

# Amoris Laetitia, ¿un documento de transición?

GUSTAVO IRRAZÁBAL\*

---

Moralia 39 (2016) 29-51

## RESUMEN:

*Se señalan importantes novedades introducidas por Amoris laetitia, no sólo en estilo y método, sino en su visión de la vida moral cristiana, orientada al fin de la felicidad y la comunión. De aquí se derivan ideas importantes como el crecimiento, la valoración de lo imperfecto, el discernimiento personal y pastoral, el rol de la vida afectiva, las analogías “imperfectas” (entre amor humano y amor divino, matrimonio y ciertas situaciones complejas), etc. Sin embargo, al abordar la cuestión de los divorciados vueltos a casar, la exhortación intenta combinar, sin éxito, una reafirmación rígida de la doctrina precedente con una apertura pastoral indiscriminada.*

## ABSTRACT:

*This article points out certain important novelties introduced by Amoris Laetitia, not only in style and method, but above all in its vision of Christian moral life, as oriented towards happiness and communion. Many important ideas are drawn from this premise, like moral growth, appreciation of imperfection, personal and pastoral discernment, the role of affective life, “imperfect” analogies (between human and divine love; between marriage and certain “complex” situations), etc. Nevertheless, when it comes to the problem of people divorced and remarried, the exhortation seeks to combine –unsuccessfully– the rigid reaffirmation of the preceding doctrine with a virtually indiscriminate pastoral openness.*

**PALABRAS CLAVE:** Moral del matrimonio y la familia / Amoris Laetitia / Gradualidad / Discernimiento / Conciencia / Pastoral

---

\* Universidad Católica Argentina.

La lectura de la nueva exhortación apostólica sobre la familia, *Amoris laetitia*, (en adelante, AL) me produjo emociones encontradas. Por un lado, encontré aspectos capaces de suscitar un justificado entusiasmo; pero también otros que pueden causar perplejidad, cuando no desilusión, incluso entre quienes esperábamos cambios en la disciplina de la Iglesia. Entre estos últimos aspectos, se cuentan diversas afirmaciones cuya trascendencia ha sido destacada con acierto en los primeros comentarios al texto pontificio y que sin embargo no han sido desarrolladas de modo consistente y no cumplen función alguna en la lógica del discurso.

Mi primera reacción ante este contraste fue la de trazar, por así decirlo, dos columnas, a modo de balance, para separar lo que a mi juicio corresponde a uno u otro aspecto. Pero reflexionando ulteriormente comprendí que este planteo era demasiado estático, pues dejaba afuera la dinámica que se pone de manifiesto cuando se inserta AL en el conjunto del pensamiento magisterial de las últimas décadas, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II: sólo entonces, es posible percibir cómo las novedades generales esbozadas en AL, aún con los límites, oscuridades e inconsistencias manifestados en la declinación de su significado práctico, son pasos adelante que poco a poco irán revelando su verdadera envergadura. En una palabra, si se evitan los extremos de la exaltación ingenua y de la lectura escéptica, creo que es posible caracterizar AL como un documento de transición. Es esta combinación de fuerzas y debilidades lo que quisiera mostrar en la presente reflexión.

## I. LAS NOVEDADES DEL DOCUMENTO

Si por ‘novedades’ no entendemos rupturas dramáticas con el pasado, sino nuevos énfasis perceptibles ante todo en el estilo, el método y el tono, AL contiene significativas novedades, en particular respecto a la precedente exhortación sobre la familia, *Familiaris consortio* (FC)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica sobre la misión de la familia, Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981).

Para comenzar, el estilo y lenguaje de AL corresponden a un registro espiritual y existencial, generalmente muy cercano a la vida cotidiana, lo cual hace útil la mayor parte del documento para la reflexión en grupos que no tienen ninguna formación especial en materia de teología o magisterio. Este rasgo puede conspirar contra la sobriedad del texto, prolongar indebidamente su extensión, y sacrificar la precisión del lenguaje en aras de la sencillez pero, con sus ventajas y desventajas, no cabe duda que estamos ante una nueva tendencia que será difícil de revertir en el futuro.

Otra importante novedad se verifica en el método, que AL define como un enfoque “analítico y diversificado” (AL 32), que profundiza el recurso a la inducción. Este giro es positivo, ya que el planteo deductivo, que va desde ideal o la norma a la realidad, y que es tan influyente en FC, tiene la dificultad de dejar fuera muchos elementos situacionales que no entran en el esquema preconcebido. La aproximación más inductiva no teme el desafío la complejidad, y es por ello más dúctil para captar los innumerables pliegues de la existencia concreta. AL asigna una clara primacía a la persona y a los vínculos reales, con sus imperfecciones y sus potencialidades, que no deben ser sacrificados en aras de un idealismo abstracto (AL 36). De esta manera, los temas que conciernen a la familia pueden ser abordados con mayor realismo.

Finalmente, AL evidencia un cambio de tono. A juicio del Papa, en el pasado el discurso de la Iglesia estuvo al servicio de una “pastoral defensiva” (AL 38), demasiado preocupada por condenar los errores del mundo, e ineficaz para motivar a los fieles. AL, en cambio, se propone imprimir a su reflexión un tono positivo, inspirador, dejando en un segundo plano las críticas y las preocupaciones disciplinares. Lejos de ser una simple estrategia para dar más llegada al mensaje, este nuevo tono responde a una visión de fondo, una interpretación de la experiencia moral, que arraiga en la gran Tradición de la Iglesia, y en la cual me detengo a continuación.

