

LA DIMENSIÓN TRINITARIA DE LA MORAL

II. PROFUNDIZACIÓN DEL ASPECTO ÉTICO A LA LUZ DE “*DEUS CARITAS EST*”.

RESUMEN

Retomando la primera parte de este trabajo, y en clara armonía con la encíclica “*Deus Caritas Est*” [DCE], el autor se detiene a profundizar la función práctica de la caridad fraterna como *principal clave hermenéutica* en el discernimiento ético. Identifica al obrar excelente ante todo con la actuación de la autotranscendencia fraterna. En diálogo crítico con Melina, Noriega y Pérez Soba, explica la necesidad del paradigma de los actos externos propios del amor fraterno para la determinación del fin próximo del obrar, y muestra su diversa incidencia en los distintos ámbitos de la moral. A continuación, luego de resaltar la dimensión receptiva de la caridad, invita a considerar la encarnación histórica del obrar moral y propone la figura de la “autotranscendencia imperfecta”: realización del dinamismo trinitario de autotranscendencia en medio de un acto llamado a una mayor adecuación a la norma ética. En este contexto, invita a rendirse ante el misterio personal de cada ser humano, pero sosteniendo al mismo tiempo la moral objetiva que propone la Iglesia.

Palabras clave: Hermenéutica moral, obrar excelente, misericordia, discernimiento, condicionamientos, autotranscendencia imperfecta, ética normativa.

ABSTRACT

In a clear accordance with “*Deus Caritas Est*” [DCE], in this second part of an article, the author deepens into the practical role of brotherly charity as the first hermeneutical key for ethical discernment. Excellent action is identified with fraternal self-transcendence. In a critical dialogue with Melina, Noriega and Pérez Soba, the author explains that the paradigm of external acts, belonging to fraternal love, is necessary in order to determine the proximate end of acting, whose incidence on various realms of morals is shown. Later on, after stressing the receptive aspect of charity, the author invites us to consider the historical incarnation of moral acting from the point of view of “imperfect self-transcendence”, an instantiation of the trinitary act of self-transcendence within an act intending to adequate better to ethical norms. In this context, the author calls to bow in front of the personal mystery of each human being, while holding at the same time objective moral proposed by the Church.

Key Words: Moral hermeneutics, excellent acting, mercy, discernment, imperfect self-transcendence, normative ethics.

Recogiendo y sintetizando la primera parte de este artículo, destaquemos lo siguiente:

En el dinamismo *autotranscendente* del obrar humano informado por la caridad, se realiza una experiencia de cada una de las Personas divinas. La caridad es el libre exceso, fuera de lo divino, de ese dinamismo extático infinito que culmina *ad intra* en la infinita “*inclinatio*” del Espíritu Santo. Pero, puesto que la caridad tiene actos *externos propios*, dirigidos al prójimo, la caridad fraterna se convierte el gran criterio hermenéutico objetivo del obrar cristiano. Porque el dinamismo autotranscendente de la gracia, cuando se encarna en actos externos, produce ante todo actos de amor fraterno, que se convierten así en los *principales paradigmas* de este dinamismo trinitario del obrar excelente.

Benedicto XVI, comentando Mt 25, 31-46, afirma que “el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana” (DCE 15). A continuación avanzaremos sobre esta convicción mostrando su relevancia concreta en la ética normativa.

1. Dimensión trinitaria y obrar excelente

Es indispensable advertir que al presentar el amor como paradigma no me estoy refiriendo al acto interno principal de la caridad (la *dilectio*), sino a los actos *externos* que la manifiestan más directamente. Estos actos externos son efectos (ST II-II, 28, introd.) o actos *proprios* –no meramente imperados– de la caridad. En la introducción a ST II-II, 31, antes de detenerse en la beneficencia y la limosna, S. Tomás dice que va a hablar “*de exterioribus actibus vel effectibus caritatis*”. Luego explica que la beneficencia “non est *alia* virtus a caritate, sed nominat quendam *caritatis* actum” (ST II-II, 31, 4). Benedicto XVI, en su primera encíclica, da por sentada esa indisoluble unidad entre la virtud teologal de la caridad y los actos externos que socorren las necesidades del prójimo. Se detiene a distinguir y a conectar la caridad y la justicia, pero no la caridad y los actos del *agape* fraterno que le son propios, cuyo dinamismo consiste en “buscar cada vez más la *felicidad* del otro” (DCE 7). La estructura de la encíclica reafirma que en el seno mismo de la caridad con la que se ama a Dios se destacan los actos externos que la manifiestan y que son particularmente las obras de misericordia con el prójimo necesitado. La segunda parte de la encíclica, en la cual se aplican las cuestiones especulativas sobre la caridad expuestas en la primera parte, está completamente centrada en la actividad caritativa de la Iglesia hacia los necesitados: “El amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres” (DCE 19).

Entonces queda claro que no basta hablar sólo de los actos internos de la caridad y de los actos externos de las demás virtudes morales que la caridad puede imperar, ya que entre ambos se encuentra un *tertium quid*: los actos *externos* que son *proprios* de la caridad. Precisamente, Tomás de Aquino, ubicando los actos de la misericordia en el seno mismo de la caridad, sostenía exactamente que la misericordia es la *máxima* de las virtudes, “en cuanto a las obras *exteriores*” (ST II-II, 30, 4, ad 2), y lo explicaba de la siguiente manera:

“En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo” (ST II-II, 30, 4).

Para una adecuada comprensión de la cuestión cabe destacar que la misericordia, que busca socorrer al otro en su miseria, no se ejercita sólo en actos minúsculos, como una pequeña limosna depositada en la mano de un pobre, sino también *en un actuar eficiente que procura resolver las necesidades sociales y acrecentar la felicidad del pueblo*: en la construcción de puentes, en el saneamiento del ambiente, en la investigación científica orientada a resolver los problemas de la gente, en una lucha comunitaria por las necesidades de los más pobres, en una propuesta económica adecuada para resolver el drama del desempleo, etc. Cualquiera de estas acciones, que coopera con la construcción del Reino, realizada por amor al prójimo y buscando su bienestar, entra en el orden de la máxima de las virtudes. Así, en este empeño creativo de una lucha por la felicidad de los demás, considerando que ellos merecen *lo mejor*, se realiza el obrar *excelente*. Esta búsqueda del bien –también terreno– de los demás es lo que más espera de nosotros el Dios que ama la felicidad del ser humano, puesto que él “nos provee espléndidamente de todas las cosas *para que las disfrutemos*” (1 Tim 6, 17). Es el Padre capaz de dirigir a su criatura exhortaciones como las siguientes: “Hijo, trátate bien con lo que tengas [...] No te prives de pasarte un buen día, no dejes que se te escape un deseo legítimo” (Eclo 14, 11.14).

Para ser fieles a esa voluntad divina y rendirle un culto agradable, los creyentes estamos llamados no sólo a cumplir con las exigencias mínimas de la justicia (cf. DCE 28), sino a ejercer la función mediadora del amor procurando siempre más la felicidad ajena (Cf. DCE 7).

Para Santo Tomás, fiel a los datos bíblicos, la perfección de una auténtica obra de misericordia supera también a los actos de culto de la religión:

“No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para la utilidad del prójimo. Por eso la misericordia, que socorre los defectos ajenos, es el sacrificio que más le agrada, ya que causa más de cerca la utilidad del prójimo” (ST II-II, 30, 4, ad 1).

Esta importancia suprema de la misericordia reside en sus actos externos, en cuanto son actos de caridad fraterna (“socorre las deficiencias de los prójimos... atiende a las necesidades de los otros”: ST II-II, 30, 4), pero no principalmente en ese bello movimiento interno de compasión que la acompaña (“entraña dolor de la miseria ajena... regulado por la ra-

zón”: ST II-II, 30, 3). Cuando S. Tomás ubica la misericordia entre los efectos inmediatos *internos* de la caridad, antes de hablar de la beneficencia (externa), es precisamente porque la misericordia implica esa compasión interior. En este sentido limitado de movimiento interno del apetito, la misericordia no tiene una relevancia tan alta, y queda en el ámbito de las virtudes morales donde son los actos de religión los que sobresalen (cf. ST II-II, 81, 6). De los actos fraternos externos –que genéricamente llamamos “misericordia”– propios de la caridad –y por lo tanto propios del ámbito teológico– habla a partir de II-II, 31. Cuando Tomás hila tan fino, en realidad nos invita a colocar la ayuda *efectiva* al hermano, movida por la valoración teológica del otro que produce la caridad, por encima de los movimientos entrañables del apetito que no siempre pasan a la acción externa y pueden quedar en meros sentimentalismos cómodos e ineficaces. De hecho, hay una situación *objetiva* que explica la importancia central de la misericordia, y a la cual debe orientarse el dinamismo virtuoso: Dios “no necesita nuestros sacrificios” (II-II, 30, 4, ad 1), mientras los carecientes sí necesitan nuestra ayuda que “*causa más de cerca la utilidad del prójimo*” (ibid). Esto nos permite reconocer con meridiana claridad la profunda unidad de toda la realidad y del designio divino, puesto que lo que realiza en nosotros la excelencia cristiana es exactamente lo mismo que requiere la realidad externa.

