

---

JOSÉ NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Madrid, Palabra, 2005, 302 pp.

---

“La sexualidad promete mucho, pero cosecha poco”. Promete un mundo de felicidad en la unión con el otro, pero uno nunca encuentra del todo en ella lo que esperaba hallar. ¿Podemos entonces seguir creyendo en el amor? Sí, en la medida en que rehuimos a la tentación de reducir la experiencia sexual a la genitalidad, y nos hacemos cargo de su carácter de *misterio*: la sexualidad nos invita a descubrir la verdad del amor, el llamado a construir una comunión.

Como enseña Juan Pablo II en su magisterio sobre el amor humano, para responder a esta cuestión, que escapa a una conceptualización inmediata y directa, debemos situarnos en la misma *experiencia del amor*, para descubrir su profundidad humana y teologal. Ello implica, por un lado, colocarse en la perspectiva del sujeto que actúa, intentando comprender el proceso de construcción de la acción; y por otro lado, poner de manifiesto la vinculación entre la sexualidad y el misterio de Dios, como su horizonte último.

La primera parte del libro, “La vocación al amor: sexualidad y felicidad”, procura comprender el sentido de la sexualidad humana, a través de un análisis fenomenológico. La experiencia humana del amor, se refiere al hecho primario del impacto de la realidad en el sujeto, a partir del cual se suscita la acción como respuesta (cap. I). Se trata de una “experiencia originaria” en la cual nuestra razón busca descubrir, más allá de la particularidad de aquélla, su vinculación con el sentido de la vida. Este significado no puede ser meramente empírico o emotivo, como tampoco puede reducirse a una relación sujeto-objeto. La realidad que me impacta no es “algo” sino “alguien”. Estamos ante el encuentro de dos subjetividades, un acontecimiento capaz de transformar nuestra existencia (1). Esta interpretación se encuentra mediada por diferentes “configuraciones culturales” (funcionalista, romántica, psicoanalítica, etc.) (2). Frente a ellas, la novedad del método de Juan Pablo II consiste, por un lado, en descubrir el sentido implícito en la experiencia originaria del amor a la luz de la revelación, partiendo del misterio de la creación, aquello que era “en el principio”

(Mt 19,8). Por otro lado, reconoce el papel central que tiene el deseo, la afectividad, no sólo en la riqueza de sus motivaciones, sino en sus objetos, y en el modo en que implican la razón y la libertad (3).

El segundo capítulo aborda la fenomenología de la experiencia amorosa. La misma no es sólo un sentimiento “causado” por factores neurofisiológicos; es un sentimiento “motivado” por la percepción del bien humanamente significativo que encierra. Estamos, pues, ante una reacción compleja (1). En ella encontramos distintos niveles: el corporal-sensual, la excitación ante los valores sexuales del otro; el afectivo-psicológico, ante sus valores humanos que generan complementariedad afectiva; la dimensión personal, la admiración ante la persona como tal, que invita a la comunión; y la dimensión religiosa, el estupor ante el misterio de Dios que se descubre en el otro (2). En todos estos niveles, la identidad y diferencia entre ambos se convierten en ocasión de complementariedad (3).

El capítulo III muestra, a partir del relato del Génesis, cómo en la experiencia del amor, el hombre y la mujer descubren su verdadera identidad. La experiencia de nuestra corporalidad es dual: por un lado nos somete a una vulnerabilidad radical, somos afectados por la realidad exterior más allá de nuestra li-

bertad. Al mismo tiempo, estos sentimientos se personalizan y motivan una respuesta. A través del cuerpo el hombre ejerce una autoridad singular sobre la creación. Confrontado con ella, Adán descubre la originalidad de su subjetividad, y se le hace patente su soledad, que sólo supera en el encuentro Eva, en el cual el reconocimiento de la identidad y la diferencia los abren a una complementariedad insospechada. Sólo en esa “unidad dual” de la comunión originaria Adán adquiere su plena identidad (2).