## **II. LA ALEGRÍA DEL AMOR**

Es ampliamente conocida la obra de S. Pinckaers, que parte de la confrontación entre dos figuras de la moral: la moral de la felicidad y la

moral de la obligación<sup>2</sup>. La primera, que tiene su origen en la antigüedad clásica y es asumida por la Iglesia de los primeros siglos, considera la moral como la respuesta al deseo de felicidad que habita en el corazón de todo ser humano, y que por lo tanto involucra a la persona con todas sus energías y sus afectos en la búsqueda del bien, del objeto beatificante. La segunda, en cambio, que se origina en el voluntarismo del bajo Medioevo y queda sistematizada en los manuales post-tridentinos, está centrada en la categoría del deber o la obligación; y reduciendo la libertad a la indiferencia del libre albedrío, niega un rol esencial a los afectos.

La moral de la obligación buscaba responder a las necesidades de certeza de confesores y penitentes, trazando una línea clara entre lo que es pecado y no lo es. Pero a pesar de su claridad y de su apariencia de sistema, generaba numerosos problemas, de los cuales uno es particularmente relevante para nuestro tema: el de la motivación. Los deberes podían estar claros pero, ¿por qué cumplir con el deber si este está desconectado del deseo? Debido a esta carencia, la moral post-tridentina no logra superar la tensión entre la libertad y la ley, como lo demuestra el crecimiento desproporcionado de los “sistemas morales”. Por tal razón, esta figura histórica tiende al “minimalismo”: cumplir con la ley, evitar el pecado, y en lo no legislado gozar sin reglas limitantes de la propia libertad.

La moral de la obligación no puede ser, en sentido propio, una moral de la virtud, aunque pueda recurrir al vocabulario de las virtudes: éstas no pasan de ser en ese marco conceptual meros auxilios para cumplir la ley con mayor facilidad y gusto, pero privadas de toda función esencial. Sólo la ética de la felicidad puede ser una ética de la virtud, porque en ella la virtud canaliza los afectos conforme a la recta razón, contribuyendo de un modo fundamental no sólo a realizar el bien, sino ante todo, a descubrirlo en toda su riqueza. Sólo el virtuoso es capaz de discernir la acción “excelente”, aquella que mejor realiza en una situación dada el ideal virtuoso.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988.

<sup>3</sup> Uno de los desarrollos más incisivos de este tema pueden encontrarse en G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995.

Uno de los grandes aciertos del *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC) ha sido recuperar el lugar de la felicidad en la vida moral. Su parte tercera, “La Vida en Cristo”, comienza con una sección dedicada a las bienaventuranzas (CIC 1716ss.). No es casual, como recuerda Pinckaers, que la moral post-tridentina prestara tan poca atención a este discurso de Jesús que no contenía obligaciones precisas. Lo mismo cabe decir del resto del Sermón de la Montaña, y de tantos otros textos evangélicos cuyo llamado a la perfección parecía superar las posibilidades del cristiano “común”, y se consideraban propios de una disciplina distinta, la mística.

Los títulos de las dos exhortaciones de Francisco, *Evangelii gaudium* y *Amoris laetitia*, evocan claramente la moral de la beatitud, de las virtudes y de la perfección cristiana. AL, además, explicita que el objeto beatificante y fuente del gozo verdadero, es el amor interpersonal, es decir, la comunión con Dios y con los hermanos.

### **III. EL CRECIMIENTO**

La propuesta del ideal moral, sin embargo, también entraña riesgos: fácilmente puede caer en un perfeccionismo más opresivo que el de la misma moral del deber, ya que este último al menos es un mínimo, mientras que el ideal compromete la totalidad de las fuerzas morales de la persona. En la medida en que el ideal no deje espacio para la imperfección y la mediación del tiempo, puede funcionar de un modo perverso y disruptivo de la vida moral.

Precisamente, AL, al plantear el ideal del amor verdadero tiene cuidado de no caer en un idealismo perfeccionista. La clave para ello radica en la progresividad. El amor es un camino de crecimiento permanente, que va siempre de lo imperfecto a lo perfecto, participando de un modo cada vez más profundo en el amor de Cristo, un ideal que no podría alcanzarse exhaustiva e instantáneamente, pero sí puede ser realizado real y progresivamente.

Este planteo no es nuevo. Ya FC 34 lo había formulado, hablando de la historicidad del hombre, que está llamado a realizar el bien “paso a paso”. Pero a diferencia de FC, en EG y AL se nota una intención positiva de llevar esta visión hasta sus últimas consecuencias.

En efecto, la ley de la gradualidad en FC 34, si bien constituye un verdadero progreso, restringe el alcance de sus propias premisas:<sup>4</sup>

- Está limitada al caso de los esposos que encuentran dificultades para cumplir con la doctrina de *Humanae vitae* sobre la anticoncepción<sup>5</sup>.
- La referencia de este principio no es, por lo tanto, el bien o el valor sin más, sino la ley: los esposos deben reconocer la ley como obligatoria para ellos y deben comprometerse a poner los medios necesarios para cumplirla.
- Los pasos intermedios en este camino se consideran como objetivamente pecaminosos, aunque la responsabilidad esté subjetivamente atenuada debido a circunstancias que dificultan el obrar correcto.
- Como cautela contra posibles abusos, se aclara que la ley de la gradualidad no es lo mismo que la “gradualidad de la ley”, es decir, la idea de que la ley moral vale para ciertas categorías de personas y no para otras.

