

Fernández, Víctor Manuel

Vida trinitaria, normas éticas y fragilidad humana. Algunas breves precisiones

Universitas N° 6, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNANDEZ, Víctor Manuel. *Vida trinitaria, normas éticas y fragilidad humana. Algunas breves precisiones* [en línea]. *Universitas*, 6 (2011) Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/vida-trinitaria-normas-eticas-fragilidad.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

VIDA TRINITARIA, NORMAS ÉTICAS Y FRAGILIDAD HUMANA. ALGUNAS BREVES PRECISIONES

Contexto del artículo

Este texto es un breve aporte para el debate teológico moral actual. Los escritos del Pbro. Dr. Víctor M. Fernández se sitúan más bien en el orden de la Moral teologal y de la experiencia cristiana, con un fuerte acento en el primado de la caridad. De ello son testimonio sus dos obras más importantes: un tratado sobre la Gracia¹ y un tratado de Teología Espiritual². Las cuestiones más relacionadas con la ética normati-

va, en cambio, han tenido escaso desarrollo en sus escritos, lo cual no implica ignorarlas o menospreciarlas. Por ello, y en orden a evitar malentendidos, ofrece ahora un artículo donde muestra cómo sus afirmaciones acerca del primado de la caridad no implican fomentar la dejadez o la mediocridad en la respuesta ética al amor de Dios o en el discernimiento estricto de las cuestiones morales, de manera que la totalidad de la propia existencia glorifique al Señor de la vida.

¹ La versión original es la obra *La Gracia y la vida entera. Dimensiones de la amistad con Dios*, Barcelona-Buenos Aires, Herder-Agape 2003. La versión abreviada, revisada y actualizada es *Gracia. Nociones básicas para pensar la vida nueva*, Buenos Aires, Agape 2010.

² *Teología Espiritual encarnada*, Buenos Aires, San Pablo 2005.

Las consideraciones sobre la dimensión teologal o trinitaria de la moral cristiana pueden ser presentadas de tal manera que den la impresión de proponer cierto relativismo ético, con lo cual se caería en la paradoja de alentar una relación con Dios que debilite el deseo de responder plenamente al amor divino con la propia conducta (relativismo teologal). Algo semejante puede ocurrir cuando se pone el acento en planteos humanistas y pastorales a costa de la belleza íntegra del ideal evangélico, que siempre convoca a una entrega total (relativismo humanitario). Por otra parte, algunas corrientes espirituales destacan el aspecto irreductible y exclusivo de la vivencia de fe de cada sujeto como si en ese ámbito personal se trascendiera toda propuesta ética (relativismo místico). También hay quienes acuden a la existencia de condicionamientos sociológicos, que terminan justificando la existencia de propuestas morales diversas y hasta contradictorias entre sí, porque piensan que una propuesta moral sólo se comprende dentro del marco de referencia de un contexto social determinante (relativismo cultural). Otros se contagian del espíritu fragmentario de nuestra época, y acentúan algunas dimensiones del Evangelio sin dar importancia a otras dimensiones igualmente ineludibles, como una recta comprensión de la sexualidad, la defensa de la vida desde la concepción, etc. (relativismo fragmentario).

Estos y otros riesgos de nuestra época han sido enfrentados complejamente en la encíclica *Veritatis Splendor*, donde se deja de lado toda posibilidad de doble moral, se defiende la objetividad de la ética y se sostiene la existencia de actos

intrínsecamente malos. Así se procura que el pensamiento moral cristiano evite todo riesgo de caer en el relativismo actual, que termina atentando contra el mismo ser humano y contra el futuro de los pueblos.

Es verdad que en medio de estos errores siempre puede encontrarse alguna legítima aspiración, o fragmentos de verdad, pero la perspectiva cristiana del obrar no puede renunciar a la vocación integradora de la cosmovisión evangélica, donde los diversos aspectos de la verdad se iluminan y se sostienen unos a otros. Con toda claridad lo dice el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* al afirmar que las cuestiones éticas "exigen ser tomadas en consideración con una *visión de conjunto*, porque son cuestiones que están caracterizadas por una *interconexión* cada vez mayor, que *se condicionan mutuamente*" (CDSI, 9).

No obstante, esta visión cristiana de la realidad —difícilmente comprensible para quienes sólo aspiran a resolver necesidades inmediatas o urgencias pragmáticas— no se desentiende de la existencia concreta de los sujetos, sino que la considera con atención, la asume, la contiene.