Este encuentro, en cuanto promesa de comunión, revela a ambos su vocación al amor (cap. III). Se trata de una intencionalidad precisa que la persona abraza libremente por su elección. Así se ilumina el sentido de la libertad: no permanecer indefinida sino elegir el destino que se le ofrece en la experiencia amorosa. En esta se revela el verdadero *telos* del hombre: la comunión, que reclama el don de sí, en su totalidad y para siempre (1). Esta comunión está, a su vez, abierta a la posibilidad intrínseca de la comunicación de la vida y la formación de una familia, dotada de su propio bien común, y a partir de la cual se genera el conjunto del tejido social (2). El diálogo con Dios se suscita en el mismo interior de esta experiencia: en el encuentro con Eva, Adán entiende la creación como don del amor de Dios, y participa de la mirada de Dios, confirmando la bondad

de la persona amada. El acto de consentimiento al significado esponsal del cuerpo es, incluso de modo sólo implícito, un consentimiento a la alianza con Dios (3).

El capítulo V analiza la relación entre placer, sexualidad y felicidad. El placer, que arraiga en un deseo sensible, esconde, sin embargo, un deseo de orden espiritual. Esta polaridad básica se da en el deseo sexual, que se dirige a algo sensible (los valores sexuales), pero –y en ello reside una desproporción constitutiva– busca en última instancia la felicidad. Y más precisamente, el deseo sexual anhela poseer el reconocimiento del otro, por lo que lleva inscrita la dimensión de alteridad (1). La sexualidad permite, entonces, la determinación de un ideal de vida buena que da unidad a toda la vida moral, el ideal de la comunión, y su realización a través de una actividad singular: la entrega de la persona en la mediación del cuerpo (3). El placer sexual tiene, pues, un valor figurativo, y su cualidad estará determinada no por la eficacia de ciertas técnicas, sino por la excelencia de la acción que lo origina, en cuanto constructora de comunión (4). Ello permite entender el autoerotismo como un “cortocircuito representativo y simbólico” en el que se desfigura el significado esponsal del cuerpo (5).

Tras la aproximación fenomenológica, Noriega se aboca a la

comprensión de la realidad del amor y su dinamismo, a través de un análisis metafísico (Parte II). El amor se origina como una pasión, y en ello revela su carácter objetivo: nace fuera de nosotros y nos conduce fuera de nosotros, al bien que nos atrae. Esa dinámica circular parte de la unión afectiva, por la que la persona amada se hace presente en la interioridad del amante. Esta presencia desencadena el dinamismo del deseo en busca de la unión real, la comunión efectiva con la persona amada. Aquí se encuentra la raíz de las restantes pasiones, en cuanto modos de proteger e impulsar el don del amor recibido (cap. VI).

Pero el amor no es sólo una pasión, es también un acto libre, el acto de amar, que se suscita cuando la persona comprende el sentido del impacto afectivo que le produce el amado, y entiende la relación de tal experiencia con su propia plenitud (cap. VII). El amar es ahora un querer, con dos objetos unidos en el mismo acto de voluntad: el amado, y el bien para el amado. Al primero se lo ama como fin último, en sí mismo, con amor de amistad. Es el elemento intersubjetivo del amor: el “bien de la persona” (genitivo explicativo). Pero ese bien se alcanza por la mediación de los “bienes para la persona”, amados con “amor de concupiscencia”, es decir, sólo por relación a ella.

El acto de amor es una construcción, una composición de la razón práctica (cap. VIII). El mismo consta de una *intención*, la de unirse con la persona amada, y de una *elección* de unos bienes prácticos que la promuevan efectivamente y hagan posible la comunión. El fin próximo e inmediato de la acción deliberada, al cual se dirige la elección, se denomina *objeto*. El fin de la intención, a su vez, es como el alma de la elección. Entre intención y elección existe una mutua interpenetrabilidad, constituyéndose por la actividad de la razón práctica una *unidad intencional*, que vincula el fin próximo que especifica la acción, el fin principal o intermedio de la intención, y el fin último de la felicidad. La bondad de la conducta sexual depende de la ordenabilidad de los actos al fin de la comunión.

El cap. IX se ocupa del contexto en que se despliega el vínculo del amor: la amistad entre el hombre y la mujer. No se trata sólo de sentimientos, sino de querer a la persona y a los bienes que la promueven. Este querer benevolente se radica en la intimidad, en la que cada uno considera al otro como un *alter ego*, y que permite que se entable entre ambos una comunicación en el bien, en este caso, el bien de la conyugalidad, en la que se concilian unidad y distinción. El que ama, no obra desinteresadamente, sino que busca un efecto en

el otro, una co-acción, una comunión de acción, pero sí obra gratuitamente, amando primero, antes de haber recibido algo del otro. Y lo que se dan en sus acciones es, ante todo, su mismo amor. La plenitud de la acción reside en la reciprocidad del don de sí. Desde esta perspectiva, la homosexualidad, que no se apoya en el reconocimiento de la diferencia corporal, se demuestra como la búsqueda de una complementariedad ficticia incapaz de mediar el auténtico don de sí (2).