San Buenaventura expresaba de otro modo esta centralidad de los actos externos de caridad fraterna para la construcción espiritual del sujeto, diciendo que, si bien Dios es el objeto más noble de amor y el origen del amor, sin embargo, “el que quiera ser perfecto amante de Dios primero (*prius*) debe ejercitarse en el amor al prójimo, así como quien quiera ser buen contemplativo primero debe ser buen activo”¹; porque “es necesario que el amor de caridad se ejercite primero en aquello *que vemos*” (ibid). Para Buenaventura, la obra de misericordia tiene un peculiar valor salvífico y es la mejor disposición para la justificación, por lo cual se dice que “si caes en una falta de la carne, sin duda serás zamarreado, pero no perecerás; y consta que se refiere a una falta mortal”.² Fiel a esta intuición fundamental afirma que la caridad fraterna es la exigencia absolutamente inexcusable de la moral cristiana y el único obrar que distingue realmente al ser humano tocado por la gracia:

1. S. BUENAVENTURA, III Sent., 27, 2, 4.

2. S. BUENAVENTURA, IV Sent., 15, 1, 2, opp. 1 (cf. ad 1).

“Aquel mandato fue de tal modo afirmado por el Señor, que en razón de su firme obligación *no puede ser dispensado* con nada [...] No fue conveniente que se lo dispensara con otra cosa, sino que todos estamos obligados *siempre* a amarnos mutuamente”.³

“La plenitud de la ley es el amor, como si dijera: Si el hombre falla, y con esto se lo *dispensa* de los otros mandamientos en razón de una necesidad, puede en el amor recuperar su razón de plenitud y perfección”.⁴

“El Espíritu Santo es amor, y aunque se da con sus dones, no hay don del cual *no se pueda separar*; únicamente del don del amor. Y aunque otras virtudes sean comunes a los buenos y a los malos, el amor a Dios y al prójimo es *exclusivo* de los buenos y santos”.⁵

Así Tomás y Buenaventura, señalando al amor fraterno como el obrar *externo* más excelente, interpretan contundentemente y recogen una ininterrumpida convicción que se inicia en la Biblia hebrea y surca toda la tradición cristiana.

2. Volver al Evangelio

Efectivamente, cuando la Palabra de Dios dice que si uno no ama al prójimo que ve, no puede amar a Dios, a quien no ve (cf. Juan 4, 20) establece una ley fundamental del discernimiento cristiano. Es el profundo realismo de la Revelación, que nos dice que Dios se “inmediatiza” en el hermano. Él se torna especialmente cercano, visible como objeto de cariño, de ternura, de compasión y de ayuda, en el hermano que vemos con nuestros ojos. Por eso, “la apertura trascendental a Dios se actúa, de hecho y necesariamente, en la mediación categorial de la imagen de Dios. El diálogo con el Tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano [...] La única garantía, la sola prueba apodíctica de que yo respondo a Dios y me comunico con él en el amor, es la relación interpersonal creada [...] Quien venera y respeta la imagen de Dios, respeta a Dios aunque no lo reconozca explícitamente [...] Porque allí donde se afirma a ese tú como valor absoluto, como fin y no como medio, se está haciendo algo no cubierto por ninguna garantía empírica”.⁶

3. S. BUENAVENTURA, *Dominica in albis*, sermo I; Qcchi IX, 289b-290.

4. S. BUENAVENTURA, *Sermo I de tempore*, dominica 17; Qcchi. IX, 420a.

5. S. BUENAVENTURA, *De septem Donis*, 6, 8.

6. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander, 1988, 180.

En el hermano está la permanente prolongación de la Encarnación para nosotros: “Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis a mí” (Mt 25, 40). Es muy sugestivo que en Mt 25, 31-46 el único criterio que se presenta para saber si se está o no en el camino de la salvación, son las actitudes concretas ante el hermano necesitado; es esto lo que decide si somos “benditos” o “malditos” del Padre. En el texto revelado resuenan también estas preguntas y respuestas: ¿quién es el que está en la luz?: “el que ama a su hermano”; ¿quién no tropieza?: “el que ama a su hermano” (1 Jn 2, 10); ¿quién ha pasado de la muerte a la vida?: “el que ama a su hermano” (1 Jn 3,14).

Benedicto XVI, recogiendo estas evidencias bíblicas, ha dicho que “cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios” (DCE 16), y que el amor es en el fondo la *única* luz que “ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza necesaria para vivir y actuar” (DCE 39). Por eso, el amor al prójimo como respuesta al amor primero de Dios (“el amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás”) integra para el cristiano la verdadera “*opción fundamental* de su vida” (DCE 1) y su actuación concreta en obras de misericordia es “el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana” (DCE 15).

Es evidente que cuando los autores del Nuevo Testamento quieren reducir a una última síntesis, a lo más esencial, el mensaje moral cristiano, nos presentan la exigencia ineludible del amor al prójimo: “Quien ama *al prójimo* ya ha cumplido la ley [...] De modo que amar es cumplir la ley entera (Rm 13, 8-10). “Toda la ley alcanza su plenitud en este *solo* precepto: amarás *a tu prójimo* como a tí mismo” (Ga 5, 14). “Si cumplís plenamente la ley real según la Escritura: ‘amarás *a tu prójimo* como a tí mismo’, obráis bien” (Sant 2, 8).

Podemos considerar todavía otros textos que no siempre son tomados en serio: “Con la misma medida con la que tratéis a los otros os tratará Dios” (Mt 7, 2). “Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo. No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados; dad y se os dará [...] Con la misma medida que uséis para los demás os medirá Dios” (Lc 6, 36-38). “Felices los misericordiosos, porque obtendrán misericordia” (Mt 5, 7).

Se afirma también que la misericordia sale triunfante en el juicio divino: “Hablad y obrad como corresponde a quienes serán juzgados por la ley de libertad. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tu-

vo misericordia; pero la misericordia triunfa en el juicio” (Sant 2,12-13). En este texto, unido a su enérgico rechazo de la injusticia social (5, 4), Santiago se muestra como heredero de lo más rico de la espiritualidad judía del postexilio, que atribuía a la misericordia un especial poder salvífico: “Rompe tus pecados con obras de justicia, y tus iniquidades con misericordia para con los pobres, para que tu ventura sea larga (Dan 4,24). “La limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado” (Tob 12,9). “Como el agua apaga el fuego llameante, la limosna perdona los pecados” (Eclo 3,30). La misma síntesis salvífica aparece recogida en 1 Pedro: “Tengan ardiente caridad unos por otros, porque la caridad cubrirá la multitud de los pecados” (1 Pe 4, 8).

Lo que expresan estos textos –de muy diversas escuelas bíblicas– es la absoluta prioridad de la “salida de sí hacia el hermano” por encima de cualquier norma moral, y como el criterio más claro para discernir acerca del camino de desarrollo cristiano en respuesta a la donación absolutamente gratuita de Dios.

Decimos entonces que la regla más determinante –aunque no la única– en el momento de hacer una opción, el criterio que define más claramente la autenticidad de la fe y de la vida cristiana, es el “salir de sí” hacia el hermano, encarnado y expresado en los actos *externos* que socorren su miseria y procuran su felicidad:

“Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos solamente de palabra ni de boca, sino con obras...” (1 Jn 3, 17-18).

“Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y uno de ustedes les dice que vayan en paz, que se calienten y se harten, pero no le dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está muerta en sí misma” (Sant 2, 15-17).

El *Catecismo* recoge esta convicción diciendo que “toda la ley evangélica está contenida en el mandamiento nuevo de Jesús (Jn 13, 34): amarnos *los unos a los otros* como él nos ha amado” (CCE 1970b).