1. Los límites de la fragilidad humana

De hecho, hace ya mucho tiempo los documentos de la Iglesia evidencian que el Magisterio no ignora la existencia de condicionamientos que pueden reducir —o, en casos excepcionales hasta anular— la responsabilidad moral de los sujetos. Podemos considerar, como ejemplo, el siguiente texto:

"Las opciones contra la vida proceden, a veces, de situaciones difíciles o

incluso dramáticas de profundo sufrimiento, soledad, falta total de perspectivas económicas, depresión y angustia por el futuro. Estas circunstancias pueden *atenuar incluso notablemente la responsabilidad subjetiva y la consiguiente culpabilidad* de quienes hacen estas opciones en sí mismas moralmente malas" (EV 18b).

Ya en el año 1980, en la Declaración "*Iura et Bona*", la Iglesia dejó sentado que condena la eutanasia, pero reconociendo situaciones donde las personas a veces dejan de ser realmente responsables de lo que hacen. Concretamente, indica que en situaciones de un "dolor prolongado e insoportable", cuando alguien pide la muerte o ayuda a otro a morir, "la responsabilidad personal puede estar atenuada o *incluso no existir*", aunque el acto "en sí sigue siendo siempre inadmisibile".³

Esta convicción sobre el peso de los condicionamientos apareció recientemente reafirmada y aplicada en diversas intervenciones de la Santa Sede. Por ejemplo, el *Pontificio Consejo para los Textos Legislativos* expresó que, al referirse a la situación de los divorciados vueltos a casar, está hablando de "pecado grave, entendido objetivamente, porque el ministro de la Comunión *no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*".⁴ Igualmente, en una notificación de la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, se sostiene que para la doctrina católica "existe una valoración perfec-

tamente clara y firme sobre la moralidad objetiva de las relaciones sexuales de personas del mismo sexo", mientras "el grado de *imputabilidad subjetiva* que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión".⁵

El tema aparece asumido de modo contundente y general en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, indicando que la imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas "e incluso *suprimidas*" (CCE 1735).

2. La gracia y la objetividad moral

A partir de estas consideraciones —que no son mi especialidad puesto que nunca me he detenido particularmente en la Ética ni en la Moral especial— ingreso en el ámbito que me interesa de un modo más directo, que es la teología de la Gracia.

Si una acción de algún sujeto fuertemente condicionado puede ser objetivamente mala pero no imputable —y entonces no culpable— por consiguiente no priva a esa persona de la vida de la gracia santificante. Cuando esa acción no brota de una libertad responsable sino tremendamente condicionada, no se puede imputar al sujeto como un pecado que lo prive de la vida sobrenatural con su dinamismo trinitario. Sólo en ese sentido preciso he dicho lo siguiente en un artículo de cinco años atrás:

³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración sobre la Eutanasia* (1980), II.

⁴ PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS. Declaración del 24/06/2000, punto 2.a.

⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22/02/2001, 2.b.

"Este dinamismo trinitario que refleja la vida íntima de las divinas Personas, puede realizarse también en una situación objetiva de pecado siempre que, debido al peso de los condicionamientos, no sea subjetivamente culpable".⁶

Dado que algunas de las afirmaciones que vertí en aquel artículo podrían ser inadecuadamente interpretadas, debo resaltar que esta afirmación mía únicamente podría sostenerse en el sentido de lo que expresé anteriormente. De ningún modo pretendo afirmar, por ejemplo, que las relaciones sexuales extramatrimoniales en sí mismas se conviertan en expresiones de la caridad a causa de los condicionamientos. Porque *los condicionamientos no disminuyen la maldad objetiva de esas acciones, no las vuelven objetivamente buenas, y tampoco las convierten en virtuosas o en meritorias para los sujetos. Por más que una persona obre de buena fe, y por más buena que sea su intención, eso no modifica la calificación moral de un acto objetivamente malo ni lo convierte en expresión de la caridad.* En todo caso, lo que Dios misericordiosamente tendrá en cuenta —porque sólo él ve el corazón— es la buena intención del sujeto, pero no el acto malo con el que, equivocadamente, pretende expresarla. Sólo en esa intención buena puede resplandecer el amor de Dios y la vida trinitaria, pero *no en cuanto el acto incluye un error subjetivo* (aunque sea invenciblemente erróneo a causa de determinados condicionamientos) porque el error subjetivo no deja de ser un mal, aunque no siempre sea un pecado.