La parte III, dedicada al amor excelente, la castidad y la caridad, aborda la cuestión de la integración del sujeto para ser capaz de una comunión auténtica. La dificultad de amar estriba en múltiples factores: las acciones que lo construyen son contingentes, el amor en sus diferentes niveles se demuestra expuesto a riesgos que pueden llevar a perder de vista el fin de la comunión, etc. (cap. X) Frente a ello, la ley natural puede darnos una primera orientación, en cuanto permite a nuestra razón conocer los límites morales para nuestra libertad. Pero para conducirnos positivamente, necesitamos de la virtud.

El cap. XI se refiere al pudor. El mismo, en cuanto reacción ante la propia impulsividad protege la subjetividad del hombre, testimoniándole su deber de gobernar sus pasiones. A su vez, en el contexto interpersonal, es una experiencia de

vergüenza que protege al mismo sujeto y a la otra persona de la posible unilateralidad del deseo sexual. El pudor dirige la mirada que tiende a focalizarse en los valores inferiores, al valor de la persona que detenta tales valores. Este sentimiento puede expresarse culturalmente en modos distintos, pero con un trasfondo antropológico permanente. A él se suma, a su vez, otra experiencia originaria: la de la honestidad o nobleza, el asombro y el orgullo ante la posibilidad que se abre ante el sujeto de alcanzar una auténtica comunión. Pudor y nobleza constituyen una primera integración de los dinamismos del amor, aunque todavía no son virtud.

Esta interpretación e integración no es algo originario, sino que depende de la cultura, la educación, y la elección de cada persona (cap. XII). En función de ello se puede esbozar una tipología. El continente sufre una fractura entre su pensar y su sentir, centra su estabilidad en la voluntad, y lo hace sin gozo, porque no logra amar verdaderamente el bien. El virtuoso, por el contrario, conoce el ideal afectivamente, y ello es fuente de estabilidad y gozo en el obrar. El incontinente conoce el ideal sólo de modo teórico, pero luego es movido por el placer, lo que suscita la amargura posterior. El intemperante, por último, no conoce el ideal, obra sólo por el placer, y obtiene de ello un

deleite sin gozo. El virtuoso es el modelo del deseo integrado: no sólo obra bien, sino que reacciona bien, discierne el bien verdadero en virtud de una afectividad bien ordenada, y se identifica con él.

Esta reflexión se aplica en el cap. XIII a la virtud de la castidad. En la experiencia del amor se revela el fin de la comunión. Este fin está llamado a plasmar la esfera sexual y afectiva, generando la capacidad de una reacción inteligente en su mismo origen (*cum ratione*), y no simplemente contenida por la inteligencia (*secundum rationem*). Esta plasmación sólo alcanza su madurez cuando se transforma en un *hábito*, una segunda naturaleza, que permite al amor alcanzar su excelencia. Y ello no sería posible si se partiera de un mero ideal abstracto: el punto de partida es el don de un amor que contiene un orden inicial que la razón deberá desplegar, dirigiendo la persona al don de sí (éxtasis).

El cap. XIV se ocupa del vínculo entre la castidad y la prudencia. A ésta corresponde determinar, en primer lugar, el fin de la castidad, ordenando la inclinación sexual a la comunión. A partir de ese conocimiento del fin, la prudencia también determinará los medios para alcanzarlo, a través de una *reacción afectiva* ante los bienes particulares, plasmada por el amor, que la virtud de la castidad rectifica, ordenándolo a la comu-

nión personal. Es la conformidad con este deseo recto lo que cualifica como casta una acción.

¿De qué modo influye el encuentro con Cristo y la presencia interior del Espíritu en los dinamis-mos del amor sexual? Esto es tema del cap. XV. Con Lutero tuvo lugar una secularización de la caridad, que fue reducida a “beneficencia”. Sin embargo, la caridad es más que eso: es cierta amistad del hombre con Dios, lo cual implica la comunión en un mismo bien, en este caso, el don del Espíritu. Este don lleva al hombre a su perfección última, y en este sentido, la caridad es virtud. Ella nos abre a la comunión con Dios Trino por mediación de las diversas comuniones humanas. Queriendo un bien para el amado, le estamos transmitiendo en don del Espíritu (1). A su vez, la caridad es “madre”, porque desde este amor al fin se generan las virtudes, cuyos fines son ordenados por la caridad a la comunión con Dios (2). El don de la piedad enriquece la castidad permitiéndole encontrar en Dios el sentido último de la sponsalidad del cuerpo (3).

