el bien que sólo pueden brindar las virtudes, (VI.4) y la presencia de la caridad que ordene los actos a su fin último (VI.5). A partir

de ello el concepto de norma es “redimensionado” en la perspectiva de la aspiración al bien, y de la amistad con Cristo, superando estrinsecismo de la manualística pre-conciliar (VI.6).

El cap. VII se refiere al “momento de la verdad”, es decir, la dimensión racional constitutiva de la moral de las virtudes, que se funda en el “bien de la persona”. La conciliación de la libertad con la verdad requiere el reconocimiento de la originalidad del conocimiento moral, que surge de una aspiración al bien racionalmente orientada a través de las virtudes y su expresión lingüística, la ley (VII.1).

Pero ¿cómo conciliar la ley natural con el respeto de la dignidad única e irrepetible de la persona singular? En VS (13,48-50) se hace una interpretación personalística de la ley natural basada en la distinción y correlación entre “bien de la persona” –el perfeccionamiento de la persona como tal– y los “bienes para la persona”, señalados por las inclinaciones naturales (VI.3). La moralidad puede definirse como la relación intrínseca entre el bien parcial realizado en la acción (“bien para la persona”) con el bien total de la persona, captada por la razón moral. La ley cristiana da a la ley natural su interpretación definitiva, mientras que la prudencia cristiana permite conocer la armonía entre sus exigencias y la vocación personal (VI.4).

El cap. VIII está dedicado a relación entre la fe y el obrar cristiano, cuya ruptura, iniciada por la teología luterana se prolonga hoy en la distinción entre “orden de la salvación” y “orden ético intramunda-

no” (VIII.1). La diferenciación entre “bondad” y “rectitud”, sustraída de su contexto original, ha llevado a una dicotomía entre la dimensión racional (calculante) y la volitiva (intención de caridad), y desemboca en el desconocimiento del contenido intencional intrínseco de los actos (VIII.2). Por su parte, la doctrina de la opción fundamental trascendental, al negar el nexo necesario entre el ejercicio de la libertad trascendental y las elecciones categoriales, sitúa a la primera fuera de la historia, revelando una antropología tendencialmente dualista (VIII.3).

En este problema, la cuestión teológica de fondo consiste en la relación entre “verdad moral” y “verdad salvífica” (VIII.4). La verdad moral, en cuanto cualifica a la persona como tal, define su relación con Dios, por lo cual coincide con la verdad salvífica. A su vez, la verdad salvífica implica verdades morales determinadas, ya que la salvación se refiere a todo el hombre y no sólo a su intencionalidad (VIII.4) ¿Pero a qué nivel se coloca este nexo entre la fe y las obras? La opción fundamental de la fe no parte de la *fides qua*, entendida como opción trascendental ante la presencia atemática de Dios en la conciencia, sino de la *fides quae*, la revelación de Dios en la historia, que precede y da su contenido a la respuesta del hombre, la cual debe explicitarse “en la carne”, en las opciones concretas (VIII.5), es decir, en la caridad, que por mediación de las virtudes, se traduce en obras buenas. Pero el primado de la caridad es verificado por la observancia de los mandamientos (VIII.6).

A partir de las líneas esbozadas en los capítulos precedentes, el A. presenta en el cap. IX una propuesta de fundación de la moral desde una perspectiva cristológica, que en la *Summa Theologiae* estaba solamente implícita (IX.1). Esta propuesta constituye un legítimo desarrollo del cristocentrismo de la VS (IX.2). El mismo encuentra inspiración en dos grandes figuras de la escolástica medieval: Santo Tomás y San Buenaventura. En la I-II se destaca la pneumatología, particularmente en el tratado de la Ley Nueva, que remite a Cristo en cuanto origen de la efusión del Espíritu, modelo exterior que verifica las inspiraciones de este último, y amigo que nos comunica su sapiencia. De esta manera, el cristocentrismo de la *Summa* se inserta en el dinamismo del obrar, respetando sus principios propios. A la moral de S. Buenaventura, por su parte, se la puede calificar más claramente como un “cristocentrismo de las virtudes”. Cristo, en efecto, es presentado como el “ejemplar de las virtudes”, y su imitación es la de sus virtudes, que nos infunde por su Espíritu, y cuyo vértice es la caridad (IX.3).