Comparativamente EG presenta avances importantes, que son recogidos (no sin vacilaciones) por AL:

- En estos documentos, la referencia primaria de la gradualidad no es la ley sino el bien, el ideal, los valores, que el enunciado de la ley sólo imperfectamente puede expresar. De esta manera, el criterio de gradualidad se aplica también a quienes no reconocen la ley en conciencia, o no tienen posibilidad de realizarla, pero siempre pueden crecer en su vida moral.

---

<sup>4</sup> Para un estudio más detallado del texto de FC 34 me permito remitir a G. IRRAZÁBAL, *La ley de la gradualidad como cambio de paradigma: Moralia* 27(2004) 167-190.

<sup>5</sup> Con posterioridad, hubo propuestas de aplicar esta ley a la cuestión de la homosexualidad: cf. B. KIELY, *La atención pastoral de las personas homosexuales. Nota psicológica*, en: *Comentario a la Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Palabra, Madrid 2003<sup>3</sup>, 53-65. Original italiano: *La cura pastorale delle persone omosessuali, Nota psicológica: L'Osservatore romano* (14/11/1986).

- Por eso, la ley de la gradualidad adquiere el carácter de principio general, que no sólo se aplica a la anticoncepción, aunque queda pendiente la cuestión de cómo se verifica en cada ámbito de la conducta humana.
- Los pasos intermedios en ese camino, no son vistos como actos incorrectos cuya responsabilidad en el plano subjetivo se encuentra atenuada, sino como actos dotados de una bondad objetiva, los “pequeños pasos” que el sujeto es capaz de realizar con sus fuerzas morales, que son “agradables a Dios”, y por lo tanto deben ser positivamente valorados (AL 44; 60; 271; 300; 305).
- La diferencia con la “gradualidad de la ley” es reconocida, pero colocando el énfasis no tanto en la universalidad de la ley, cuanto en las circunstancias de las personas (AL 295).

La confrontación entre FC por un lado, y EG y AL por otro, muestra a mi juicio una transición *in fieri* desde la ley de la gradualidad (la “gradualidad” en la coincidencia con la ley) a la ley del crecimiento (cuya referencia primera es el Bien)<sup>6</sup>, aunque lamentablemente AL no sea del todo consistente en este punto, como señalaré más adelante.

#### **IV. DISCERNIMIENTO**

La idea de un crecimiento en el amor como un camino que cada persona debe descubrir, y que eventualmente podría tomar distancia de algunos enunciados normativos, conduce naturalmente al problema del discernimiento. En esta cuestión, AL también presenta aspectos novedosos. Es cierto que el llamado al discernimiento no ha estado ausente en el magisterio postconciliar, pero su rol ha sido reconocido principalmente en el campo social y político, como se puede apreciar en *Octogesima adveniens* al abordar el compromiso temporal de los cristianos<sup>7</sup>. En el campo de la moral personal, en cambio,

---

<sup>6</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 2343, con referencia a la castidad.

<sup>7</sup> Cf. OA 4, 13, 31, 35, 49.

la enseñanza oficial ha tendido a confiar más en la obediencia a normas claras y precisas<sup>8</sup>.

AL, en cambio, hace del llamado al discernimiento en el campo de la familia un verdadero leit-motiv: si bien el camino del amor encuentra una orientación general en las normas, el mismo sigue siendo un llamado personal que sólo puede escucharse y responderse a través del discernimiento “en el Espíritu”. Las normas generales no son guía suficiente por dos motivos. Por un lado, toda norma general debe ser aplicada con sentido común y sensibilidad a la complejidad de la realidad, atendiendo a todas las circunstancias relevantes, lo cual muestra la necesidad de adquirir y ejercitar la virtud de la prudencia. En segundo lugar, Dios nos llama a ir más allá de las normas generales, lo cual hace necesario descubrir aquello que Dios nos pide como personas únicas e irrepetibles<sup>9</sup>. Excepcionalmente, incluso, ante “situaciones que rompen todos los esquemas” (AL 37), podrían justificarse ciertas decisiones contrarias al enunciado de la norma general, en la medida en que realizan el valor que expresa (imperfectamente) y procura preservar.

Con esta nueva centralidad que AL asigna al discernimiento espiritual, comienza a superarse una dificultad de la moral católica insistentemente señalada en el pasado: la existencia de dos metodologías diferentes para la moral social y para la moral personal. Además, no sólo se recupera la riqueza de la reflexión sobre el discernimiento elaborada por S. Ignacio y sus continuadores, sino también la doctrina paulina del *dokimazein*, expresada con gran concisión y claridad en Rom 12,1-2:

<sup>1</sup>Por lo tanto, hermanos, yo los exhorto por la misericordia de Dios a ofrecerse ustedes mismos como una víctima viva, santa y agradable a Dios: este es el culto espiritual que deben ofrecer.

<sup>2</sup>No tomen como modelo a este mundo. Por el contrario, transfórmense interiormente renovando su mentalidad, a fin de que

---

<sup>8</sup> Cf. J.-Y. CALVEZ, *Morale sociale et morale sexuelle: Études* 378 (1993) 641-650.

<sup>9</sup> Cf. K. RAHNER, *Sobre el problema de una ética existencial formal*, en: *Escritos de Teología*, II, Taurus, Madrid 1963, 225-243.



puedan discernir *cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo perfecto*<sup>10</sup>.

Transcribo la cita porque resulta esencial para cuanto sigue. El énfasis agregado llama la atención sobre el hecho de que, cuando hablamos de discernimiento, hablamos de discernir lo que está bien, y más aún, lo “perfecto”. Es claro que hablar de la conciencia es, ante todo, hablar de la capacidad de la persona para discernir el bien; y hablar de la conciencia *creyente* es hablar de la capacidad de ésta para percibir la voz de Dios *en cuanto* tal. Sólo *per accidens*, subentra el tema de la conciencia errónea y los diferentes grados de responsabilidad subjetiva por el error.