Esta misma verdad penetró profundamente la mentalidad de los Padres, ejerciendo así una resistencia profética contracultural ante el individualismo hedonista pagano:

“Si, obedeciendo a Pablo y a Cristo, hay que considerar la caridad como el primer y más grande mandamiento, como el compendio de la ley y los profetas... purifiquémonos, entonces, haciendo limosna, lavemos con esta bella hierba la suciedad

y las manchas del alma.⁷ “La limosna, reina de las virtudes, que fácilmente levanta a los hombres hasta las esferas del cielo, haciéndose nuestra mejor abogada [...] Tu limosna tiene más peso que cuantos pecados puedas haber cometido [...] Con tal precio se compra el cielo, no porque el cielo valga tan poco, sino porque es el precio asignado por la misericordia del Señor [...] La limosna rescatará tu alma”.⁸

“Acordémonos de que la limosna apaga los pecados como el agua al fuego (Eclo 3, 33)... Y así como si nos viéramos en un incendio correríamos a buscar agua para apagarlo, así, cuando de la paja de nuestra miseria se levante la llama de algún pecado, alegrémonos de que se nos presente ocasión de apagarlo por una obra de misericordia”.⁹

3. Luz para los demás valores morales

Bajo esta luz hermenéutica del primado de la misericordia han de interpretarse las demás exigencias morales. Recordemos, por ejemplo, que en Ga 5, 19-21, las “obras de la carne”, entre las que están también los pecados sexuales, se refieren principalmente a faltas contra la caridad: odios, discordias, enojos, peleas, divisiones, disensiones, envidias. Pablo, habiendo hablado sobre la nueva “libertad” cristiana con respecto a la ley, y dirigiéndose a comunidades inmersas en un ambiente pagano, percibía el peligro de tomar esa “libertad” como pretexto para excesos que se oponen directamente a una auténtica vivencia de la caridad fraterna. En aquella situación, el modo de llevar a una auténtica vivencia de la “autotranscendencia” era la insistencia en normas concretas de moralidad que garantizaran el respeto al otro y la valoración del otro como hermano y no como mero objeto de placer. También hoy, en quienes desprecian sin más la pureza, lo sexual corre el riesgo de desviarse en formas egoístas, no respetuosas del otro, e incluso inhumanas (como la prostitución) que no están al servicio de un auténtico verdadero encuentro oblativo entre las personas sino que las vuelven “mercancía” (cf. DCE 5). Entonces, las exigencias restrictivas en este orden tienen sentido como servicio a la auténtica caridad fraterna. Así, bajo la luz de la caridad, la templanza es acogida, no tanto como ausencia de actuaciones sexuales, sino como subordinación y

7. SAN GREGORIO DE NACIANZO, Discurso 14, 5. 37.

8. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Poenitentia*, homil. 3. ; tomado de *La Reconciliación*, Buenos Aires (Lumen) 1990, 119-126.

9. SAN AGUSTÍN, *De Catech. Rudibus*, I, 22; 7ma. causa.

servicio de lo sexual a la “donación de sí” al otro. Esto vale para cualquier virtud o ley cristiana. Buenaventura lo expresaba diciendo que “algo no es más luminoso porque tenga menos oscuridad, ni algo es más bueno porque tenga menos mal [...] Más bueno se dice porque accede más a la perfección de la bondad”.¹⁰ Por eso mismo, el pecado no es tanto el deseo de cosas malas, “sino el alejarse de las cosas mejores”.¹¹ En ese contexto, la actuación de cualquiera de las virtudes, también cuando supone el dominio o la limitación de determinadas inclinaciones, debe orientarse, más que a reprimir determinadas acciones, a favorecer *un mejor acceso al dinamismo autotrascendente del amor fraterno*,¹² que es el obrar más excelente: “Puesto que la caridad es *fin* de las demás virtudes, los actos de ellas disponen *al acto de caridad*”.¹³

Esto permite recuperar en la moral la perspectiva de la primera persona (cf. VS 78), donde se integra el dinamismo intrínseco de la virtud. Por la virtud cada sujeto, a través de la complejidad de los dinamos de su obrar, más que evitar malos comportamientos u obedecer normas externas, va percibiendo por connaturalidad el bien a realizar, desarrolla sus capacidades y alcanza su verdadera plenitud.¹⁴

En la línea de todo lo dicho en este punto, debe interpretarse adecuadamente, por ejemplo, la abstención genital dentro del noviazgo, en cuanto evita la relativización y el descuido de muchos otros gestos, sencillos pero valiosos, que podrían cultivarse en orden a enriquecer la relación mutua. Es decir: el posponer una entrega genital hasta el matrimonio está también al servicio del amor, puesto que otros gestos de la relación mutua pueden ir adquiriendo un profundo valor expresivo y comunicativo que enriquecerá luego la entrega matrimonial. La búsqueda desenfrenada –y fuera de tiempo– de una relación genital, en lugar de significar una entrega total, provoca un empobrecimiento de la entrega mutua

10. S. BUENAVENTURA, II Sent, 34, Dub 3.

11. S. BUENAVENTURA, “Peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum”: II Sent. 42, 2, 1, fund. 1, concl. ; cf. Brevil., 3, 1, 5.

12. El crecimiento moral no es entonces sólo una liberación de males o de pecados, sino ante todo un mayor acceso al bien, un mejor despliegue de las posibilidades de la persona bajo el impulso del Espíritu. Con otro lenguaje, podemos decir que el pecado se produce cuando “el hombre permanece por debajo de sus potencialidades” (K. DEMMER, *Christi Vestigia Sequentes*, Roma 1995, 321) con lo cual no glorifica a Dios.

13. S. BUENAVENTURA, III Sent., 27, dub 1.

14. Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, 1995; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano, 1988.

y no expresa una auténtica inclinación hacia el otro. En este sentido, atenta contra el dinamismo autotrascendente y unitivo de la caridad, reflejo de la Trinidad.

Todas las virtudes deberían ser repensadas y replanteadas a la luz de este dinamismo trinitario de “salida de sí hacia el otro”. Aun aquellos valores morales que tradicionalmente eran concebidos de modo negativo y como actitudes meramente íntimas de los individuos, deberían asumir una orientación marcadamente *social*. La humildad, por ejemplo, tan apreciada por los grandes maestros espirituales, podría adquirir un carácter mucho más trinitario, favoreciendo mejor la realización del bien común y no una determinada perfección individual socialmente irrelevante y caracterizada por una actitud interna de retraimiento o de negación de sí que lleva a la persona a escapar de exigencias públicas y de grandes empresas sociales. Una correcta comprensión de esta virtud nos permite ver la necesidad de ejercitarla precisamente en medio del torbellino de las relaciones humanas, en la discusión, en la planificación de grandes objetivos comunitarios, en una actividad evangelizadora exigente, etc. Es una virtud que abre la mente y el corazón para escuchar a los demás con atención e interés, aceptando que ellos puedan tener una visión de la realidad más clara que la propia; implica la capacidad de decir una verdad con convicción, sin ocultarla por temor a ser rechazado, y porque percibo desde el amor que el otro es digno de escucharla; me permite luchar por algo que me parece bueno para todos aunque eso no sirva para la propia fama. Incluye también la disposición para emprender un diálogo hasta el fondo, sin el temor de quedar mal parado, porque pienso ante todo en el bien social, etc. Así enfocada y vivida, la humildad es una renuncia a sí mismo con alto impacto social: “Es hora de elevar esta humildad del orden de la piedad religiosa privada al orden de la virtud política pública”.¹⁵

Todos los grandes valores espirituales, trinitariamente vividos, tienen una profunda resonancia comunitaria, porque son “extáticos”. Están marcados por el dinamismo del amor fraterno que los orienta y los impulsa hacia las demás personas. Por eso, cualquier supuesto valor que termine provocando aislamiento, desinterés en el trabajo por los demás, o incapacidad de proyectar algo en común, no es ciertamente un valor trinitario. El contenido de cualquier virtud sólo puede ser correctamente interpretado en orden a la caridad fraterna y nunca prescindiendo de ella, por ser el princi-

15. T. DUNNE, *Spiritualità e metodo. Un'introduzione a B. Lonergan*, Padova, 2003, 272.

pal criterio hermenéutico moral. Porque al precepto del amor fraterno “como a su *fin*, quedan reducidos los demás” (ST II-II, 23, 4, ad 3).

4. Un bien para el amado: la caridad en la determinación del fin próximo

Es cierto que el amor tiene un doble objeto: las personas y *el bien* que se quiere para ellas, según una concepción aristotélica retomada por Santo Tomás: “*Amans amato bonum velit*” (CG 3, 90). El problema es que se suele identificar exclusivamente ese “bien” con los objetos de las virtudes morales (sobre todo con la templanza), olvidando que, sin negar el valor propio y la necesidad de esas virtudes, hay que situarse ante todo en el *tertium quid* que mencionamos: los actos externos propios de la misma caridad, donde el *bien* que se quiere para otro puede ser simplemente su bienestar, el alivio de su sufrimiento, que se libere de una miseria que lo agobia, que no se sienta solo en la vida, etc. Repitamos que el obrar externo excelente es, ante todo, el obrar misericordioso, por el cual, amando al otro, procuro aliviar sus miserias con mi trabajo eficiente, mi amable atención, mi servicio cercano, etc.¹⁶

En una obra reciente,¹⁷ algunos autores no mencionan este principio fundamental, y parecen sostener que sólo las virtudes morales pueden otorgar racionalidad al amor.¹⁸ Dicen que, por cuanto realizan el “bien” al cual hay que someterse para que el sujeto verdaderamente salga de sí mismo y su acción esté auténticamente finalizada a la comunión, “son *las virtudes morales* las que aseguran la racionalidad de las elecciones”.¹⁹ Es más,

16. Para evitar malos entendidos, recordemos que en la misericordia hay que distinguir: por una parte los actos externos que ella moviliza, y que son *actos propios de la caridad*, como la beneficencia (ST II-II, 31, 4: “non est *alia* virtus a caritate, sed nominat quendam *caritatis* actum”), la limosna (ibid, 32, 1) o la corrección fraterna (ibid, 33, 1); por otra parte, un movimiento del apetito espiritual, que puede ser regulado por la razón (ST II-II, 30, 3), y también una pasión, que a su vez puede ser regulada por la voluntad, por lo cual entra en el orden de la *virtud moral* (ibid, ad 4). Pero no es esto último lo que la constituye en la virtud más perfecta, sino el hecho que sus actos externos son efecto inmediato de la caridad misma. La caridad, por su parte, no tiene por regla y medida a la razón, sino a Dios mismo (ibidem, 23, 3). Las obras de misericordia, efecto inmediato de la caridad, también tienen a Dios mismo como regla, en cuanto por ellas “nos asimilamos a Él en la semejanza del obrar” (ibidem, 30, ad 3).