Se hace clara, entonces, la necesidad de educar el deseo y transformarlo en un deseo *recto* (cap. XVI). Ello es posible porque la inclinación sexual no es en el hombre un instinto en sentido estricto, sino una pulsión, que no lo determina. El don del amor humano y el don

de la caridad permiten una primera integración del deseo sexual. Pero estos dones deben ser personalizados a través de un trabajo educativo, que permita al educando descubrir gradualmente las leyes internas de la propia experiencia del amor.

La última parte de esta obra (IV) está referida al amor sponsal. Este amor se hace esperanza y promesa en el noviazgo, en el cual la verificación del amor está unida a la construcción de la propia subjetividad: ayudarse mutuamente a adquirir las virtudes que hagan posible la comunión (cap. XVII). En este contexto, las relaciones prematrimoniales, a falta del marco adecuado de una donación irrevocable, trastocan la lógica del amor, que es lógica del don, suplantándola por una lógica de la prueba, de experimentar al otro sin entregarse plenamente (3).

En el origen del matrimonio se encuentra un acto recíproco de entrega total, irrevocable y pública: el consentimiento, la alianza matrimonial (cap. XVIII). Esta tiene por objeto la verdad del amor revelado en su propia experiencia. Como realidad social el matrimonio tiene un fin primario (en el sentido de distintivo), la transmisión de la vida, y un fin secundario (en el sentido que de no ser el más específico), la ayuda mutua. Más allá de ello, el amor de Cristo, comunicado por su Espíritu, hace que el amor entre

los esposos cristianos se convierta en sacramento, un misterio de salvación que hace presente la alianza de Cristo con la Iglesia. Ahora, el amor de los esposos es caridad conyugal, por la cual se comunican recíprocamente el don del Espíritu.

Este amor se consuma en la unión conyugal (cap. XIX), cuyo significado debe diferenciarse del propio del matrimonio como institución social. El primero, en efecto, consiste en establecer entre los cónyuges una unión singular a través de la mutua entrega corporal, que les da la posibilidad de ser padres (2). De este modo, el engendrar se vuelve un acto propiamente humano: el hijo no es contenido intencional directo de dicha acción –cuyo objeto o fin próximo no es otro que el don recíproco de los esposos en la sexualidad (3)– sino que es recibido como un *don*, fruto de la entrega mutua de los esposos. Estos dos significados, unitivo y procreativo, están por lo tanto inseparablemente unidos, de manera que su separación los desvirtúa a ambos irremediabilmente. El drama de la contracepción reside en que, al eliminar la posibilidad de ser padres, se pierde el carácter de totalidad de la entrega sexual. La lógica de la donación cede a la de la necesidad (5). Por el contrario, la continencia periódica respeta el significado de la sexualidad conyugal, modificando la conducta de los esposos para

adecuarse a los períodos infecundos según criterios de prudencia y castidad (6). Por último, el análisis intencional de diferentes situaciones muestra cómo esta doctrina puede aplicarse de modo sensato y razonable (7-8).

El cap. XX toca el tema de la fecundación artificial, mostrando la diferencia intencional entre recibir al hijo como un don, querido por sí mismo, y recibirlo como un producto de la decisión de los padres, querido en función de sus deseos, lo cual afecta profundamente la imagen simbólica del propio origen. El cap. XXI es una sugestiva reflexión sobre la fidelidad y el perdón; mientras que el último capítulo se refiere a la virginidad consagrada como vocación que ilumina el sentido último de la sexualidad humana, y que con la vocación matrimonial están llamadas a enriquecerse mutuamente.