Si un sujeto puede estar fuertemente condicionado, por lo cual alguna actuación sexual fuera del matrimonio podría ser no culpable — y por tanto no lo priva de la vida de la gracia— eso implica que, en medio de su *situación* (no del acto) de pecado objetivo, podría haber *en su corazón* un dinamismo bueno y meritorio producido por la misma gracia, que le lleve a realizar *otras* acciones no reprochables. Pero queda claro que la bondad de ese dinamismo del corazón no hace que el acto malo no culpable deje de ser objetivamente malo en sí mismo. Por eso cuando afirmo que el dinamismo trinitario "puede realizarse también *en una situación objetiva de pecado*" sólo estoy queriendo decir "en medio de" o "en el contexto de". De ningún modo quiero decir "a través de". Porque, *cada acto sexual fuera del matrimonio, de cualquier manera, contradice objetivamente una ley moral.*

Otra situación podría ser la de algunas personas que no cumplen la normativa de la Iglesia acerca del uso del preservativo. En algún caso esto podría deberse a la falta de una adecuada formación ética y religiosa, o a fuertes condicionamientos que hacen que una persona no esté en condiciones de comprender "los valores inherentes a la norma" (cf. FC 33c). En ese caso, también podría suceder que esa acción, sin dejar de ser objetivamente mala, no prive a la persona de la vida de la gracia. Por eso la caridad puede mover a esa persona equivocada a sacrificarse generosamente por la felicidad del cónyuge o de su hijo. En

⁶ "La dimensión trinitaria de la Moral II", en *Teología* 89 (Buenos Aires 2006)133-163. Esta cita corresponde a las páginas 156-157.

esos actos sacrificados de servicio, y no en los actos sexuales con uso de preservativo —aun cuando no sean imputables— puede resplandecer la vida trinitaria.

Algunos suelen equiparar ciertos planteos acerca de la moral sexual a una afirmación de la *Comisión Teológica Internacional* cuando dice que el mismo Espíritu Santo puede “susitar” expresiones de culto pagano. La Comisión explica que eso no significa el reconocimiento objetivo de las mediaciones religiosas, utilizadas en esas oraciones, como mediaciones salvíficas. Pero de todos modos sostiene que un acto de culto pagano “puede ser salvífico, y llegar al verdadero Dios, aunque la mediación sea objetivamente errónea”.⁷ El planteo de ese documento es muy preciso y no debe trasponerse indebidamente al orden de la moral sexual. Porque la oración politeísta no es necesariamente un acto objetivamente inmoral —a menos que medie un rechazo culpable de la fe verdadera—. No se trata de la elección de un medio (acto) malo, sino de un acto que se vale de una mediación (representación, práctica religiosa) errónea. Por ello se habla de una “oración auténtica” —el acto en su totalidad, no sólo en su intencionalidad subjetiva sino en su realidad objetiva— que pese a la mediación errónea, está dirigida realmente a Dios. De ahí que la oración politeísta pueda ser expresión de la virtud de religión y, por impulso del Espíritu Santo, de la caridad, y reves- tir en sí misma carácter salvífico.

Pero algo muy diferente es que alguien por propia iniciativa, para evi-

tar perjuicios al bien de los hijos o a la estabilidad del hogar, decida utilizar un preservativo, porque estaría eligiendo directamente un medio o acto ilícito. Y esto es objetivamente incompatible con el orden de la virtud y de la caridad.

El Santo Padre, en una reciente obra, indicó que cuando un hombre se prostituye con una mujer y acude al uso de un preservativo, esto puede ser “un primer acto de moralización, un primer tramo de responsabilidad a fin de desarrollar de nuevo una conciencia de que no todo está permitido”. Pero inmediatamente explicita que lo que constituye ese primer paso es “la intención de reducir el peligro de un contagio”.⁸ Esta intención positiva, y no el recurso equivocado a un medio ilícito, es lo que el Papa considera un primer paso que puede comenzar a despertar la conciencia para reconocer la maldad de una sexualidad incorrecta. Esa misma conciencia, si se desarrolla, es la que volverá innecesario para ese sujeto el uso del medio ilícito del preservativo. Si en ese acto, aunque objetivamente no responda a la norma, la persona condicionada realmente intenta algo bueno, el acto objetivamente malo puede ejercer una función positiva en el desarrollo moral del sujeto, evitando que su deseo se repliegue sobre sí mismo. Aunque contradice objetivamente una ley moral, puede insertarse en una etapa de crecimiento de ese sujeto histórico que se construye día a día (cf. FC 34c).

