

EL ABUSO DE *AMORIS LAETITIA* PARA APOYAR ERRORES CONTRA LA FE CATÓLICA

**Carta al Sumo Pontífice Francisco,
a todos los Obispos en comunión con él,
y al resto de los fieles cristianos**

John Finnis y Germain Grisez

Código de Derecho Canónico

Libro II, Parte I, Título I

“De las obligaciones y derechos de todos los fieles”, canon 212 § 3:

En razón de la ciencia, la competencia y el prestigio de que gozan, es su derecho y algunas veces ciertamente su deber manifestar a los sagrados Pastores su pensamiento sobre lo que concierne al bien de la Iglesia y darlo a conocer a los otros fieles cristianos, guardando la integridad de la fe y la moral y la reverencia hacia los Pastores, y atendiendo a la utilidad común y a la dignidad de las personas.

Su Santidad, Papa Francisco;
Sus Excelencias, todos los Obispos en comunión con él; y
todos nuestros hermanos y hermanas en el Señor Jesucristo:

Estamos convencidos de que ciertas proposiciones en la Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*, así como ciertas omisiones en ella, han sido o, a menos que esto sea impedido, serán usadas abusivamente para apoyar posiciones que son o incluyen errores contra la fe católica. Identificaremos ocho de esas posiciones; explicaremos cómo *AL* es usada para apoyar cada una de ellas, y mostraremos cómo cada una es o incluye algún error contra la fe católica.

Los propugnadores de esas posiciones erróneas pueden responder que sus interpretaciones de *AL* son exactas y que la Exhortación deroga y sustituye las fuentes que nosotros citamos o a las que remitimos para mostrar que las posiciones que ellos defienden son errores contra la fe católica. Mas tanto cuando ofrecen una respuesta de esa clase como cuando sostienen esas posiciones, ellos pasan por alto qué significa, para los obispos de la Iglesia católica, enseñar.¹

Los Obispos son los sucesores de Pedro y los otros Apóstoles. Ellos actúan in persona Christi cuando, al cumplir su deber de enseñar en materias de fe y moral, identifican proposiciones que exigen el asentimiento de los fieles. Si hacen lo que deberían hacer, enseñan verdades, primariamente verdades que fueron confiadas por Jesús a su Iglesia y secundariamente verdades necesarias para custodiar incólumes las verdades primarias o para exponerlas con fidelidad. Sean primarias o secundarias, tales verdades no pueden nunca sustituirse o anularse entre sí.

Debe, por tanto, presumirse que todas las proposiciones de los Obispos, cuando cumplen su deber de enseñar en materias de fe y moral, son intentos de articular verdades que pertenecen a un único e idéntico cuerpo de verdades que han de ser creídas con fe católica. Debe presumirse, por tanto, que estas proposiciones son coherentes entre sí, cuando se las interpreta cuidadosamente. Es un abuso de una

1. Nuestra exposición va en la misma dirección que la Carta Pastoral del Arzobispo Sample, de Portland, Oregon, “On the Reading of *Amoris Laetitia* in light of Church Teaching” (publicada el 7 de octubre de 2016), que ilumina la Exhortación Apostólica y tres abusos de ella, a la luz de la reafirmación por el Concilio Vaticano II de la enseñanza tradicional y bíblica según la cual, en palabras del Arzobispo Sample, “el Magisterio mismo ‘no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido’. El Evangelio permanece siempre entero y vivo, ‘conservado hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua’ de predicadores, quienes ‘comunicando lo que ellos mismos han recibido, amonestan a los fieles que conserven las tradiciones que han aprendido...’” (citas internas del *Catecismo de la Iglesia católica*, 86, que se remite al Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina, *Dei Verbum*, 10; y de *Dei Verbum*, 8).

proposición docente pretender apoyarse en ella sin antes procurar interpretarla de esa manera.

Si acaso, a pesar de una interpretación cuidadosa que procura esa coherencia, emerge no obstante alguna incoherencia, una proposición docente que no sea definitiva debe ser entendida con salvedades y delimitaciones suficientes como para hacerla coherente con la Escritura y con las enseñanzas que pertenecen definitivamente a la Tradición, interpretada cada una a la luz de la otra, y clarificar así las verdades que el Papa u otro Obispo o grupo de Obispos que la han propuesto parecen haber estado intentando articular.