La doctrina paulina del discernimiento tiene un potencial virtualmente ilimitado, capaz de transformar radicalmente el estilo de las relaciones y el ejercicio de la autoridad dentro de la Iglesia. Ésta se encuentra embarcada en un proceso irreversible: el creciente reconocimiento de la libertad del fiel y de la dignidad de su conciencia, reconocimiento esencial para ayudarlo a alcanzar la madurez en la fe. Cada vez menos contarán los fieles con normas detalladas que regulen todos los aspectos de su vida y con pastores dispuestos a sustituirlos en las decisiones de conciencia; cada vez más deberán ejercitar su propio discernimiento para orientarse en su camino de fe. ¿Qué nueva figura histórica de Iglesia surgirá de este proceso?

## **V. EL MATRIMONIO, ALIANZA DE AMOR**

Como es sabido, en la Iglesia la visión más mística del matrimonio fue encuadrada crecientemente a partir del s. XI en una concepción jurídica tributaria del derecho romano: el matrimonio como un contrato por el cual los contrayentes intercambian derechos y deberes, principalmente en lo que se refiere a los respectivos cuerpos. La razón de la preferencia por esta visión jurídica era obvia: ella parece

---

<sup>10</sup> Cf. Para una exposición de esta doctrina y su relevancia para la teología moral, cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Discernimiento moral*, en: F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA - M. VIDAL (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1992, 375-390.

garantizar mejor estabilidad de la unión conyugal. De ninguna manera se pretendió negar la importancia del amor en el matrimonio, pero, en una visión preponderantemente contractual (y en un contexto socio-cultural que la hacía plausible), un matrimonio que se celebra sin amor (por ejemplo, en razón de intereses familiares), o que deja de estar animado por el amor, sigue siendo un verdadero matrimonio; tanto el vínculo en sí mismo como la colaboración recíproca y la función reproductiva no se ven esencialmente afectadas por el vaivén de los sentimientos. Por eso han insistido muchos moralistas hasta las vísperas del Concilio Vaticano II en la pertinencia de sostener un concepto *mínimo* del matrimonio<sup>11</sup>.

Como se sabe, la constitución *Gaudium et spes* (GS), superando muchos recelos y discusiones de las décadas precedentes, definió el matrimonio como una “íntima comunidad conyugal de vida y amor”, una “alianza entre los cónyuges” (GS 48) que se expresa y profundiza en la intimidad conyugal y en la fecundidad. Si bien se ha debatido ampliamente sobre el alcance de esta definición, a mi juicio no puede dudarse de que estamos ante un cambio de paradigma, cuyas implicancias apenas si han comenzado a ser desarrolladas<sup>12</sup>. AL, si bien por momentos parece limitarse a reproducir la doctrina de los pontífices anteriores, en cierto sentido constituye una profundización.

Esto puede observarse sobre todo en la reflexión que desarrollada en Capítulo IV del documento, en la cual el amor deja de ser un ideal genérico para adquirir una fisonomía clara y reconocible, que conserva su fuerza de atracción sin excluir por ello la presencia inevitable de límites e imperfecciones. La primera sección de este capítulo es una interesante *lectio* del texto de 1 Cor 13, que enumera las actitudes o virtudes a través de las cuales se concreta en la vida cotidiana el amor verdadero (AL 90-119). A continuación, este concepto del

---

<sup>11</sup> Así argumentaba, por ej., John Ford frente a las tesis innovadoras de H. Doms, cf. J. FORD, *Marriage. It's Meanings and Purposes: Theological Studies* 3 (1942) 333-374, 334.

<sup>12</sup> En esta línea, que enfatiza la trascendencia el paso de la visión contractual del matrimonio a una de carácter interpersonal: T. SALZMAN - M. LAWLER, *The Sexual Person*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2008, 41-44.

amor declinado en sus rasgos esenciales, ilumina las características específicas del amor conyugal. Primero se señala el arraigo del amor en el *humus* de la vida afectiva, a la cual ordena, y de la cual a su vez recibe su energía y vitalidad (AL 143-149). En segundo lugar, el texto introduce con naturalidad la dimensión erótica del amor entre los esposos, la función fundamental del gozo sexual en la vida matrimonial, una gran deuda de la enseñanza de la Iglesia, que aun luego del Concilio lucha por superar los resabios rigoristas del pasado (AL 150-152). De este modo, a lo largo de todo este capítulo IV, AL exhibe con toda claridad uno de los rasgos propios de una moral centrada en la felicidad y la comunión: su carácter de ética de la virtud, que incorpora realmente el conjunto de la vida afectiva en la realización del bien.

En este contexto, la indisolubilidad del matrimonio sacramental es reafirmada, pero sin la insistencia y el énfasis solemne de FC. La misma está subordinada a la afirmación central de la fidelidad como característica propia del amor verdadero. La estabilidad no se promueve sólo recordando deberes o condenando conductas, sino promoviendo el crecimiento en el amor (AL 134). Jesús mismo da el ejemplo a través de su cercanía misericordiosa que ayuda a redescubrir el llamado del amor verdadero (AL 64).