17. Me refiero concretamente a: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid, 2001.

18. Ibidem, 190-194.

19. Ibidem, 395-398.

eliminando de un plumazo la relevancia de la *inclinatio* afectiva y efectiva hacia el prójimo, se dice solamente que “la calidad moral del actuar se verifica por la comunión con Dios creador y se realiza mediante el respeto a la verdad sobre los bienes de la persona”,²⁰ y, retomando a C. Caffarra, se sostiene que en definitiva es la ley *natural* el código de “alianza con la Sabiduría creadora”.²¹ Finalmente, si creáramos que es la caridad la que imprime a las virtudes el dinamismo de “salida de sí”, aquí se afirma en cambio que es *la virtud* (moral) la que “*capacita* al hombre para el éxtasis de sí en la comunión con Dios y el hermano a través de la acción”.²²

Si nos situamos en la perspectiva del discernimiento concreto, de este modo se termina, en la práctica, sometiendo servilmente la caridad a las virtudes morales y a la ley natural, que serían las que aseguran su autenticidad, ya que serían ellas –sin jerarquía alguna– las que realizan el “bien” que la caridad tiene como objeto.²³ Paradójicamente, destacando en teoría el primado de la caridad, pero olvidando que ésta tiene *actos externos propios* –con sus objetos propios–, establecen en la práctica del discernimiento un primado del “bien” que sólo pueden realizar las virtudes morales, subordinando de hecho la caridad a los objetos de éstas. Con este acento, no queda claro de qué manera la caridad *fraterna* es la *principal clave hermenéutica* moral, y de este modo la propuesta moral queda tristemente privada del perfume evangélico de los textos que hemos recordado atrás.

Sin embargo, estos autores hablan sobre el prójimo como “fin último de la acción”²⁴ y “término propio de un acto de amor”;²⁵ también sobre el conocimiento por connaturalidad propio del amor;²⁶ sobre el “carácter secundario” de las normas morales,²⁷ sobre la comunión fraterna,²⁸ o sobre el don de sí y la acogida del otro como “verdad última de la persona”.²⁹ Pero al decir que “el hombre espiritual es capaz de juzgar todo

20. Ibidem, 400.

21. Ibidem (La cita de C. CAFFARRA es de su obra *Vida en Cristo*, Pamplona, 1988, 106).

22. Ibidem, 411.

23. Luego veremos cómo Benedicto XV, en DCE 28b, rechaza concretamente la reducción de la caridad a la justicia, destacando los actos externos específicos de la caridad fraterna.

24. Ibidem, 198.

25. Ibidem, 384.

26. Ibidem, 77-79; 283-285.

27. Ibidem, 12.

28. Ibidem, 287-288; 330-331. 383-385.

29. Ibidem, 29.

bien concreto en la perspectiva que *la caridad le indica*”,³⁰ no explicitan suficientemente la perspectiva del amor *fraterno*, que pierde así relevancia hermenéutica.

Lo que sucede es que tiende a reducirse la perspectiva que aporta la caridad a la captación de *Dios* como fin último y a la ordenación *a Dios*, olvidando que la caridad no es sólo eso, aunque lo sea principalmente. Entre el amor a *Dios* y las virtudes morales ha desaparecido del planteo ético la función paradigmática del amor misericordioso que nos saca de nosotros mismos *hacia el prójimo*.

Me sitúo con gusto en el marco de la perspectiva del obrar virtuoso, que proponen estos autores, pero advierto que la función de la caridad desaparece en la práctica de los planteos morales concretos cuando se considera que sólo otorga un conocimiento connatural de *Dios* como *fin último* –y una orientación a él– y se afirma que no determina en modo alguno los fines próximos. Hay que afirmar que la caridad “fraterna”, en cuanto mandamiento principal que se cumple espontáneamente por la virtud de la caridad, *también* interviene en el ámbito de la acción y provee de racionalidad el discernimiento, puesto que esta virtud tiene actos externos propios, que pasan a ser *paradigmas, referencias necesarias en todo discernimiento*. Por eso la caridad, si bien reside en la voluntad, también realiza el orden de la razón interviniendo –en parte– en la determinación del fin *próximo*, objeto de la elección. El valor supremo y paradigmático de los actos *externos* propios de la caridad es lo que reconoce Tomás cuando coloca a la misericordia en la cima de las virtudes, en cuanto regula un obrar externo y así produce una semejanza con el obrar divino. En este sentido, la ordenabilidad del objeto elegido *también* depende de la caridad fraterna (aunque no de los dones del Espíritu); y la relación *intentio-electio* está garantizada *también* por la caridad fraterna, *aunque junto con la prudencia y las demás virtudes morales*. El funcionamiento adecuado de la razón práctica requiere del ejercicio de la prudencia, iluminada por los valores que propone la Palabra de *Dios*, y auxiliada íntimamente por los hábitos de las demás virtudes que brindan un conocimiento por connaturalidad del bien y un impulso hacia él. Pero la prudencia, para ser verdadera prudencia (cf. ST I-II, 65, 4, ad 1), requiere *sobre todo* ser iluminada por el mandamiento del amor y auxiliada por el hábito de la caridad que brinda un conocimiento por connaturalidad

(*unio affectus*) no sólo de la Trinidad como fin último, sino también de la conveniencia de una determinada opción concreta con la *inclinatio* hacia la persona *del prójimo*, la cual se ejercita principalmente en esos actos externos que son efectos *proprios y directos* de la caridad. Por eso, repetamos, en el discernimiento ético las obras de misericordia son los *paradigmas de la excelencia moral* (así rescatamos la necesaria –aunque insuficiente y no exclusiva– perspectiva del “modelo” o “paradigma”).

En esta línea, estoy de acuerdo en otorgar prioridad a la perspectiva de la virtud (el obrar del sujeto), siempre que, en ese mismo marco, haya una clara *jerarquía* de las virtudes (cf. ST I-II, 66, 4-6) y un primado de la caridad *también en el orden práctico*.

Por eso cabe destacar que el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha incorporado con contundencia la ley del amor fraterno como “regla de oro” (cita Mt 7, 12; Lc 6, 31; Tb 4, 15) en el discernimiento moral, que debe ser aplicada “*en todos los casos*” (CCE 1789; cf. 1970a), particularmente cuando “el hombre se ve a veces enfrentado con situaciones que hacen el *juicio* moral menos seguro, y la *decisión* difícil” (CCE 1787). Se destaca así una verdadera función práctica en el *juicio* y en la *decisión*. En este sentido preciso, hay una verdadera relación *concurrential* entre la caridad fraterna y las virtudes morales. Por consiguiente, también en el discernimiento que determina el fin *próximo*, objeto de la elección, la caridad ocupa el lugar excelente que siempre se le atribuyó. Si se niega este principio parece que, cuando se afronta el *discernimiento* ético, de hecho la moral deja de golpe de ser trinitaria, la caridad pierde su primado y la ley de oro ya no importa, porque la caridad fraterna no tiene relevancia alguna en el orden práctico y no parece existir jerarquía alguna entre las virtudes.

Pero si la caridad se vuelve irrelevante en la práctica del discernimiento, eso indica que algo falla en el planteo moral cristiano, el cual ha sido mutilado.

En definitiva: no rechazo la perspectiva de la primera persona ni la innegable necesidad de las virtudes morales para la racionalidad ética, pero siempre que se incluya una consideración amplia que otorgue a la caridad una clara relevancia no sólo en el orden del fin, sino también en el *discernimiento* de la razón práctica que lleva a la elección del fin próximo del obrar.

30. *Ibidem*, 284. La cursiva es mía.

5. El criterio de la autotranscendencia fraterna en diversas racionalidades éticas

Hemos dicho que la autotranscendencia hacia el prójimo que imprime la caridad es el criterio hermenéutico fundamental. Pero también hemos afirmado que no es el *único* criterio, y que la caridad fraterna garantiza la relación *intentio-electio* junto con la prudencia y las demás virtudes morales. Interviene sólo *en parte* en la determinación del fin *próximo*, objeto de la elección. Para evitar malos entendidos y cuestionamientos razonables, hay que destacar que su importancia práctica varía de acuerdo a la cuestión moral que se deba discernir, porque incide de distintas maneras en las *diversas estructuras morales*. Hemos de reconocer que no hay una única racionalidad en la ética, porque las cuestiones sociales requieren poner en juego determinados principios que no coinciden completamente con los que se requieren en las cuestiones de la bioética, por ejemplo. Pues bien, el criterio hermenéutico de la caridad fraterna influye de diverso modo en una u otra de estas diversas racionalidades.