La obra de Noriega, redactada en un lenguaje fluido y ameno, muy cercano a la realidad cotidiana, es una lograda aplicación al ámbito de la sexualidad humana del proyecto de renovación de la teología moral que lleva adelante en el *Área internacional de investigación sobre la moral fundamental*, en la Universidad Lateranense, junto con L. Melina y J.J. Pérez Soba. Se podría observar, sin embargo, por el modo taxativo con el cual se expide en determinadas cuestiones, que a veces

parece caer en la tentación de privilegiar la “prolijidad” de las ideas frente a la complejidad de la realidad, lo cual se hace más evidente en un tema como el de la sexualidad, que más allá de todo esfuerzo sistematizador, es y seguirá siendo un *misterio* irreductible.

GUSTAVO IRRAZABAL

---

L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid, Palabra, 2006, 381 pp.

---

Esta obra, que desarrolla los temas de la anterior, *La plenitud del obrar cristiano*, (Palabra, Madrid, 2001) de los mismos autores, se estructura, como el mismo título lo indica, en tres partes. La primera estudia la *experiencia moral*, y busca superar el legalismo (en el plano filosófico) y el extrinsecismo (en el plano teológico), mostrando la sinergia entre Dios y el hombre presente en toda acción humana. La segunda parte aborda la cuestión de la *interpersonalidad* bajo dos aspectos: la primacía del amor en el orden de los afectos, que permite fundar la primacía de la caridad frente a las restantes virtudes, y su valor sobrenatural, como virtud consistente en la amistad con Dios y con Cristo. La última parte,

estudia teológicamente el *acto cristiano* y su valor salvífico. Este orden responde al del manual de teología moral fundamental que están elaborando estos mismos autores, y que se estructurará trinitariamente: *Para la gloria del Padre* (la experiencia moral originaria), *hijos en el Hijo* (la conformación con Cristo por la caridad y las virtudes) y *Guiados por el Espíritu* (el valor salvífico del obrar cristiano).

El cap. 1, “Un haz de luz para la renovación de la moral”, vincula el “eclipse de la ética” y la concentración unilateral de la teología moral reciente en los problemas normativos, con un olvido del problema de la acción, que es vista como algo exterior a la persona. Tres “rayos de luz” pueden reconducirnos a la perspectiva correcta: la verdad sobre el sentido de la vida que se presenta en la acción y provoca a la libertad; cómo esa verdad se nos revela plenamente en Cristo por la unión vital con Él; y cómo la misma se realiza en el contexto interpersonal de la comunión con Él.

El cap. 2, se refiere a la experiencia moral. Ésta no consiste simplemente en la aplicación de principios teóricos, sino en la percepción de un vínculo inseparable entre la persona y su acción. Lo primero llevaría a una pregunta sin respuesta posible: ¿por qué he de ser moral? El conocimiento contenido en la experiencia moral es de

orden afectivo, un conocimiento por connaturalidad, que es suscitado por el encuentro con el otro, y mueve a la comunión con él, a través de la comunicación en el bien. Se trata de un conocimiento amoroso que abre el camino al encuentro con Cristo, que transformará la propia vida en testimonio.

¿Qué relación existe entre experiencia cristiana y experiencia moral? (cap. 3) En la teología preciliar se había producido “una reducción moralista”, que en una perspectiva de “tercera persona”, enfrentaba ley y conciencia. La reacción antimoralista contrapuso la fe y la esfera moral, dejando librada esta última a la sola razón. La experiencia cristiana queda así fragmentada entre un espiritualismo subjetivo y un casuismo exasperado. Hay dos elementos decisivos para reconstruir el nexo entre experiencia cristiana y dimensión moral: la primacía del don, que en el caso de la experiencia ética comporta un reclamo absoluto a la libertad; y la trascendencia de la dimensión contemplativa y escatológica respecto de la moral.

La reflexión anterior es profundizada en la relación entre espiritualidad y moral (cap. 4). La experiencia moral nace de la experiencia del bien en lo absoluto de la persona, que se da en el encuentro interpersonal del amor, y llama al hombre a construir la comunión

a través de sus acciones. La experiencia religiosa nace de la experiencia de Dios, que indica la comunión con Dios como el sentido último del obrar. Para superar el divorcio entre espiritualidad y moral es preciso postular: 1. que el Espíritu obra sólo a través de la caridad, que infunde en el hombre una *notitia finis* que activa el dinamismo de la libertad; 2. que, a la vez, la razón práctica funciona a partir de los afectos ordenados por las virtudes, en cuanto expresiones del amor. Así, la caridad, en cuanto amistad con Dios, se convierte en principio de unidad de toda la experiencia cristiana, y hace posible la contemplación de Dios en toda acción humana.