Pero sin duda, la novedad de mayor relevancia (aunque el documento no explore su verdadero alcance) es la caracterización del simbolismo nupcial –la alianza de los esposos como signo del amor de Cristo por la Iglesia– como una “analogía *imperfecta*” (AL 73). El documento muestra una clara conciencia del carácter irrenunciable, pero a la vez problemático de esta analogía: al tiempo que recuerda que el matrimonio es la imagen del amor de Dios, y más precisamente, de la comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, aclara que

“no conviene confundir planos diferentes: no hay que arrojar sobre dos personas limitadas el tremendo peso de tener que reproducir de manera perfecta la unión que existe entre Cristo y su Iglesia, porque el matrimonio como signo implica ‘un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios’” (AL 122, cf. FC 9).

Incluso al evocar el modelo de la Sagrada Familia, AL se cuida de advertir contra el peligro de soslayar la imperfección que afecta todas las relaciones humanas (AL 325).

## VI. LAS SITUACIONES COMPLEJAS

AL se refiere repetidamente a las situaciones “llamadas” irregulares, expresando así una clara reserva frente a la expresión utilizada en FC para indicar aquellas convivencias *more uxorio* entre bautizados, que por distintos motivos no pueden ser reconocidas por la Iglesia como auténticos matrimonios sacramentales. Esta reserva parece reflejar una incomprensión de los méritos de dicha terminología, que acertadamente encuadra tales situaciones en un amplio marco jurídico-canónico (irregularidad), poniendo entre paréntesis su caracterización teológica (pecado). En base a este concepto, FC elaboró una tipología (incompleta pero clara), con una valoración diferenciada de las distintas situaciones.

En su lugar, AL adopta un vocabulario menos técnico y más impreciso: “situaciones complejas”, “situaciones difíciles”, “familias heridas”. Estas expresiones pueden referirse a los matrimonios mixtos o con disparidad de culto, matrimonios en dificultades, cónyuges separados o divorciados, uniones homosexuales, familias monoparentales, o todo tipo de uniones no matrimoniales. En este nuevo marco se hace difícil ensayar una tipología, y no queda otra posibilidad que un discernimiento directo de los casos individuales.

Es evidente que el límite que AL busca superar es el planteo “binario” propio de la perspectiva canónica, que obliga a distinguir tajantemente entre aquello que está en regla y lo que no lo está<sup>13</sup>. De hecho, FC no contiene ninguna apreciación de los aspectos positivos

---

<sup>13</sup> Cf. CH. SCHÖNBORN, *Presentación de la Exhortación Apostólica post-sinodal “Amoris laetitia”*, en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/04/08/0241/00531.html#sch> (acceso: 07/06/2016), quien seguramente expresando el pensamiento del Papa, critica esta terminología: “el que se encuentra en el lado de los ‘irregulares’ tiene que dar por sentado que los ‘regulares’ están en la otra parte”.

que pueden estar presentes aun en situaciones irregulares, y con su silencio daría la impresión de que carece de sentido el acompañamiento de parejas en tales situaciones, sobre todo si las circunstancias hacen imposible su regularización.

AL busca enfocar el problema no desde la ley canónica sino el paradigma del matrimonio como alianza de amor. Es preciso admitir que esta opción habilita un planteo más flexible de este problema. Superando el encuadre binario que obliga a la contraposición, el texto afirma que entre el matrimonio y ciertas situaciones irregulares puede existir una analogía imperfecta<sup>14</sup>. En este enfoque, nada impide reconocer la existencia de elementos valiosos *en* situaciones complejas o irregulares, que pueden en ciertos casos realizar el ideal matrimonial en modo “parcial y análogo” (AL 292); y de esta constatación se sigue lógicamente la importancia de acompañar dichas uniones y promover sus valores, tanto en el caso en que puedan progresar hacia matrimonio, como en aquellos en que, aun siendo esto último imposible, exista la posibilidad de un crecimiento en el amor (AL 293-294).

De este modo, AL propone la lógica de la integración –que no estaba ausente en FC– de una manera nueva y con una nueva extensión (AL 296ss.). Si bien admite en principio la posibilidad de algunos límites, parece haber cambiado el carácter de la presunción: en FC, y en sus intérpretes más autorizados, toda exclusión se justifica en la medida en que contribuyera a resguardar la santidad del matrimonio; en AL, toda exclusión se presume injustificada a menos que se demuestre su ineludible necesidad. Además, la Iglesia debe ayudar a las parejas en este tipo de uniones por todos los medios, sin excluir en ciertos casos “la ayuda de los sacramentos” (nota 351)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Se afirma, en efecto, que si bien las formas de unión alternativas a la auténtica unión matrimonial a veces contradicen radicalmente el ideal del matrimonio cristiano, “algunas lo realizan al menos de modo parcial y análogo” (AL 293).

<sup>15</sup> Curiosamente, la respuesta a la dificultad planteada en el cap. VIII se contiene en esta nota a pie de página. La ulterior referencia a la confesión y la eucaristía ilustran el sentido de unas palabras ya de por sí inequívocas.

Finalmente, y como consecuencia de haber sustituido el enfoque binario por uno de carácter gradual (diferentes grados de acercamiento o analogía al matrimonio sacramental), se hace más necesario el ejercicio de un discernimiento pastoral. Sorprendentemente, el magisterio pontificio se excusa de dar más criterios, y deja dicho discernimiento y la implementación de sus orientaciones en mano de las iglesias locales, argumentando sobre todo el respeto de las diferencias culturales (AL 3).

## VII. LOS DIVORCIADOS Y VUELTOS A CASAR

En rigor, sólo entran en la categoría de divorciados vueltos a casar (DVC) aquellos que, estando unidos por un matrimonio sacramental, se han divorciado en el plano civil y se han unido civilmente con un tercero. Pero todo lo que se dice a continuación parece aplicable a cualquier otra situación irregular, y no queda claro (a diferencia de FC) por qué esta categoría ha de merecer una mención especial. De hecho, la premisa general enunciada por AL para abordar estos casos es aplicable a toda situación irregular: “ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada ‘irregular’ viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante” (AL 301).