Desde una perspectiva sintética, se puede hablar de un “cristocentrismo de las virtudes y del obrar excelente” (IX.4), que describa la función de Cristo en la vida moral en términos de virtudes, resaltando su carácter teológico e interpersonal (amistad), mientras que la mediación pneumatológica expone su interioridad. La categoría de virtud, a su vez, permite articular adecuadamente el nivel natural con el sobrenatu-

ral, y al fundarse en una racionalidad práctica universal, garantiza la objetividad y permite incorporar, en forma subordinada, las preocupaciones normativas.

La tercera y última parte de esta obra reflexiona sobre la dimensión eclesial de la moral, necesaria para “re-dimensionar” la moral y darle su profundidad auténticamente teológica. El cap. X repasa el proceso histórico que lleva a la separación entre ética y religión (X.1), y que está en la raíz de los actuales cuestionamientos a la competencia del Magisterio (X.2). El punto decisivo para recuperar la verdadera perspectiva teológica es la idea de que la acción del hombre debe ser pensada como respuesta al amor previo de Dios, el cual tiene una dimensión constitutivamente eclesial. Esta es la “morada” de la moralidad, donde la libertad del hombre puede desplegarse (X.3). Este amor debe ser entendido como nuestra predestinación en Cristo, quien por el Espíritu nos incorpora a su Cuerpo, la Iglesia (X.4), misterio que se actualiza de modo paradigmático en la celebración eucarística (X.5), de la cual brota la “moral eucarística” por el don del mandamiento del amor. Pero la Iglesia no es sólo el resultado de este don, sino que como madre precede la vida moral de sus hijos, generándola y haciéndola crecer (X.6), tanto por la acción interior del Espíritu, como por la acción exterior de la ley. Esta última es ciertamente secundaria pero, al mismo tiempo, insuperable como punto de referencia. Espíritu y cuerpo son inseparables en la lógica de la Encarnación (X.7).

El cap. XI, se ocupa de la relación entre moral y espiritualidad, a la luz de la novedad del Catecismo, en el cual la explicación de los mandamientos está precedida por una sección dedicada a la vocación del hombre como vida en el Espíritu. De esta manera, antes de la respuesta libre del cristiano se reconoce el don constitutivo de su dignidad, lo cual permite recuperar tanto la relación con la dogmática, como la perspectiva del sujeto que obra, cf. VS78 (XI.1). Con ello se pone en evidencia la iniciativa la iniciativa de Dios, la primacía de la gracia, expresada sobre todo en las bienaventuranzas y el tratado de la Ley Nueva, a la luz de los cuales debe leerse la exposición sobre los mandamientos (XI.2). De esta manera, también, la moral adquiere un carácter dinámico, como camino hacia una perfección ilimitada en la caridad, y personalístico, porque es realización de la persona en orden a su meta última (XI.3).

Así, la perspectiva unitaria de la vida moral se ubica en lo que constituye el objeto de la llamada: la santidad, que corresponde sobreambundantemente a la aspiración del hombre a la felicidad, y constituye su misma verdad (XI.4). Esta vocación se realiza en la Iglesia, que antes de ser una institución y un magisterio, es una *vida* que comunica a los creyentes como madre y maestra (XI.5). El Catecismo ofrece así las bases para una renovación de esta disciplina (XI.6).

A continuación, el A. analiza la relación entre la conciencia del cristiano y la *communio* eclesial (cap. XII). A partir de la *Humanae Vitae*,

el pluralismo ético ha penetrado en la Iglesia como un modo de sustraerse a la *communio*. La concepción autónoma de la conciencia moral ha sido históricamente una reacción al legalismo de la manualística post-tridentina, que asigna a aquella una función aplicativa de la ley, pero ha caído en el extremo de excluir la *communio* de su horizonte (XII.1).