Las implicancias de esta afirmación pueden comprenderse con claridad al estudiar la experiencia moral como una presencia de gracia (cap.V). El episodio de la pecadora que, en casa del Fariseo, unge los pies de Jesús, muestra cómo la presencia de la gracia, experimentada en este caso en el perdón divino, está en el origen de la experiencia moral. Pero esta experiencia moral, como experiencia del amor, tiene una universalidad que la categoría kantiana del “respeto” no alcanza, en cuanto surge de un amor originario, creador, que es principio y fuente de todo amor, y que la inserta en una dinámica de comunicación del bien objetivo.

La primera parte culmina con una referencia al conflicto de deberes (cap.VI). La idea de que puede darse objetivamente un conflicto de deberes, surge de una visión legalista que no comprende el misterio de la acción. Sólo desde la perspectiva del sujeto que obra puede captarse la dimensión absoluta del bien moral, que experimentamos a través de la presencia del otro y su llamado a la comunión. La libertad debe reconocer esta verdad que le precede, la verdad del amor, de la que surgen las normas negativas que marcan los límites mínimos del obrar moral. Por otra parte, es preciso admitir los límites de nuestra responsabilidad hacia los demás, que el utilitarismo y el proporcionalismo tienden a ignorar. Por estos dos motivos, no puede haber un verdadero conflicto de deberes.

La segunda parte, dedicada a la caridad, se abre con una reflexión sobre la caridad como virtud teológica. La fragmentación del saber teológico de los últimos siglos oscureció grandemente la comprensión del papel de las virtudes teológicas en la vida cristiana. La renovación de la doctrina de la virtud, en la perspectiva de la “primera persona” es una gran contribución en este tema, pues permite ver la virtud teológica como un principio nuevo de actuación generado por la recepción de un don: la amistad con Dios. Este amor es el fundamento afectivo

que permite a la caridad constituirse en virtud, en cuanto regla o medida de la acción, entendida como *motus* hacia el fin último; de modo analógico a las virtudes morales, que la ordenan al respectivo fin virtuoso. Esta comprensión de las virtudes teológicas a partir de la categoría personal de la presencia, permite visualizar mejor su dimensión cristológica y eclesiológica.

La dimensión cognoscitiva de la caridad es abordada en el cap. VIII. Hay quienes atribuyen esa dimensión cognoscitiva sólo a la razón o a la fe (racionalismo); otros, al afecto o la emoción (emotivismo). En la perspectiva del sujeto que obra, la acción es generada por la percepción de un bien conveniente, no sólo a las inclinaciones genéricas, sino a las disposiciones actuales. El impacto del bien que es la persona en nuestra interioridad, orienta nuestra intencionalidad hacia la comunión, y genera una reacción afectiva ante los bienes que pueden realizarla. En dicha reacción, plasmada por la razón a través de la virtud, reside la verdadera racionalidad del juicio moral. A su vez, la caridad nos permite conocer en la reacción afectiva ante los bienes particulares no sólo el fin deseado, sino el fin último amado sobreactualmente, la comunión con Dios, en lo que consiste el don de la sabiduría.

A continuación se plantea el vínculo de la caridad con las virtu-

des (cap. IX). S. Agustín aporta en este tema la primacía de la caridad en los actos humanos, en cuanto amor originario que dirige la intención de la acción a la unión con Dios; pero las virtudes quedan relegadas a la función de especificar materialmente ese amor. En la Edad Media se buscará equilibrar la doctrina agustiniana, enfatizando, con el concepto de virtud, el papel activo del hombre en la recepción de dicho don. Santo Tomás, finalmente, presenta la caridad misma como virtud, en un sentido específico, en cuanto amistad con Dios: el don de Dios se transforma en una presencia interior, la *unio affectus*, que se constituye en motor del obrar. De este modo, la caridad detenta la primacía, en cuanto don de la *beatitudo*, que produce una primera integración afectiva y ordena las virtudes a un último don de Dios, mientras que las virtudes conservan su necesaria autonomía. Ello permite explicar el crecimiento de la caridad, que desborda pero a la vez exige el ejercicio de las virtudes.