Estas palabras se prestan a dos posibles interpretaciones:

- 1) Una situación irregular puede no ser pecado, es decir, puede ser lo objetivamente correcto para el caso particular.
- 2) Una situación irregular es *siempre* pecado *objetivo*, pero no siempre es ‘mortal’ porque la responsabilidad puede estar atenuada.

Todo lo dicho hasta aquí parecería avalar la primera interpretación: la ley del crecimiento y el valor objetivo de los “pequeños pasos”; el reconocimiento de que tales situaciones pueden ser fruto de un “discernimiento prudencial”; la analogía imperfecta entre el amor humano y el amor divino; el reconocimiento de que el ideal del matrimonio puede ser realizado en ciertas situaciones irregulares “al menos de modo parcial y análogo”; la posibilidad de que en éstas se encuentren presentes muchos valores característicos del amor auténtico.

A ello se suman otras afirmaciones que parecen seguir la misma línea:

- 1) *El reconocimiento de la dignidad de la conciencia moral.* “La conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio”, ya que la conciencia “puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo” (AL 303). Si es “por ahora” la única “respuesta generosa” y posible para esa persona, y “la entrega que Dios mismo le está reclamando”, es sin duda un obrar objetivamente correcto.
- 2) *El reconocimiento de la indeterminación de las normas generales en su momento aplicativo.*

“Aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay (...) En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para los cuales la rectitud es idéntica en las propias acciones, esta no es igualmente conocida por todos (...) Cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación”<sup>16</sup>.

- 3) *El reconocimiento del rol insustituible de la conciencia en la aplicación de las normas generales.* Cita a tal efecto un texto de la Comisión Teológica Internacional:

“La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> ST I-II, q. 94, a. 4.

<sup>17</sup> CTI, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009), 59.

Estas referencias a las normas y a su aplicación por parte de la conciencia pertenecen al ámbito de la objetividad moral, es decir, del obrar correcto. Sin embargo, para desconcierto del lector, AL realiza una opción diferente: Considera toda situación irregular como un “pecado objetivo”, que no precluye necesariamente el acceso a la comunión eucarística debido a la posible existencia de “circunstancias atenuantes”, las cuales deberán ser objeto de discernimiento pastoral (AL 301ss.). En una palabra, entrar en una situación irregular es siempre un error, algo en lo cual la persona no debió incurrir, algo contrario a la voluntad de Dios, que nunca debió haber sucedido.

Incluso AL 301 elenca entre estas circunstancias “atenuantes” la imposibilidad de obrar de otra manera (!)<sup>18</sup>. Piénsese, por ejemplo, en el caso que plantea AL 298: “una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, entrega generosa, compromiso cristiano, conocimiento de la irregularidad de su situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas”. ¿Tiene sentido llamar a esto “pecado objetivo”? ¿Puede alguien estar en pecado haga lo que haga?

De esta manera, AL no sólo pasa por alto una gran oportunidad para explicitar la diferencia entre el problema canónico y el problema teológico (la irregularidad y el pecado, respectivamente) que quedaba abierto a partir del concepto de “situación irregular” propuesto por FC, sino que se adhiere a la interpretación más rigorista de esta expresión: su equiparación al pecado grave<sup>19</sup>. El documento intenta morigerar semejante opción señalando que en una situación

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, refiriéndose a aquella persona que “puede estar en condiciones concretas que no le permiten obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin una nueva culpa”.

<sup>19</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introducción*, en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Palabra, Madrid 2000, 12-13. La misma posición adoptó el PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisibilidad a la Sagrada Comunión de los divorciados que se han vuelto a casar* (4/6/2000), que califica toda interpretación del can. 915 que pretenda negar el carácter de pecado grave manifiesto de la situación de los DVC como “radicalmente errónea”.



de pecado objetivo es posible seguir creciendo en la gracia y el amor de Dios:

“A causa de condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado –que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno– se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia” (AL 305).

Pero si esto es así, cabría preguntarse si todavía significa algo hablar de “situación de pecado objetivo”<sup>20</sup>.

## VIII. LAS DIFICULTADES ARGUMENTATIVAS

Cualesquiera sean los motivos que han llevado a AL a asumir esta posición, es clara su debilidad argumentativa. Que un acto pecaminoso desde el punto de vista objetivo pueda ser realizado sin plena responsabilidad es algo obvio, que nadie pondría en duda. Si FC niega a los DVC el acceso a la comunión, no es porque ignore la posibilidad de la existencia de una responsabilidad atenuada; de hecho es fácil imaginar que la misma se dará en la mayoría de los casos. El argumento de FC está centrado, en cambio, en la contradicción objetiva entre dicha situación y el significado de la eucaristía. Es éste precisamente el problema que AL hubiera debido encarar y esclarecer. Estamos pues ante un caso de incompreensión del tema en discusión (*ignoratio elenchi*).

La razón para que FC no considere suficiente la existencia de una responsabilidad atenuada para permitir el acceso a los sacramentos es que se busca preservar bienes públicos de la Iglesia, a saber, la verdad del matrimonio y de la eucaristía. AL pasa por alto esta dificultad al desarrollar su argumento de la responsabilidad atenuada, haciéndose pasible de esta seria objeción.

---

<sup>20</sup> Aquí se manifiestan los límites del esquema preconciliar “pecado objetivo / pecado subjetivo”, que separa en el acto exterioridad física e intencionalidad, pero no es posible entrar aquí en este tema.