La conciencia debe ser entendida, más bien, como el lugar de la llamada de Dios. Como señala la tradición tomista, aquella tiene una naturaleza intelectual, como aplicación de la ciencia a un acto particular. Su juicio al mismo tiempo que expresa la subjetividad en su nivel más íntimo, debe ser universalizable, radicado en lo que nos es objetivo y común. Por ello, la dimensión comunitaria le es intrínseca y constitutiva (XI.2). Esa dimensión consta de un elemento primario, la inspiración interior del Espíritu, y un elemento secundario pero indispensable: la verificación de aquél a través de los elementos exteriores sacramentales, magisteriales y disciplinarios (XI.3). El nexo conciencia – *communio*, es entonces un nexo intrínseco y dinámico. En la Iglesia el creyente se “personaliza”, adquiriendo conciencia de su vocación cristiana. Por otro lado, la Iglesia no puede nunca pasar por encima de la conciencia personal o sustituirla (XII.4).

El último capítulo está dedicado a la formación de la conciencia (XIII). Si este tema es poco tratado en teología, se debe a que ciertas concepciones de conciencia excluyen la posibilidad de su formación. Tal es el caso de la conciencia “autó-

noma”, en la cual la conciencia es infalible en relación al bien (*Gutheit*) aunque pueda equivocarse sobre la corrección del acto exterior (*Richtigkeit*). Por su parte, la manualística post-tridentina sostuvo una concepción deductivista de la conciencia, que no contempla la originalidad de lo concreto, y que en el fondo, sólo necesita de “instrucción”. Frente a estas visiones, es preciso remarcar el carácter veritativo del juicio de conciencia, pero al mismo tiempo, su interioridad, ya que la verdad que obliga en conciencia es aquella que ha sido personalmente reconocida por el sujeto (XIII.1). Ello nos lleva a la cuestión de las condiciones subjetivas para el buen funcionamiento de la conciencia moral. Estas consisten en ciertos *habitus*: a nivel universal, la sindéresis, a nivel particular, las virtudes que crean connaturalidad con el bien, y en particular la *docilitas*, por la cual la comunión interpersonal es asumida como una dimensión interior de la conciencia misma (XIII.2).

La formación de la conciencia cristiana consiste en una configuración cristológica y pneumatológica: la existencia humana de Cristo es su forma, universalizada e interiorizada por el Espíritu, pero la acogida de este don reclama la mediación eclesial. La Iglesia como “esposa” de Cristo (dimensión vertical) ha recibido el don del Espíritu, del cual participa el creyente en su actividad de discernimiento sólo por la comunión con ella. Por ser esposa de Cristo, a su vez, la Iglesia es también “madre” (plano horizontal) que genera y forma a sus hijos (XIII.3). El

“pudor” es la actitud que resguarda la vida eclesial del creyente, mientras que el “instinto espiritual”, como disposición estable a seguir las mociones del Espíritu, es su fruto más elevado (XIII.4).

De este modo queda en claro que la crisis de la relación entre la conciencia y el Magisterio no se decide a nivel meramente aplicativo, sino a nivel de la formación del carácter que dispone a la persona en relación a la verdad moral.

Esta obra constituye a mi juicio un invaluable aporte para reorientar los esfuerzos de renovación de la teología moral, absorbida por las extenuantes polémicas que siguieron a la publicación de *Humanae Vitae* y de *Veritatis Splendor*. Su hipótesis de un “Cristocentrismo de las virtudes” es una respuesta convincente a las exigencias teológicas y científicas de esta disciplina, devolviéndole su auténtica dimensión trinitaria y eclesial, y brindando al mismo tiempo un sólido fundamento para afrontar los temas normativos desde las estructuras básicas del obrar humano y cristiano.