En esa misma línea creo necesario repetir la siguiente clarificación que

⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *El Cristianismo y las Religiones*, 1997, I, 1.4; 17.

⁸ BENEDICTO XVI. *Luz del mundo*, Barcelona, Herder 2010, 132.

tomo precisamente de mi artículo que estoy citando. Considero que este párrafo mío no deja lugar a dudas:

“No propongo aquí una doble moral o una moral de situación, ya que no niego la permanencia, más allá de toda circunstancia, de una moral objetiva (que implica el rechazo de actos intrínsecamente malos), la cual debe ser siempre propuesta como el ideal de una plenitud integral de bien moral. La ley moral en sí misma *es siempre vinculante y no tiene una gradualidad*. Por consiguiente, las etapas de crecimiento se orientan a capacitar al sujeto para poder llegar a cumplirla *plenamente*” (pág. 160).

3. El llamado a una entrega plena

Más allá de la culpabilidad subjetiva de la persona, hay un aspecto de su vida que no da gloria a Dios, y el ideal cristiano es responder plenamente al amor divino para que la *totalidad* de la propia vida sea un reflejo de su gloria. Por eso, todo lo que he afirmado aquí no implica favorecer la dejadez o la mediocridad moral en la respuesta a la gracia. La gracia misma provoca el deseo interior de agradar más a Dios con la propia vida o de seguir más perfectamente sus propios impulsos internos. *En la gracia misma* —aun cuando su dinamismo esté condicionado por deficiencias no culpables— hay una tendencia a despertar el deseo de la superación de esos condicionamientos. Por eso la persona condicionada no deja de experimentar cierto “no deber ser” en su modo de vivir.

Si bien es verdad que los condicionamientos que frecuentemente dominan a los creyentes impiden a la gracia manifestarse plenamente en todas las

dimensiones de la existencia, su eficacia puede realizarse más plenamente en nuestras vidas si depositamos en Dios sinceramente nuestra firme esperanza, si humildemente lo dejamos actuar en nuestra vida concreta, y le ofrecemos nuestra cooperación adecuada y perseverante.

4. La organicidad de las virtudes

La caridad reclama todas las demás virtudes. Pero esa misma doctrina de la “organicidad” de las virtudes es la que está presente en un texto de Santo Tomás donde él reconoce que alguien puede tener la gracia y la caridad, pero no ejercitar bien alguna de las virtudes “*propter aliquas dispositiones contrarias*” (ST I-II 65, 3, ad 2). Yo mismo destaco en mi artículo que esto “no significa que no tenga todas las virtudes, sino que no puede manifestar claramente la existencia de alguna de ellas porque el obrar exterior de esa virtud está dificultado por disposiciones contrarias” (pág. 157). Es simplemente lo que afirma Santo Tomás: “Se dice que algunos santos no tienen algunas virtudes, en cuanto tienen dificultades en los actos de esas virtudes, *aunque tengan los hábitos de todas*” (ST I-II 65, 3, ad 3).

Es decir, la organicidad de las virtudes se da siempre y necesariamente “*in habitu*”, aunque los condicionamientos puedan dificultar las *operaciones* de esos hábitos virtuosos. Una vez más insisto: esto no quiere negar la objetividad de la moral, ni contradecir la doctrina de la organicidad o conexión entre las virtudes. Sólo me refiero a la enseñanza de la Iglesia sobre los condicionamientos que pueden disminuir o anular la imputabilidad subjetiva.

Un acto que contradice a la templanza *no puede proceder del imperio de la caridad*.⁹ No obstante, si ese acto no es culpable, sí puede estar *acompañado* por un dinamismo *interior* de la gracia y de la caridad. Eso no modifica la maldad objetiva de ese acto externo, pero la caridad no deja de alimentar y sostener la vida interior del sujeto y puede imperar *otros* actos que no contradigan la moral objetiva.

El mismo Santo Tomás en la *Suma Teológica* trata de manera separada la moralidad de los actos externos y la de los actos internos. En un texto muy sutil invita a conformarse a la voluntad divina no sólo en la materialidad de los actos sino sobre todo “en el mismo motivo *formal y universal* del querer de Dios” (ST I-II, 19, 10). Esta diversa consideración de los actos internos y de los actos externos permite dejar siempre a salvo la ley moral objetiva, que es siempre vinculante y que no es alterada por las circunstancias, aunque la situación subjetiva pueda estar modificada por las circunstancias.