Además, al tratar estas situaciones como pecado objetivo, AL se expone lógicamente a una crítica difícil de rebatir desde tal premisa: si las personas siguen conviviendo *more uxorio*, se configura el elemento voluntario que hace del pecado meramente material un pecado formal. Si se trata de un pecado que la persona *sigue cometiendo* voluntariamente, ¿por qué razón debería ser admitida a la comunión?

La opción de AL, por otro lado, no deja lugar a la conciencia de la persona ni a su discernimiento prudencial que, recordemos, se refiere siempre a “lo bueno y lo perfecto”, y sólo *per accidens* al error, eventualmente inculpable. No es pertinente la invocación de la conciencia cuando, al mismo tiempo, su decisión se considera siempre pecado objetivo, una elección equivocada, contraria a la voluntad de Dios, algo que nunca debió suceder. Y por el mismo motivo, las referencias a la indeterminación de las normas generales en su aplicación, y a la naturaleza no jurídica de la ley natural, caen en el vacío.

Un factor que puede haber influido en esta manera de argumentar es la intención de no entrar en el problema doctrinal. Pero la multiplicación explosiva de situaciones irregulares debería interpretarse como un indicio, no sólo de ciertos cambios en la cultura o de un debilitamiento de la fe, sino también de dificultades de la doctrina, las cuales a su vez limitan y condicionan fuertemente la posibilidad de respuestas pastorales.

En particular, me refiero a la insolubilidad absoluta del matrimonio sacramental, rato y consumado. Esta doctrina, que no es de fe, demanda una profunda revisión, tanto de su real sentido como de sus fundamentos escriturísticos, históricos y teológicos. En su estado actual, la misma se corresponde más con la idea del matrimonio-contrato que con la del matrimonio-alianza de amor. AL, pese a haber insistido en la idea de la “analogía (siempre) imperfecta” entre el amor divino y el amor humano, no parece dispuesta a extraer de ella las debidas consecuencias.

Cabe agregar que el confuso argumento pergeñado por AL será una fuente segura de conflictos: al identificar toda situación irregular con una situación de pecado (al menos, objetivo), AL da la razón a los más ‘conservadores’, que tendrán un buen argumento para negar

los sacramentos a los DVC. Y al buscar la apertura pastoral a través de la culpabilidad atenuada, dará al mismo tiempo un buen argumento para la indulgencia irrestricta de los confesores más ‘progresistas’.

## **IX. LAS DIFICULTADES DE IMPLEMENTACIÓN**

AL asigna la soluciones concretas a las Iglesias locales, cuyos ordinarios deberán emanar criterios orientadores para los confesores, pero son éstos los que tendrán la última palabra en el ámbito secreto e incontrolable del fuero interno (AL 300). De este modo de implementación se siguen diferentes riesgos.

- *Fragmentación pastoral*: Los obispos tendrán grandes dificultades para desempeñar el rol que en teoría se les atribuye. El texto ha adelantado la decisión que se espera de ellos (aunque figure en una nota del texto, la n. 351). Claramente se identifica cualquier disciplina limitativa con una actitud farisaica (AL 49; 304; 308, etc.). Por otro lado, AL legitima una praxis de muchos confesores, que hasta ahora era conocida y tolerada pero que de aquí en adelante estará legitimada<sup>21</sup>. En una diócesis la solución puede ser diferente que en la vecina, y dentro de una misma diócesis las diferencias ‘culturales’ justificarían en principio praxis diferentes.
- *Arbitrariedad*. Quedando el discernimiento pastoral en manos de cada confesor, en el ámbito del fuero interno, será imposible evitar arbitrariedades, agravadas por la falta de formación y de tiempo de los confesores. Es fácil prever las peregrinaciones de los fieles en busca de los confesores (o incluso, las diócesis) más ‘benévolos’. Y así como una cadena tiene la fuerza de su eslabón más débil, la indisolubilidad matrimonial tendrá la vigencia que le asigne el confesor más indulgente.
- *Separación verdad-misericordia*. La Iglesia seguirá enseñando la doctrina de la indisolubilidad absoluta del matrimonio sacramen-

---

<sup>21</sup> Cf. Las atinadas observaciones de R. DOUTHAT, *The New Catholic Truce*: The New York Times (9/4/2016) [http://www.nytimes.com/2016/04/10/opinion/sunday/the-new-catholic-truce.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2016/04/10/opinion/sunday/the-new-catholic-truce.html?_r=0) (acceso: 7/6/2016).

tal y consumado, mientras en las parroquias será difícil negar una absolución a quienes se encuentran en situaciones que objetivamente la contradicen.

## X. UNA SOLUCIÓN ARTICULADA

Para prevenir estos peligros, y ya que la solución del problema de la comunión de los DVC queda en manos de las Iglesias locales, hay espacio todavía para una propuesta que brinde un procedimiento más riguroso, imparcial y susceptible de supervisión.

A mi juicio, en la cuestión que estamos tratando deberían diferenciarse tres niveles:

- 1) El nivel *doctrinal* (objetivo-general): que sin perjuicio de incluir diversos aspectos de la teología de la gracia y la teología sacramental, se refiere sobre todo a la concepción del matrimonio y el alcance de su indisolubilidad.
- 2) El nivel *conciencia* (objetivo-personal): en el cual cabría admitir la posibilidad de situaciones irregulares que no son pecado, ni siquiera en sentido objetivo, sino el fruto de un correcto discernimiento prudencial para el caso.
- 3) El nivel de la *culpabilidad* (subjetivo-personal): donde se debería considerar la eventual concurrencia de circunstancias atenuantes, así como la necesidad de una sincera conversión.