Creo oportuno, sin embargo, hacer dos observaciones críticas. En primer lugar, el A. no muestra suficiente disposición al diálogo con las otras corrientes doctrinales. Su presentación de las mismas es simplificada hasta el extremo de generar dudas en el lector, sea sobre la competencia de sus defensores, sea sobre la honestidad de sus intenciones. Por otro lado, la ausencia de referencias a las disciplinas humanas hace temer que en su propuesta los factores históricos, sociales, culturales y psico-

lógicos no encuentren un lugar adecuado, con el consiguiente peligro de caer en visiones esencialistas. El diálogo con los colegas y con las ciencias sigue siendo en el ámbito de la moral católica una asignatura pendiente.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

MAURICIO BEUCHOT, *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca, San Esteban, 2003, 178 pp.

Al presentar la situación actual como una búsqueda que supere tanto el univocismo racionalista como la equivocidad posmoderna, el autor mexicano introduce la analogía como un modo de pensar que respete tanto la identidad como la diferencia.

Uno de los capítulos constituye un hilo de Ariadna en el complejo laberinto de la obra de Ricoeur; otro, denominado “Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora”, presenta la metonimia como “la búsqueda hacia el sentido de la referencia” (p. 52) de la cual presenta dos formas: a) paso del fenómeno a la causa; b) paso de la parte al todo. La metaforización, por su parte, es presentada como “sobrepoducción de sentido”.

¿Qué entiende el autor por hermenéutica del umbral? A diferencia de la actitud iluminista de mirar desde la cumbre, ésta, dialogan-

do con el pensamiento débil, se propone un punto de partida con los pies en el humus, en el umbral.

A partir del capítulo IX el intento consiste en revalorizar una hermenéutica que no entre en conflicto con la ontología, tarea desarrollada en diálogo con Levinas y Gadamer.

Leopoldo Zea, fallecido hace pocos meses, había escrito *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. En este camino se inscribe la presente obra. Como suele observar Marcelo González, los latinoamericanos tenemos la costumbre de dialogar con todo el abanico de autores para expresar nuestro pensamiento. El diálogo de Beuchot abarca en este caso el amplio espectro de autores contemporáneos, lo cual se hace posible desde una posición asumida con hondura: aquí es la de la analogía. Pero lo hace desde el universal situado que es América Latina. Desde aquí se entiende la modernidad como mediación, el barroco como conciliación analógica, Sor Juana como articulación de conceptismo y culteranismo literarios, leída en este caso desde un Octavio Paz que se vale de la analogía para trazar puentes donde otros verían abismos. Si, como dijo Kierkegaard, la paradoja es la pasión del pensamiento, la realidad mexicana es sumamente apasionante y ha dado lugar a estos fructíferos intentos de comprenderla.

LUIS BALIÑA

ROBERT SCHEITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, New York, Orbis Books, 2004<sup>6</sup> (1<sup>a</sup>: 1997), 140 pp.

La presentación del este volumen quiere ser, al mismo tiempo, la de su autor. Robert Scheiter es religioso de los Misioneros de la Preciosa Sangre, profesor de «Teología católica» en el *Catholic Theological Union* (Chicago) y de «Teología y cultura» en la *Universidad de Nimega* (Holanda). La recepción de sus trabajos en la teología de habla hispana es muy limitada, particularmente por la muy escasa disponibilidad de versiones castellanas de sus principales obras. Sin embargo, las temáticas que afronta y el enfoque que propone están muy ligados al cauce teológico latinoamericano en general y argentino en particular: procesos culturales mundiales, teologías contextuales, misión, inculturación y la propuesta de un concepto ampliado de catolicidad cualitativa. De allí que un diálogo con él resulte, al mismo tiempo, una promesa y una tarea. Entre sus obras más destacadas cabe señalar: *A Schillebeeckx Reader* (1984); *Constructing Local Theologies* (1985); *Faces of Jesus in Africa* (1991); *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order* (1992);<sup>2</sup> *The ministry of Reconciliation: spiri-*

2. Traducido como *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998.