En primer lugar hay que decir que no resuelve todas las cuestiones prácticas, pero siempre asegura la realización del *sentido general* del obrar de la persona. Precisamente por eso la regla de oro debe aplicarse “en todos los casos” (CCE 1789). El camino de un cristiano está hecho de una multitud de decisiones diversas, pero la preocupación fundamental está en asegurar que en su vida se realice siempre la orientación básica y nuclear de su proyecto –la caridad fraterna– y que las diversas decisiones al menos *nunca contradigan* esa opción cristiana central.

a) En esta línea, cuando un individuo se pregunte por la racionalidad moral de una decisión en torno a ciertas cuestiones de bioética, podrá regirse más directamente por principios racionales de la ética normativa con una adecuada mediación científica. Pero a la hora de tomar una decisión habrá de asegurarse también que los diversos móviles que la componen no impliquen un repliegue de la persona sobre sí misma. Será necesario tener en cuenta el *contexto histórico personal* de tal decisión y procurar que –en dicho contexto existencial concreto– no esté en directa contradicción con el dinamismo autotranscendente de la caridad fraterna. Allí, el criterio hermenéutico fundamental de la caridad fraterna interviene generalmente de modo negativo, pero eso no le quita su necesidad práctica ni su centralidad en la vida moral de la persona.

b) En otros casos, el criterio fundamental interviene de un modo más positivo y más directo, como sucede en los temas de la moral social, ya que en ellos siempre se destaca la persona del otro como fin y muchas veces es necesario ir más allá de la estricta justicia. En lo que hoy llamamos “justicia social” no se pone en juego sólo la virtud de la justicia –que asegura un mínimo indispensable para la vida en sociedad– sino también la caridad con su dinamismo autotranscendente gratuito y oblativo y sus diversas expresiones de solidaridad.

Benedicto XVI sale al paso de una reducción de la caridad fraterna a la virtud moral de la justicia, que hoy suelen proponer algunos moralistas. Para ellos, los contenidos de las virtudes morales son la única expresión externa objetivable del compromiso con Dios y lo único que otorga “racionalidad” a las elecciones. El Papa, en cambio, destaca claramente la necesidad específica y bien diferenciada de los actos externos propios de la caridad, diversos de los actos de la virtud moral de la justicia:

“El amor –caritas– siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán situaciones en las que es indispensable [...] una entrañable atención personal” (DCE 28b).

Porque “la caridad es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación” (DCE 31a), pero “con una atención que sale del corazón” (ib), con una “entrañable atención personal” (DCE 28b). También Juan Pablo II, exaltando la misericordia, sostenía que “la justicia por sí sola no es suficiente y, más aún, puede conducir a la negación y aniquilamiento de sí misma si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor *plasmarse* la vida humana en sus diversas dimensiones” (DM 12).

Esta acentuación se vuelve imperiosa hoy en día, cuando la lógica del mercado pretende estructurar también la ética normativa de los moralistas cristianos, proponiendo una suerte de “racionalidad científica” indiscutible, supuestamente indispensable para el funcionamiento de la economía. Así, la sociedad funcionaría correctamente gracias al *homo oeconomicus*, “un sujeto cuya racionalidad se concibe únicamente desde la maximización del beneficio propio [...] Su racionalidad fragmentaria desemboca en un autocentramiento prescindente de cualquier vínculo que no esté en función de sus intereses y proyectos [...] Ignorante de la alteridad, sólo puede ver su

propia imagen espejada en la idealización omnipotente de su yo”.³¹ Cuando la moral cristiana se mueve sólo en el orden de cierta “racionalidad objetiva”, prescindiendo de la luz de los criterios teológicos –sobre todo de la clave hermenéutica fundamental– corre el serio riesgo de someterse servilmente a este tipo de “racionalidad económica” simplemente porque en la práctica “funciona”, logra resultados macroeconómicos constatables, sin interesar demasiado qué consecuencias pueda tener esto en un sector importante de la población. El sujeto que orienta su vida de esa manera, y decide en consecuencia, no debería sentirse fiel a Dios amparándose en un diálogo con las ciencias y en una búsqueda de racionalidad que prescinde en la práctica del contexto de la propuesta evangélica sobre el amor fraterno. Esta claudicación ante las racionalidades economicistas lleva a la moral cristiana a privar al mundo de su necesario y específico aporte, que convence y atrae más por su hermosura y fuerza testimonial que por plegarse a determinadas propuestas “científicas”.

c) En algunas cuestiones de la moral sexual también es imperioso discernir bajo la luz directa del criterio hermenéutico central, para reconocer cómo una incapacidad para la abstinencia sexual suele implicar un avasallamiento de la libertad del cónyuge, haciendo primar el propio placer por encima de la felicidad del otro. Pero también se da el caso de una abstención sexual que contradiga la jerarquía cristiana de valores coronada por la caridad. No podemos cerrar los ojos, por ejemplo, ante la dificultad que se plantea a una mujer cuando percibe que la estabilidad familiar se pone en riesgo por someter al esposo no practicante a períodos de continencia. En ese caso, un rechazo inflexible a todo uso de preservativos haría primar el cumplimiento de una norma externa por sobre la obligación grave de cuidar la comunión amorosa y la estabilidad conyugal que exige *más directamente* la caridad.³² En estas situaciones, la aplica-

31. A. LLORENTE, “El *homo oeconomicus*, reedición del misterio de la envidia”, en SAT, *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, 2004, 211-213.

32. En esta línea F. Ortega, recogiendo un aporte de M. Bellet, se pregunta: “Es la referencia ‘jurídica’ la única posible o la más adecuada para expresar la dimensión normativa de la moral cristiana?”. Y destaca la importancia de la referencia artística: “Si toda la vida cristiana se resume en el amor, la moral sería entonces el arte de amar. Y como el amor se puede equivocar, la moral sería el arte de *amar bien*. Valga estar referencia como posibilidad de un lenguaje que, lejos de excluir lo normativo, lo incluye en una *normatividad superior*, en cuanto más expresiva de la espiritualidad y más sensible a la complejidad y al dramatismo de lo que está en juego en ciertos ámbitos de la vida humana”: F. ORTEGA, “La dimensión espiritual de la teología moral”, en FERNÁNDEZ - GALLI, *Teología y espiritualidad*, Buenos Aires, 2005, 131.

ción del criterio hermenéutico fundamental es indispensable para determinar adecuadamente la racionalidad cristiana de una elección, puesto que es lo que mejor garantiza que el deseo no se repliegue sobre sí mismo y así hace posible la realización de la dimensión trinitaria del obrar.

Esa aplicación exige que todo discernimiento se sitúe en el horizonte más amplio de una historia personal y de un proyecto de vida donde está enmarcada cada decisión. Detenerse aquí a poner ejemplos es odioso, porque fácilmente da lugar a una casuística siempre discutible. Lo importante es advertir cómo, para que una decisión se integre adecuadamente en el proceso de desarrollo humano y cristiano de una persona, deberá implicar siempre –entre otras cosas– la pregunta sobre la relación de esa decisión con el dinamismo autotrascendente del amor fraterno que estructura, como el eje central, la vida moral en su conjunto. No hay que olvidar que una decisión objetivamente correcta, en el marco de una determinada etapa de la historia personal, podría implicar un verdadero retroceso egocéntrico en un camino personal de crecimiento. Por consiguiente, en *todas* las cuestiones de la ética, *de diversas maneras*, se requiere que el discernimiento concreto de cada persona integre el principio hermenéutico fundamental de la autotrascendencia fraterna.

Mi intento de mostrar esa diversidad de aplicaciones es ciertamente pobre, impreciso y discutible, porque queda pendiente un trabajo más amplio y riguroso que se detenga a explicar, a distinguir y a comparar las *diversas* estructuras racionales al interno de la moral y a mostrar cómo interactúan en cada una de ellas los distintos criterios y los demás elementos del discernimiento.

6. La autotrascendencia en la dimensión interna del obrar

Habiendo destacado los actos *externos* propios de la caridad, hay que recordar también que el bien moral se realiza en una adecuada conjunción entre lo externo y lo interno –cargado de convicciones personales, opciones libres, motivaciones adecuadas, intenciones correctas–, de tal manera que la sola obra externa de misericordia sin el dinamismo interno del amor no tiene valor moral. Por eso mismo podemos decir que el Espíritu –en la caridad fraterna– no moviliza un desborde activista, ni tampoco una atención del corazón puesta sólo en Dios.