En el primer nivel, debería promoverse una reelaboración del concepto de indisolubilidad, la superación una lectura legalista y ontologizada de la Sagrada Escritura, la reflexión sobre la praxis de disolución de vínculos válidos “a favor de la fe” en virtud de los privilegios paulino y petrino, la revisión del concepto de consumación (hoy constituida por la realización de un acto físico de determinadas características), etc.<sup>22</sup> El mismo término ‘indisolubilidad’ es una metáfora tomada de la química inorgánica que difícilmente pue-

---

<sup>22</sup> Entre los artículos más completos sobre este tema, puede consultarse: K. HIMES - J. CORIDIN, *The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider*: Theological Studies 65 (2004) 453-499.

de hacer justicia a la idea bíblica de la Alianza. En este marco habría que plantearse la posibilidad de la muerte del matrimonio<sup>23</sup>.

Hay que reconocer que semejante empresa será prolongada, ardua y provocará profundos disensos. Pero los otros dos niveles pueden ser encarados de modo más expeditivo a través de un procedimiento eclesial no judicial, a cargo de pastores y laicos especializados, que incluiría un camino penitencial y de conversión (el aspecto de pecado difícilmente esté del todo ausente), al cabo del cual las parejas podrían recibir un documento oficial, un rescripto episcopal, que certifique el cumplimiento de todas las condiciones requeridas y habilite el acceso a la eucaristía, sin pronunciarse sobre la vigencia del matrimonio anterior o la naturaleza de la nueva situación<sup>24</sup>.

Pero aun así, el abordaje del problema doctrinal debe mantenerse como una exigencia, puesto que, a la larga, una solución exclusivamente pastoral se haría insostenible, y seguramente la misma praxis llevaría tarde o temprano por su propia dinámica a un replanteo de la doctrina. Por lo demás, un procedimiento de disolución de matrimonios sacramentales ‘muertos’, a favor de la fe, reconocería como regulares muchas situaciones que hoy, con dudosa justicia, no se las considera como tales, y daría a la disciplina católica del matrimonio una estabilidad y sustentabilidad de la cual hoy, lamentablemente, carece.

## **XI. UNA TRANSICIÓN Y MÁS ALLÁ**

Por todo lo expuesto anteriormente considero que, sin negar sus grandes méritos, en su tratamiento pastoral de las situaciones irregulares AL no está a la altura de sus propias premisas. Su tortuosa argumentación da toda la impresión de un artefacto diseñado para justificar *a posteriori* una decisión tomada de antemano. En esencia, su

---

<sup>23</sup> Cf. B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996.

<sup>24</sup> En esta línea, la propuesta de P. MCGAVIN, *A Pastoral and Administrative Act Without Doctrinal or Canonical Change*, <http://www.hprweb.com/2015/09/a-pastoral-and-administrative-act-without-doctrinal-or-canonical-change/> (acceso: 7/6/2016).

problema consiste en el imperativo implícito de no “tocar” la doctrina (todo lo que se aparta de la norma es pecado “objetivo”), y de buscar soluciones exclusivamente pastorales (la responsabilidad atenuada). Pero la misericordia no sólo es pastoral sino también “doctrinal”, en el sentido de que no se puede elaborar primero una doctrina y luego tratar de encajar en ella a las personas, puesto que aquella funcionará fatalmente como un lecho de Procusto, no importa qué estrategias compensatorias se busque implementar.

Es aquí donde AL se revela más claramente como un documento de transición:

- En la argumentación mantiene todo el *rigor* de la norma, a saber, la indisolubilidad absoluta del matrimonio sacramental, rato y consumado, y la interpretación más rígida de FC. No deja por lo tanto espacio alguno para la conciencia y el discernimiento prudencial, que se refieren, insisto una vez más, a lo correcto (“lo bueno, lo que agrada, lo perfecto”, aunque no coincida con la ley general).
- En la implementación, por su parte, se busca compensar el rigor doctrinal con la *laxitud* pastoral, que hará siempre posible encontrar atenuantes que justifiquen el acceso a los sacramentos, con lo cual se pone en peligro la estabilidad del matrimonio sacramental y el testimonio cristiano. Pero el acceso a la eucaristía en estas condiciones muchas veces no será signo de respeto de la conciencia, sino pura condescendencia, objetivamente humillante.

En el fondo, el rigorismo y la laxitud son aspectos complementarios, y revelan la dificultad de AL para resolver la tensión entre la ley y la conciencia. Cuando se propone defender la ley no deja espacio para la conciencia; cuando intenta defender la conciencia no deja espacio para la ley.

Aun con estas oscilaciones, el texto aporta elementos que en el futuro podrán ser desarrollados con mayor rigor y consistencia, como el crecimiento, el discernimiento, el respeto de la conciencia, las analogías imperfectas (amor divino –amor humano; matrimonio–situaciones “complejas”), etc. Es claro que AL constituye un esfuerzo por retornar a lo esencial de la fe, por redescubrir un mensaje atrayente y esperanzador que ha quedado parcialmente oculto debido

al peso de ciertos modelos históricos, y por abrirse de un modo empático a la real complejidad de la vida, y a lo irrepetible de cada camino personal. Quizás responda a una etapa de de-construcción, que nos pone en alerta frente a falsas seguridades del pasado, y por ello deba verse no tanto como un punto de llegada, sino más bien como el comienzo de un camino.

Copyright of Moralia is the property of Moralia and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.