Sin duda *la caridad reclama todas las virtudes, y un acto de lujuria o de injusticia no puede ser nunca, en sí mismo, expresión de la caridad*, porque la caridad no puede coexistir con el pecado mortal. Pero sí puede coexistir con actos malos *no culpables*, donde no se cumple alguna de las condiciones para que exista pecado grave. Que pueda coexistir con ellos y seguir operando, no significa que esos mismos actos objetivamente malos se conviertan en expresiones de la caridad. Sin embargo, sí puede haber en esa

misma persona *otros* actos objetivamente buenos que sean movilizados por esa caridad que no se ha perdido. Dios, que mira *la totalidad de la realidad del sujeto*, acepta el dinamismo de la caridad que él mismo ha infundido en ese corazón, y es capaz de sacar un bien de los males aun cuando se trate de las deficiencias éticas del sujeto que vive en la gracia santificante.

5. El insondable misterio de su gracia

De todos modos, no podemos negar que la situación de cada sujeto ante Dios y su vida en gracia —aparte del caso de los canonizados— es un misterio que nadie puede conocer plenamente desde afuera. Por eso mismo, el Evangelio indica que es posible corregir a una persona a partir de la maldad objetiva de sus acciones (cf. Mt 18, 15), pero sin emitir juicios sobre su responsabilidad y su culpabilidad (cf. Mt 7, 1; Lc 6, 37). Es la misma razón por la cual un ministro de la Eucaristía puede negar el Sacramento a una persona aunque “*no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*”.¹⁰

Como podrá advertirse, simplemente quise mostrar que, si los condicionamientos pueden llegar a anular la responsabilidad de una persona que comete una acción objetivamente mala, eso tiene consecuencias innegables para la teología de la Gracia. De hecho, mi interés al plantear estos asuntos no se sitúa en el marco de la Ética o de la Moral normativa —no son mi especialidad— sino en el marco del tratado de la Gracia, que

⁹ Detrás de esta convicción subyace la enseñanza acerca de la íntima relación que hay entre la caridad y la verdad, que con tanta claridad y belleza desarrolló S.S. Benedicto XVI en *Caritas in Veritate*.

¹⁰ PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS (cit.).

enseño hace cerca de veinte años. Porque quise destacar que la corrección fraterna —e incluso las eventuales sanciones que legítimamente pueda imponer la Iglesia— no implican emitir un juicio acerca de la situación interior y de la vida en gracia del hermano corregido: “*de internis non iudicat pretor*”.

6. La clave principal de la moral evangélica

Hechas estas clarificaciones, no puedo dejar de afirmar que en todo caso, *al mismo tiempo* que se orienta al sujeto al pleno cumplimiento de las leyes morales, siempre hay que alentarle también a sostener el crecimiento *de la caridad* con sus actos propios, que nunca dejará de ser la más importante de las virtudes y “la plenitud de la Ley” (Rm 13, 10). Sin ella no hay mérito alguno ni crecimiento auténticamente evangélico. De hecho, el *Catecismo* ha incorporado claramente la ley del amor fraterno como una “regla de oro”, un criterio central en el discernimiento moral, que debe ser aplicado “en todos los casos” (CCE 1789; cf. 1970), particularmente cuando “el hombre se ve a veces enfrentado con situaciones que hacen el juicio moral menos seguro, y la decisión difícil” (CCE 1787).

En el artículo (pág. 150) pongo el ejemplo de una mujer que, por preservar el amor y la estabilidad familiar, no rechaza el uso del preservativo (cooperación material al pecado del cónyuge). Pretendo decir que, ante un conflicto de deberes, el cuidado del amor y la estabilidad familiar es una exigencia más directa de la caridad porque es un bien mayor por el cual puede ser lícito *tolerar* un mal compor-

tamiento del cónyuge (el recurso a un preservativo).

Cuando se habla sobre estos temas siempre parecería necesaria una explicación mayor. Por eso digo en el mismo artículo que “detenerse aquí a poner ejemplos es odioso, porque fácilmente da lugar a una casuística *siempre discutible*” (pág. 151). También sostengo que el criterio de la caridad “no resuelve todas las cuestiones prácticas”, sino que “asegura la realización del *sentido general* del obrar de la persona” (pág. 148).