En el contexto de este dinamismo de la caridad y las virtudes, se busca ahora ubicar el rol de la fe, como modo de superar el *extrinsecismo*, de la separación entre fe y vida moral (cap.X). Este último es el problema del proporcionalismo y de la moral autónoma, y se origina en la separación luterana

entre orden de la salvación y orden ético mundano. Para superarlo se señala el rol de la fe en el origen del obrar, como libre aceptación del don de Dios, estableciendo un vínculo con Él que produce en el sujeto una primera integración afectiva. A partir de ahí, en segundo lugar, la fe se transforma en un principio operativo, en cuanto no es algo sólo previo al obrar, sino que se realiza en el obrar como entrega confiada a Dios. De este modo la fe se constituye una “elección fundamental”, una intencionalidad orientada hacia Dios, que tiende a expresarse en las obras, a través de la caridad y las virtudes.

A continuación, se dedican dos capítulos a la relación entre amor y justicia. El capítulo XI critica la concepción del amor como imparcialidad, la cual, buscando garantizar su universalidad, hace imposible, debido a su formalismo, conocer cuál es el bien debido a cada uno. El amor verdadero, en cambio, debe pasar por la singularidad de las personas, pero queridas según el *orden del amor*. La razón establece un orden entre los fines de la acción, de modo que a través del fin próximo se pueda alcanzar el fin último. Pero es el amor, como acontecimiento originario, el que me permite identificar ese fin en concreto, que es siempre un bien común, la comunión con el amado, y suscita una

peculiar reacción afectiva frente a los bienes que promueven dicha comunión. Con esta integración entre razón y amor, el *ordo amoris* se constituye como un *ordo virtutis*. La justicia debe ser entendida en el contexto de las diferentes comunicaciones de bienes que fundan la amistad, como la virtud que especifica el bien debido al otro. A su vez, lo que “añade” la caridad es la comunicación del bien divino, por lo cual ella impera el acto de cualquier otra amistad.

El siguiente capítulo (XII) busca profundizar esta integración entre justicia y amor. En la tradición moderna se han considerado estos dos principios como éticas contrapuestas, referidas a lo debido y a lo gratuito, respectivamente. El motivo principal es el olvido de la especificidad del conocimiento afectivo, que es directivo de la justicia en cuanto le permite reconocer el verdadero bien del otro, el *suum*. En esto se pone de manifiesto la primacía del amor sobre la justicia, pero también la necesidad de esta virtud para actuar justamente. La caridad, al comunicar la unión con Dios, constituye una verdadera virtud, que se convierte en principio de todas las acciones del cristiano, y permite una nueva unidad entre ambos principios.

Los dos capítulos finales de esta parte están dedicados al amor

conyugal (XIII-XIV). El matrimonio cristiano es signo eficaz del amor de Cristo por su Iglesia. Pero vivir esta vocación requiere la virtud de la castidad, como virtud del amor verdadero. Ella integra los diferentes niveles del dinamismo sexual a la luz del valor de la persona. En esta perspectiva emerge el significado de la continencia periódica, cuyo ejercicio hace emerger el valor del otro como tal, lo cual ilustra la función del matrimonio como *remedium concupiscentiae*. Frente al rigorismo y al permisivismo que separan *eros* y *ethos* (amor a la persona), la doctrina cristiana considera el *ethos* como la madurez del *eros*.

El siguiente capítulo analiza las consecuencias del don del Espíritu en el amor conyugal. La experiencia del amor sexual apunta a una plenitud, la comunión, que debe ser construida libremente por quienes participan de dicha experiencia. Ello requiere una capacitación específica, la virtud de la castidad, que permite comprender y vivir la verdad del amor. A su vez, el sacramento del matrimonio, a través del don del Espíritu, configura el amor matrimonial al amor esponsal de Cristo, transformándolo en caridad conyugal, una amistad con Dios en la cual, a través del don recíproco del cuerpo, los esposos se comunican el don de Dios. Es el don de piedad el que

permite a los esposos reconocer esa última profundidad de su amor.

La última parte está dedicada a la teología de la acción. Es introducida en el cap. XV con una reflexión sobre la *Veritatis splendor* como respuesta a la “verdadera crisis”, en la cual el patrimonio moral de la Iglesia es cuestionado globalmente, en la doctrina y en la vida. La clave hermenéutica del documento no puede ubicarse en el solo momento teológico (cap. I y III) o ético (cap. II), sino en la *conexión* entre ambos: la perspectiva práctica del sujeto agente, cristológicamente fundada. Desde ella, la encíclica responde a la pretensión de autonomía moral absoluta y su reflejo en la conciencia “creativa”; la opción fundamental trascendental disociada de los actos concretos; y la visión proporcionalista que valora el acto por sus efectos en el mundo y niega la existencia de actos intrínsecamente malos.