Es verdad que en el contexto cristiano un ejercicio del amor fraterno desligado de la relación personal y amorosa con Jesucristo sería una inaceptable mutilación y una esquizofrenia muy dañina. Si el dinamismo del amor fraterno puede realizarse también –por la gracia– en un no cristiano o en alguien que no viva en un recuerdo constante de Dios, ese no es ciertamente el ideal de plenitud y de unidad personal que brota del Evangelio y que la misma vida de la gracia reclama desde el fondo. A partir de una relación íntima y contemplativa con el Señor amante, aprendo a mirar a “la otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo [...] Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias. Puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita” (DCE 18). El Papa, citando a San Gregorio Magno, sostiene que cuando alguien está anclado en la contemplación “le será posible captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser” (DCE 7).

Sin embargo, no se puede decir que la dimensión interna que alimenta los actos externos del amor fraterno sea *sólo* la relación personal *con Dios*. Hay algo más que es necesario reconocer: Del amor fundante de Dios brota en el corazón del amado un impulso interior de amor hacia Él –la *dilectio*–, pero cuando ese amor fundante toca nuestro mundo de relaciones *con los demás*, entonces surge, antes del acto externo de amor fraterno, un dinamismo amoroso *interno* orientado al hermano, y que es más importante que el movimiento emotivo de compasión de la misericordia.

Se trata precisamente de lo siguiente: de una *atención afectiva* puesta en el otro “considerándolo como uno consigo” (ST II-II, 27, 2). Esta atención amante al otro es el inicio de una verdadera “*inclinatio*” hacia su persona, a partir de la cual buscamos efectivamente su bien a través de obras externas. Esta atención *a su persona* implica también valorarlo en su bondad propia, dejándose “completar” por su riqueza, porque “el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo [...] También debe recibir” (DCE 7). Ello se advierte mejor si consideramos que, así como no puede amar a Dios, a quien no ve, quien no ama al hermano que ve (1 Jn 4, 20), *tampoco puede dejarse enriquecer por Dios quien no tiene la disposición habitual a dejarse enriquecer por los demás*. La aptitud para captar la belleza de los demás –ya que son imagen de Dios– y las distintas manifestaciones de esa belleza, es el sentido *estético* o contemplativo de la caridad, que nos permite servir al otro no por necesidad o por va-

nidad, sino “porque él es bello”. Por eso, “del amor por el cual a uno le es *grata* la otra persona depende que le dé algo *gratis*” (ST I-II, 110, 1). La palabra “caridad” agrega algo a la palabra “amor”, porque expresa que el ser amado es “caro”: “es estimado como de *alto valor*” (ibid, 26, 3). Se trata de una profundidad contemplativa *del hermano* que produce la caridad y que se vive en el encuentro con el otro, participando de la mirada de Dios sobre su persona.

Esta atención a la dimensión interna del obrar nos recuerda también que la justa defensa de la moral objetiva no es sin más la postulación de un determinado acto externo correcto como “bien moral”. El bien moral no coincide con la crasa materialidad de una acción. Ni siquiera coincide con el bien ontológico, puesto que implica siempre la actuación de la libertad histórica de la persona humana; por lo cual no es adecuado un desarrollo moral que, “deduciendo la ética de la metafísica niega la originalidad de la verdad sobre el bien”.³³ Más bien, “hemos de afirmar la autonomía epistemológica de la moral respecto de la metafísica”.³⁴ Avancemos en esta línea para encontrar una nueva perspectiva de comprensión –más subjetiva– del lugar de la caridad en el discernimiento moral.

7. La ley detrás de las leyes

Para dar un paso más conviene volver a uno de los textos donde Santo Tomás, prescindiendo de consideraciones secundarias, es capaz de llegar al punto más elemental y nuclear de un planteo moral. Él considera la posibilidad de que, en un caso concreto, un discernimiento de las exigencias morales pueda implicar con respecto a un mismo hecho externo dos actitudes opuestas entre sí, siendo las dos moralmente buenas y respondiendo las dos a las exigencias de la naturaleza. Así, dice que la voluntad del juez que sentencia la muerte de un criminal, es buena, y está de acuerdo con la justicia. Sin embargo también es buena la voluntad contraria de la esposa o del hijo del criminal, que no aceptan esa muerte, siguiendo la inclinación de su naturaleza. Lo que resulta sumamente interesante es la fundamentación que hace Tomás de esta posibilidad de contrariar alguna exigencia moral sin ofender por ello a Dios; y es que este incumplimien-

33. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano* (cit), 26.

34. *Ibidem*, 82.

to material no implica contradecir *formalmente* el querer de Dios. Por eso, cuando uno quiere algo por inclinación natural, aunque esto se oponga *materialmente* a algo justo, sin embargo se conforma con la voluntad divina en el sentido que “quiere lo que Dios quiere que quiera”, ya que esa inclinación natural es también obra de Dios. Así, aunque quiera algo en contra de la justicia, se conforma a la voluntad divina “en el mismo motivo *formal y universal* del querer de Dios” (ST I-II, 19, 10). Queriendo *materialmente* algo a lo que me inclina la naturaleza en una situación concreta, puedo no contrariar *formalmente* el querer universal de Dios aunque contradiga alguna exigencia *particular* de ese querer, siempre que en general esté buscando responder a la voluntad divina: “Para que una voluntad recta quiera algún bien particular, es necesario que ese bien particular sea querido *materialmente*, pero que el bien común divino sea querido *formalmente*” (ibid). Por eso, aunque haya una divergencia con la voluntad divina en cuanto a lo que se quiere *material o particularmente* –opuesto sólo a una *formulación particular* de la voluntad divina–, hay una conformidad *formal* con la voluntad de Dios en cuanto se sigue una inclinación de la naturaleza *que también procede de Dios* (ibid).

Santo Tomás reconoce que podemos saber en general lo que Dios quiere, pero la existencia de preceptos no nos asegura saber lo que Dios quiere en particular: “*in particulare nescimus quid Deus velit*” (ibid., ad 1). Por eso puede suceder que, cuando parece que estamos contrariando el querer de Dios expresado en algún precepto o formulación, lo que sucede en realidad es que no sabemos *de qué modo concreto interactúan* las distintas exigencias morales, ni cómo –en esta situación concreta– se relacionan con el querer concreto de Dios, que es uno solo. Por eso, Tomás invita a conformarse a la voluntad de Dios *ante todo en cuanto al motivo formal* –que estructura en profundidad el bien moral– más que en cuanto al objeto material de los actos: “Más quiere lo que Dios quiere quien conforma su voluntad a la voluntad divina en cuanto a la *razón* de lo querido, que quien la conforma en cuanto a la *cosa* querida” (ibid., ad 1 b). “La especie y la forma del acto más se considera en cuanto a la *razón* del objeto que en cuanto a lo que es *material* en el objeto” (ibid., ad 2 b).

Advertimos así que una sola de las formulaciones de la ley natural no es más que una *expresión* pobre y limitada de una exigencia de la naturaleza, y esta expresión particular en palabras siempre aísla al principio moral de su contexto humano, del cual surge, lo aísla de la totalidad de la naturaleza humana en la cual esa exigencia se sitúa en relación y en armo-

nía con muchas otras exigencias. Por eso en cada acción es necesario aplicar, más que una formulación parcial, *el conjunto de la ley divina* (natural y evangélica). Pero el expresar en palabras *una* de las exigencias de la naturaleza humana será siempre pobre, imperfecto, impreciso, porque esa expresión en palabras quita de su *contexto* rico y complejo una exigencia que en la realidad es más completa y menos parcial de lo que alcanzan a decir esas palabras.

Entonces, en una situación concreta, no hay un conflicto objetivo de deberes. Lo que aparece en contradicción son simplemente dos “formulaciones” en palabras limitadas de las exigencias de la naturaleza. Porque en una situación determinada la naturaleza creada por el Dios bueno no puede pedir a la creatura amada dos cosas contradictorias sino una sola cosa. Esto se dice implícitamente cuando se sostiene que, en la ley natural, el ordenamiento de la razón conforme a la ley eterna tiene primacía respecto de las proposiciones normativas que lo expresan.³⁵ De ahí que en situaciones muy distintas la ley natural pueda aplicarse de modos diferentes, intentando reconocer –con sinceridad, docilidad y buena fe– cuál de las eventuales opciones responde a lo que Dios quiere que el sujeto quiera.

Pero no hay que olvidar que en la Revelación hallamos un criterio ineludible y supremo para discernir sobre la conformidad de nuestras acciones con el motivo *formal* del querer de Dios: el dinamismo del amor expresado peculiarmente en los actos propios de la caridad fraterna. Este principio de oro es el que muchas veces permite a las personas discernir ante situaciones donde diversas exigencias morales parecen contradecirse entre sí. Si aceptamos que siempre debe darse un lugar peculiar –aunque no exclusivo– *al dinamismo del amor, según el paradigma objetivo de los actos propios de la caridad*, esto exige una dinámica interna: que el prójimo sea el “verdadero fin *último* de la acción a él dirigida, amado por sí mismo y no por ser un medio para alcanzar a Dios”.³⁶ Pero esto no exige necesariamente una adhesión explícita a Dios,³⁷ aunque “es el reconocimiento, quizá *implícito y no reflejo*, de esa presencia de Dios creador en la relación interpersonal, la condición indispensable del amor auténtico a

35. Dicha primacía se expresa, por ejemplo, en la distinción entre ejercicio *directo* y ejercicio *reflejo* de la razón práctica, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Madrid, 2000, 330.