Vuelvo ahora al ejemplo del acto sexual donde la esposa tolera un comportamiento equivocado de su cónyuge (recurso al preservativo) porque quiere evitar males mayores para ellos dos o para los hijos (destrucción de la familia, por ejemplo). En este caso, alguien podría afirmar que ese acto sexual con recurso al preservativo es en sí mismo un acto de caridad o al menos *imperado* por la caridad, porque se lo realiza por amor a los hijos, por ejemplo. Podría acudirse a la doctrina tomista según la cual el acto de caridad imperante y el acto imperado son un solo y mismo acto humano (cf. ST I-II, 17, 4), así como el querer algo en razón del fin es un único y solo movimiento de la voluntad (cf. ST I-II, 12, 4). Pero pienso que ese sería un razonamiento erróneo. Porque un acto malo, contrario a cualquiera de las virtudes, no puede ser un acto directo de la caridad ni *tampoco un acto imperado por ella*.

Podría objetarse que la mujer está obrando prudencialmente, y por lo tanto estaríamos hablando de un acto de la virtud de la prudencia, que sí puede ser imperado por la caridad. Pero este razonamiento también es equivocado, porque no es el acto sexual con recurso al preservati-

vo lo que procede de la virtud de la prudencia. Lo que puede proceder de la prudencia es la decisión de la mujer de "tolerarlo" para cuidar la estabilidad familiar por amor a sus hijos o para evitar un daño mayor a su esposo. Pues aun cuando se diga que se trata de un único acto, el mismo Santo Tomás explica que ese acto tiene partes distintas (cf. ST I-II, 17, 4, ad 2). Entonces, en esta situación lo que sí puede estar bajo el imperio de la caridad es la *decisión prudencial de tolerar* un comportamiento equivocado del esposo en el acto sexual. Sólo en ese sentido quiero decir que en ese acto el comportamiento de la mujer puede poseer una dimensión trinitaria procedente de la caridad que impera.

La "Caridad" designa el impulso de la voluntad en cuanto tiene por objeto la unión personal con Dios. Pero la caridad tiene un contenido objetivo, porque reside en la voluntad como apetito *racional*. Por lo tanto, no se puede afirmar que un acto objetivamente malo, es decir, no ordenable al Fin último, pueda estar imperado por la caridad. Por definición el acto en cuestión sería ajeno al dinamismo de la caridad y no podría contribuir a reforzarlo, sino a debilitarlo.

Por eso mismo, sólo en el contexto de todo lo que acabo de exponer puede comprenderse adecuadamente una frase de mi artículo, que fuera de ese contexto sería fácilmente malinterpretada:

"Más allá de la imperfección o malidad objetiva, que debe ser claramente afirmada, el sujeto puede vivir una actuación sexual con una sincera y genuina búsqueda de la felicidad del otro por encima de los propios intereses" (pág. 158).

Allí me refiero concretamente a una actuación sexual dentro del matrimonio -donde se tolera el uso del preservativo- "junto con" o "que coexiste con" una sincera y genuina búsqueda de la felicidad del otro por encima de los propios intereses. Es lo que en la moral clásica se expresa como cooperación sólo *material y proporcionada* en el mal.

Esto no significa que no se deba tratar de superar esa situación. De hecho, en el mismo artículo exhorto a "reconocer como un verdadero llamado de Dios la invitación a que una pareja, en determinadas circunstancias, encuentre manifestaciones de donación y de comunión que no impliquen necesariamente actuaciones genitales" (pág. 116). Se puede cuidar del cónyuge y de los hijos, y para evitar el uso del preservativo eso se puede hacer invitando amorosamente al cónyuge a vivir "como hermanos".