El cap. XVI se refiere al sentido de la vida y su significación moral. La vida no es una sucesión de estados subjetivos, sino un *todo* narrativamente considerado, que reclama un sentido. Dicho sentido orienta la vida hacia un horizonte, y permite al sujeto la construcción de su historia a través del obrar. En esta historia encuentran su verdadero significado moral los actos particulares. A su vez, este sentido se revela en la experiencia inter-

personal del encuentro, que es hecho posible por la presencia afectiva del amado en el amante, y que provoca el dinamismo hacia la comunión. Ello permite plantear la experiencia cristiana como un encuentro con Cristo, que señala al hombre un nuevo horizonte para su vida: compartir el don de sí de su Maestro, testimoniando el amor que en Él se le ha revelado.

Pasando ahora a la acción moral, el cap. XVII se pregunta por su fundamento. No basta la fundamentación antropológica que lo sitúa en la naturaleza humana, que es el fundamento *último*, pero no suficiente, porque es indeterminada en sus inclinaciones; ni la fundamentación teleológica que lo ubica en el fin *principal*, señalando el finalismo de la acción humana, pero olvidando el fin próximo. El fundamento *próximo* y principio de unidad de las acciones singulares es el amor al fin, al que las virtudes estabilizan y dirigen a la comunión. De este modo se privilegia la perspectiva de la primera persona, con una comprensión personalista del finalismo de la acción, que asume la moral centrada en las facultades humanas y la bienaventuranza como acto perfecto, pero la supera al vincularlo con la comunión de personas por mediación del bien.

El capítulo XVIII profundiza el tema de la reciprocidad en la ac-

ción. El bien que buscamos en la acción es, ante todo, la reciprocidad: que nuestra acción sea acogida por el otro, se transforme en co-acción, generando la comunión deseada. Cuando la intención próxima respeta esta dimensión de comunicabilidad del bien, puede ser efectivamente ordenada por la prudencia al fin de la comunión. Pero para ello es preciso que las virtudes, partiendo de nuestro conocimiento natural del bien que se despierta en la amistad, concreten las inclinaciones naturales en modos excelentes de actuación. La caridad, a su vez, eleva este dinamismo y lo orienta a la unión con Dios. De este modo, la intencionalidad de la acción engarza en la dinámica comunicativa que brota del amor divino originario.

La obra se cierra con un capítulo sobre el nexo entre eclesiología y moral (XIX). Ante el desafío de la “moral autónoma” que reivindica una autonomía separada de la verdad, es preciso buscar aquel nexo, no en una concepción jurídica de la Iglesia, que no refleja la interioridad de la exigencia moral, ni en una concepción comunitarista, que pone en peligro su universalidad. Se propone en cambio, un modelo eclesial *dinámico*: en la perspectiva de la primera persona, la Iglesia es un evento, el lugar del encuentro con Cristo, donde recibimos por el Espíritu el don de la gracia filial,

que desde esa intimidad, a través de las virtudes teologales y morales se manifiesta existencialmente. El sujeto moral encuentra así en la Iglesia una morada en la cual es en verdad libre, y un camino que lo conduce al Padre.

En su conjunto, la obra que comentamos es de una gran calidad científica y densidad teológica. Logra claramente su objetivo de explicitar y profundizar la obra precedente, *La plenitud del obrar cristiano*. Siendo una colección de artículos, son inevitables las reiteraciones, pero éstas terminan siendo una ayuda para reconocer las líneas maestras de lo que se perfila ya como una sólida presentación de conjunto de la moral cristiana, muy original y fecunda. Con vistas al Manual, que será un instrumento valioso para la enseñanza universitaria, parece importante que los autores logren un estilo más sencillo y accesible, sobre todo Pérez Soba, cuyo discurso, tal como sucede con la obra anterior, se vuelve por momentos abstruso. Por otro lado, conspira contra el tono generalmente positivo y estimulante de estas reflexiones el diagnóstico tremendista de la moral actual en el que insiste particularmente L. Melina, quien mezcla indiscriminadamente la teología moral y la vida moral, y delinea las corrientes que no comparte con trazos demasiado gruesos para un trabajo de este nivel.

GUSTAVO IRRAZABAL