36. J. NORIEGA BASTOS, en L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud* (cit) 198.

37. El clásico “propter Deum” (amar al prójimo por Dios) indica “no la finalidad, sino el origen del amor”: *Ibidem*.

la persona del otro como otro. Sólo en la perspectiva, *al menos implícita*, de la presencia de Dios, el amor al otro es auténtico, es decir, capaz de garantizar que la intencionalidad no retorne *sobre sí misma*.³⁸

Veamos dos consecuencias prácticas de lo que hemos dicho:

a) En los aparentes conflictos de deberes se discierne otorgando prioridad a las personas. Así podemos decir, por ejemplo, que ocultar una información para evitar una masacre no es mentir, porque aunque contradiga una formulación de la ley natural (“no mentir”) no contradice la ley natural en sí misma, que en ese caso concreto exige preservar la vida de las personas de un agresor injusto. De otro modo, se estaría subordinando la vida de las personas humanas –que son fin último de la acción moral y de la “inclinación autotrascendente hacia el otro– a la obediencia servil ante una *expresión* siempre imperfecta de la ley natural.

b) La vida se simplifica, y la moral –sin perder su exigencia– se libera de esa característica de yugo pesado y legalista que suele tener para los cristianos. La propuesta moral cristiana no puede consistir en plantear la excelencia como si sólo se realizara en el cumplimiento minucioso de una suma de múltiples exigencias externas de las virtudes morales, todas absolutamente ineludibles, cargando sobre los fieles una cruz permanente. Por encima de eso, se trata ante todo de la realización del dinamismo del amor fraterno. Con meridiana claridad lo entiende Santo Tomás al decir que “la principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra *por el amor*” (ST I-II, 108, 1). Pero al explicar el *contenido* de la ley nueva de la libertad, destaca que los preceptos establecidos por Cristo y los Apóstoles son poquísimos (“*paucissima*”: ST I-II, 107, 4). Es más, citando a San Agustín sostiene que los preceptos que la Iglesia añadió posteriormente deben exigirse con moderación “*para no hacer pesada la vida a los fieles*”, convirtiendo la religión en una nueva esclavitud, cuando “la misericordia de Dios quiso que fuera *libre*” (ibid.).

8. ¿Ama y haz lo que quieras?

Este dinamismo trinitario que refleja la vida íntima de las divinas Personas, puede realizarse también en una situación *objetiva* de pecado

38. L. MELINA: *Ibidem*, 388. Las cursivas son mías. Esta captación “implícita” procede de la connaturalidad que realiza la caridad, y en definitiva es el conocimiento sabroso de la sabiduría, donde se percibe un don anterior a la propia acción que procede de la *inclinatio* del Espíritu.

siempre que, debido al peso de los condicionamientos, no sea subjetivamente culpable. Esto se deduce inmediatamente de una vieja convicción del pensamiento moral católico:

En la Escolástica hallamos una peculiar sensibilidad psicológica y una conciencia de los condicionamientos que disminuyen la imputabilidad de los actos malos. Santo Tomás reconocía 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). 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: “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” (ibid., ad 3). San Buenaventura exhortaba a los dirigentes de comunidades a ser pacientes, soportando las malas costumbres e imperfecciones de algunos, como la ira, la pereza, la lujuria, la gula, considerando que “no todos pueden todo”.³⁹ No puede exigirse a todos un determinado ejercicio de la virtud, ya que, “si se exige a alguien que tiene buena voluntad un ejercicio de la virtud para el cual no es capaz, se puede perder en él lo poco que tiene de bueno”.⁴⁰ Pero siempre es indispensable que la persona realice el dinamismo autotrascendente del amor, porque “quien ama al prójimo ya cumplió la ley, de manera que es fácil cumplir toda la ley. Por eso decía San Agustín: *Ama, y haz lo que quieras*”.⁴¹

Esto aparece de un modo explícito en el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

“La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psicicos o sociales” (CCE 1735).

El *Catecismo* menciona también la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, o un estado de angustia (cf. CCE 2352). Aplicando esta convicción, el *Pontificio Consejo para los Textos Legislativos* expresó que, al referirse a la situación de los divorciados vueltos a casar, sólo está hablando de “pecado grave, entendido *objetivamente*, porque el

39. “Non omnes omnia possunt”: S. BUENAVENTURA, *De Sex Aliis Seraph*. 3, 8.

40. *Ibidem*, 3, 9.

41. S. BUENAVENTURA, *Coll. in Circumcisione Domini*, 2 (Qocchi. IX, 138 b).

ministro de la Comunión *no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*.⁴² Igualmente, en una notificación de la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, se sostiene que para la doctrina católica “existe una valoración perfectamente 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”.⁴³

El mismo Evangelio, que nos invita a corregir al hermano (Mt 18, 15) por su pecado (basándonos en la objetiva maldad de un acto), nos indica también que no debemos juzgar al hermano (sobre su culpabilidad o maldad subjetiva) ni condenarlo (Mt 7, 1; Lc 6, 37); y más bien nos invita a ser benévolos intentando excusarlo (Lc 23, 34) porque la medida que usemos con él se usará con nosotros (Mt 7, 2; Lc 6, 38).

No hay duda que el Magisterio católico ha asumido con claridad que un acto objetivamente malo, como es el caso de una relación premarital, o el uso de un preservativo en una relación sexual, no necesariamente lleva a perder la vida de la gracia santificante, de la cual se origina el dinamismo de la caridad. Por ello, en medio de esa actuación sexual, si no implica una culpabilidad subjetiva, puede realizarse un valor subjetivo –con densidad teológica y *trinitaria*– en la medida que sea expresión del dinamismo extático del amor que imprime la gracia santificante. Más allá de la imperfección o maldad *objetiva*, que debe ser claramente afirmada, el sujeto puede vivir esa actuación sexual con una sincera y genuina búsqueda de la felicidad del otro por encima de los propios intereses. Pero esto no supone exigir que esa búsqueda excluya completamente el deseo y el placer corpóreo, lo cual implicaría una contraposición entre *eros* y *agape* que Benedicto XVI ha rechazado de modo contundente:

“El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación” (DCE 5). “Si se llevara al extremo ese antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana [...] Cuanto más se encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general” (DCE 7).

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

43. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22-02-2001, 2b.

Así dicha actuación sexual posee en este sujeto concreto un hondo contenido trinitario, *que es también una realidad moral positiva*.⁴⁴ Propongo llamarla “autotranscendencia imperfecta”.

9. La “autotranscendencia imperfecta”

Si en ese acto, aunque objetivamente no responda a la norma, la persona condicionada realmente sale de sí hacia el otro en un dinamismo de amor sincero y generoso, ese acto puede verdaderamente construir a la persona, provocar su crecimiento interior y preservarla de las inclinaciones al egocentrismo o al aislamiento. Por consiguiente, aunque parezca paradójico, el acto ejerce una función positiva en el desarrollo moral del sujeto, evitando que su deseo se repliegue sobre sí mismo. Aunque contradice objetivamente una ley moral, se inserta en una etapa de crecimiento de ese sujeto histórico que se construye a sí mismo día a día (cf. FC 34c). Esta etapa no está necesariamente marcada por el pecado, sino “por la imperfección” (CCE 2343a), cuando el sujeto histórico no está en condiciones subjetivas de obrar de otra manera ni de comprender “los valores inherentes a la norma” (cf. FC 33c), o cuando “un compromiso sincero con respecto a una norma determinada puede no llevar inmediatamente a acertar en la observancia de semejante norma”.⁴⁵ En casos como este, “ciertas conductas que no coinciden con la ley podrían contribuir positivamente al progreso moral”, porque ejercitando y alimentando un dinamismo de *autotranscendencia* –todavía imperfecta– son una “realización del valor dentro de los límites de las capacidades morales del sujeto”.⁴⁶

Hay entonces “objetivos posibles” para este sujeto condicionado, o “etapas intermedias”⁴⁷ en la realización de un valor, aunque siempre *orientadas al pleno cumplimiento de la norma*.

44. Cosa que es inobjetable si recordamos que en definitiva estamos hablando del dinamismo de autotranscendencia, inseparable de la acción de la gracia, que puede estar presente en medio de un obrar limitado por los condicionamientos.

45. B. KIELY, “La *Veritatis Splendor* y la moralidad personal”, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, Madrid, 1994, 737.