7. Sentido de las precisiones ofrecidas

Algunas distinciones que ofrecí en este artículo pueden parecer "matemática moral" que atenta contra la frescura del mensaje de Jesús de Nazaret, o una nueva y pesada casuística que oscurece la hermosura del Evangelio y lo convierte en una compleja carga para los cristianos. Fácilmente podrían confundirse estas reflexiones con ciertas formas de rigorismo moral que el Santo Padre ha rechazado:

"Es verdad que en la cristiandad han irrumpido rigorismos siempre de nuevo y la tendencia a una valoración negativa, que se había formado en el gnosticismo, halló entrada también en la Iglesia. Pensemos solamente en el

jansenismo, con el que se llegó a una distorsión del hombre, a imbuirlo de un sentimiento de temor".¹¹

El mismo Santo Padre ha remarcado que "no se comienza a ser cristiano por una decisión ética" (DCE 1). No obstante, al mismo tiempo ha invitado a un constante crecimiento en nuestra respuesta al amor primero de Dios. Esa respuesta no puede clausurarse en las intenciones escondidas de los sujetos, ignorando la realidad *objetiva* con sus propios dinamismos. La Iglesia mira lejos y profundo, y sabe que el relativismo ético de cualquier signo termina provocando, por esos oscuros mecanismos de los procesos históricos, fenómenos como el Nazismo y diversos atentados contra la dignidad del ser humano. La sexualidad sin límites, disfrazada de falsos ideales de libertad o incluso de amor, también termina originando mucho sufrimiento.

Las personas que no se interesan por la seriedad del discernimiento ético, tienden a procurar respuestas fáciles y rápidas que alivien superficialmente el peso de la conciencia y permitan sostener cierta paz psicológica. En ese contexto, todo planteo moral de la Iglesia parecerá un peso molesto o desconectado de las necesidades de los individuos. Pero la propuesta de la Iglesia no puede reducirse a la función de una "facilitadora moral". Sería como aquel moralista al servicio de los vicios de los poderosos, llamado "Cordero de Dios

que quita el pecado del mundo", porque llegaba a "eliminar muchas acciones del catálogo de los pecados".¹²

Esa liviandad moral es irresponsable, porque olvida que la vida humana y la realidad social son un entramado donde los diversos aspectos de las cuestiones morales están sutilmente conectados y se van influyendo unos a otros. Por eso, los descuidos, imprecisiones, vaguedades, o cualquier forma de pereza y dejadez en el discernimiento de las cuestiones morales —sean sociales, sexuales o de cualquier orden— no son inocentes. Estos descuidos se constituyen, en definitiva, en un amor tibio, tanto en lo que se refiere a la respuesta a Dios como al cuidado de las demás personas. Por ello, terminan inoculando en la vida social diversas expresiones de desprecio hacia la dignidad de los demás o de indiferencia ante las necesidades de los otros. Por la misma razón, la degradación del ideal moral, que se manifiesta como desinterés hacia las normas morales, finalmente atenta contra toda felicidad auténticamente humana:

"La banalidad de dejarse simplemente llevar no hace justicia al hombre. Tampoco la hace la postura según la cual la comodidad es el mejor modo de vivir, el bienestar el único contenido de la felicidad. Es preciso percibir que, como seres humanos, hemos de plantear exigencias mayores a la condición humana; más aún: que justamente sólo a través de eso se accede a la felicidad mayor".¹³

¹¹ BENEDICTO XVI. *Luz del mundo*, 116.

¹² G. MARTINA. *La Iglesia de Lutero a nuestros días. II. El absolutismo*, Madrid, ed. Cristiandad 1974, 182

¹³ BENEDICTO XVI. *Luz del mundo*, 117.

8. Mi contexto personal

Para concluir, quiero destacar que cuando me detengo a reconocer los condicionamientos que limitan el obrar de los sujetos, mi preocupación no se sitúa en la línea del progresismo teológico europeo, que muchas veces ha tergiversado gravemente la doctrina de la Iglesia a partir de prejuicios secularistas. Eso de ninguna manera responde a mis intereses teológicos y pastorales. Me sitúo más bien en la perspectiva del pueblo creyente y piadoso de América Latina. Allí pueden encontrarse admirables gestos de heroísmo cotidiano, como en la entrega de muchas madres pobres que crían a sus hijos en medio de tantos límites y les transmiten una

fe católica entrañable. En ese ambiente popular es inevitable advertir numerosos signos del dinamismo de la caridad cristiana mezclado con muchas miserias. Es lo que yo mismo pude descubrir los años en que fui párroco en un barrio pobre del interior de Argentina. Siempre creí que esa experiencia pastoral fue sumamente fecunda para desarrollar una reflexión teológica creyente y realista. Por eso considero necesario mostrar al mismo tiempo dos cosas: la inmensa misericordia de Dios ante la respuesta limitada o condicionada del ser humano, y el llamado ineludible a una entrega generosa que responda cada vez mejor a la propuesta objetiva del Evangelio que la Iglesia ofrece al mundo.