

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 *Gravemeyer 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 realzar 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