46. G. IRRAZÁBAL, “La ley de la gradualidad como cambio de paradigma”, en *Moralia* 102/103 (2004) 173.

47. Cf. G. GATTI, “Educación moral”, en F. COMPAGNONI (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral [NDTM]*, Madrid, 1992, 514.

No se propone así una doble moral o una moral “de situación”, ya que no se niega la permanencia, más allá de toda circunstancia, de una moral objetiva (que implica el rechazo de actos intrínsecamente malos⁴⁸), 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 y “es esencial en esta dinámica educativa la *no disolución* de la ley en las coordenadas de las posibilidades históricas factibles de la libertad humana”⁴⁹. Por esto afirmo también que esa perfección subjetiva –con su aporte peculiar para el desarrollo moral de la persona–, que puede realizarse en el contexto de una no coincidencia objetiva con la ley, lleva *en sí misma* el llamado a una mayor armonía, a buscar de algún modo otras expresiones del dinamismo del amor que no contradigan el orden de la moral objetiva que el Evangelio propone.

Una etapa intermedia supone que el sujeto hace todo lo que puede para cumplir plenamente la ley moral y verdaderamente no está en condiciones de obrar sanamente de otro modo, porque su estado psicossomático no posibilita una determinada renuncia verdaderamente libre. Hoy la psicología ofrece suficientes elementos de juicio, que permiten descubrir cómo la imposición de ciertas decisiones fuera del momento adecuado puede hacer más daño que bien.⁵⁰ Por lo tanto, no es eso lo que Dios pide realmente al sujeto concreto. Recordemos que ya advertía esto Buena-ventura: “Si se exige a alguien que tiene buena voluntad un ejercicio de la virtud para el cual no es capaz, se puede perder en él lo poco que tiene de bueno”.⁵¹

48. Cf. el convincente y luminoso artículo de J. M. PALACIOS, “La esencia del formalismo ético”, en *Revista de Filosofía* IV/6 (1991) 337-340.

49. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona, 1996, 135. Pero no se puede aceptar la postura minimalista de este autor cuando allí mismo sostiene que la obediencia a los preceptos negativos es condición previa para la gradualidad, puesto que FC 34 se refiere a la gradualidad precisamente cuando habla de las dificultades de los matrimonios para aplicar preceptos *negativos* como la no anticoncepción: *Ibidem*.

50. La posible incapacidad del sujeto invita a atender no a un hombre ideal, sino al hombre *concreto*, sin imponerle un comportamiento perfecto a golpes de voluntarismo. En esta línea, cf. lo que sobre la “proyección benigna” desarrolla B. KIELY, en *Psychology and Moral Theology*, Roma, 1987, 1-11. Hay cierta represión de las pulsiones sexuales que, en lugar de favorecer un crecimiento, frustra al sujeto y termina provocando reacciones más compulsivas y enfermizas que agravan su situación: cf. X. THÉVENOT, *Les homosexualités masculines et morale chrétienne*, París, 1985, 287; cf. también A. GUINDON, *Le développement moral*, París, 1989.

51. S. BUENAVENTURA, *De Sex Aliis Seraph*, 3, 9.

Es indispensable reflexionar entonces con una *mediación antropológica completa* que recoja los resultados probados de las ciencias en un diálogo abierto y sincero con ellas. Así, con una adecuada consideración de la dimensión *histórica* de la vida moral y una *hermenéutica* del conocimiento moral, se puede definir mejor *el contenido real de la norma para una situación concreta* y se pueden orientar mejor las decisiones prudentiales, evitando una radicalidad sin mediaciones que provoque un efecto contrario al que se pretende promover. Si el bien moral no se identifica con el bien ontológico, y supone la libertad humana, no se puede ignorar en el análisis del bien moral *la libertad históricamente condicionada*. Aunque, por el mismo hecho que la realidad histórica de alguien no es algo fijo o inmutable, toda etapa intermedia es “un momento abierto a posibles aperturas existenciales que puedan conducir también a modificar el comportamiento precedente”.⁵²

10. Misterio y realismo

Volviendo a la perspectiva trinitaria expuesta en la primera parte de este artículo, digamos que nuestra experiencia mística del Espíritu en el amor y del Hijo en la sabiduría, siendo la culminación del obrar humano, sucede en el “misterio” inaferrable del corazón humano y del sentido de la vida de cada persona humana, única e irrepitible. Juan de la Cruz, al iniciar su *Cántico Espiritual [CE]*, advierte insistentemente que nadie puede expresar los inescrutables caminos de Dios en las personas: “Cier-to, nadie lo puede, ni ellas mismas [...] Los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo decir” (CE, pról., 1). La “*via eminentiae*” debe ser aplicada también en la moral, para expresar el *desborde*, el *exceso* divino que el ser humano vislumbra en la pequeñez de su experiencia ética. En medio de las manifestaciones limitadas de las propuestas éticas hay algo infinitamente mayor, que ellas no pueden contener. También la necesaria purificación mística se realiza en cada uno de un modo peculiar, único, como bien lo reconoce Juan de la Cruz: “a unos en una manera y a otros en otra” (CE 14, 2). Porque Dios es siempre un misterio, *pero lo es también nuestra relación con él*, el inabarcable y único ca-

52. G. GATTI, “Homosexualidad”, en *NDTM*, 857.

mino que Dios hace con cada uno de nosotros, los inexplicables trayectos que Él realiza en nuestra historia personal. Hay detrás de cada experiencia de este mundo una “inmensidad admirable” que se descubre allí, pero “sin acabarse de descubrir, que aquí se llama *no sé qué*, porque no se sabe decir” (CE 7, 1). Por eso, cuando los esquemas morales y espirituales pretenden encuadrar la vida concreta de un individuo, se advierte la pequeñez e insuficiencia de sus orientaciones, que se estrellan ante el misterio del incontrolable designio de Dios para cada uno, en el cual también el mal, aun el pecado, puede ser permitido para sacar de él un bien mayor (ST III, 1, 3, ad 3).⁵³ Por eso, uno de los grandes pasos en nuestro camino espiritual y moral es tomar verdadera consciencia de lo que *no sabemos* de los designios de Dios, eso que “nadie” puede decirnos. Así nos volvemos más receptivos y confiados (CE 7, 9).

Sin embargo, si somos fieles a este mismo misterio que trasciende los esquemas preestablecidos, debemos decir también que estamos llamados a revisar permanentemente nuestras opciones imperfectas, para reconocer a tiempo cuando nos estamos clausurando en un nivel de respuesta al amor de Dios inferior a nuestras reales posibilidades, y para volver a descubrir al Dios de amor pidiendo más y *ofreciendo* más. Siempre hace falta volver a mirar a Jesús, ya que “desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su actuar” (DCE 12).

Este misterio subyacente al obrar humano, a veces es conocido sólo por Dios. Para nosotros suele ser oscuro, puesto que los elementos objetivos de discernimiento son escasos, sobre todo cuando pretendemos orientar el obrar de los demás.

La realidad de este *misterio* personal no puede ser negada, si se quiere decir toda la verdad en el orden moral. Esto nos invita a no juzgar acerca de la situación subjetiva de los demás y a respetar esas opciones provisionales de los sujetos que, siendo imperfectas, se orientan a un cumplimiento pleno de la ley.

Pero digamos también que esto no otorga elementos seguros de juicio que lleven a modificar la apreciación *objetiva* de la Iglesia sobre las exigencias morales del Evangelio para toda persona. Por consiguiente, la Iglesia tampoco está en condiciones de “aprobar” o de “excusar” situaciones de hecho, y sólo puede proponer la norma *objetiva*, el ideal del

Evangelio con *todas* sus exigencias. El fiel cristiano, por su parte, no dejará de incluir esa propuesta completa en el horizonte de su proyecto existencial.

Por otra parte, si somos realistas, no podemos ignorar que en nuestra época hipersexualizada el deseo sensible está sobreestimulado, como si fuera el modo más adecuado de satisfacer nuestras carencias más íntimas. El sujeto posmoderno es un individuo aislado en sí mismo, que tiende a realizar sus deseos en contra de todos y al arbitrio ingenuo de sus propias inclinaciones. El rechazo de toda norma, que impera hoy en el orden de la sexualidad, procede de esta deformidad individualista y está a su servicio. Por ello, el riesgo de confundir el ideal del amor con la simple utilización del otro para satisfacer los propios instintos es grave y permanente. En este sentido es cierto que una actuación sexual, en la medida en que exprese un acto extático, de amor puede ser un verdadero reflejo trinitario. Pero no podemos dejar de valorar positivamente el llamado divino a la virginidad, como signo de que es posible vivir la *inclinatio ad alterum* sin una satisfacción genital de las propias necesidades sexuales. Esto hace factible, por ejemplo, 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. Porque no hay un solo modo ni un modo necesario de vivir y expresar el dinamismo trinitario de la moral, la comunión amorosa que suscita el Espíritu.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

12-01-2006

53. Cf. S. AGUSTÍN, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 11, 3; también CCE 311-313.