Puesto que en esta carta nos ocuparemos solamente del abuso de *Amoris laetitia* para apoyar posiciones sostenidas por algunos teólogos y pastores que no están enseñando *in persona Christi*, aquí nosotros no afirmamos ni negamos que algunas enseñanzas en AL requieran salvedades o delimitaciones. Tampoco hacemos ninguna sugerencia sobre cómo podría llevarse esto a cabo, si acaso fuese necesario.

El asunto de la admisión a la Comunión de los divorciados vueltos a casar, discutida latamente durante las sesiones de 2014 y 2015 del Sínodo de los Obispos, involucra la cuestión de si acaso, por lo menos bajo ciertas condiciones, los sacerdotes que administran el Sacramento de la Reconciliación deberían absolver penitentes que carezcan del propósito de enmienda con relación a algún pecado en materia grave. Algunos teólogos católicos y pastores han sostenido, al menos implícitamente, y algunos probablemente sostendrán explícitamente:

Posición A: Un sacerdote que administra el Sacramento de la Reconciliación puede a veces absolver a un penitente que carece de propósito de enmienda respecto de un pecado en materia grave que pertenece a su forma de vivir continuada o que es habitualmente repetitivo.

Sus defensores pueden sugerir que, en lugar de un propósito de enmienda, tales penitentes deberían cumplir tres condiciones: dolor por pecar (para mantener a la vista el ideal que no logran alcanzar); penitencia continuada (para compensar su

pecado continuado); y un esfuerzo por mitigar el daño causado a otros (para cubrir sus pecados con el amor a los demás).²

Los defensores de la Posición A pretenderán que *AL* apoya fuerte y claramente su visión, incluso si solo implícitamente. Observarán que, bien al inicio del capítulo VIII, que se refiere a aquellos “en distintas situaciones de fragilidad o imperfección”, *AL* 296 plantea “con claridad a toda la Iglesia para que no equivoquemos el camino” que:

«Dos lógicas recorren toda la historia de la Iglesia: marginar y reintegrar [...] El camino de la Iglesia, desde el concilio de Jerusalén en adelante, es siempre el camino de Jesús, el de la misericordia y de la integración [...] El camino de la Iglesia es el de no condenar a nadie para siempre y difundir la misericordia de Dios a todas las personas que la piden con corazón sincero [...] Porque la caridad verdadera siempre es inmerecida, incondicional y gratuita».^[326] Entonces, «hay que evitar los juicios que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y hay que estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición».^[327]³

297. Se trata de integrar a todos, se debe ayudar a cada uno a encontrar su propia manera de participar en la comunidad eclesial, para que se sienta objeto de una misericordia «inmerecida, incondicional y gratuita». Nadie puede ser condenado para siempre, porque esa no es la lógica del Evangelio. No me refiero sólo a los divorciados en nueva unión sino a todos, en cualquier situación en que se encuentren.

Los defensores de la Posición A dirán que *AL* 297 claramente extiende a todos los pecadores permanentes y habitualmente repetitivos la directiva clara y muy firme del párrafo precedente a reintegrar, no condenar, que podría haberse pensado que se aplicaba solamente a los divorciados vueltos a casar.

Cualquier persona que se aproxime al Sacramento de la Reconciliación — argumentarán los defensores de esta Proposición— está pidiendo la misericordia de Dios de todo corazón y debiera presumirse que es sincera. Condenar a tales penitentes para siempre es por lo menos un riesgo terrible implicado en exigirles un propósito de enmienda que pueden ser incapaces de formular con sinceridad. Exigírselos como condición para la absolución es cuando menos ponerle una

2. *AL* 306: “En cualquier circunstancia, ante quienes tengan dificultades para vivir plenamente la ley divina, debe resonar la invitación a recorrer la *via caritatis*. La caridad fraterna es la primera ley de los cristianos (cf. Jn 15,12; Ga 5,14). No olvidemos la promesa de las Escrituras: «Mantened un amor intenso entre vosotros, porque el amor tapa multitud de pecados» (1 P 4,8)”. Esta y todas las siguientes citas de enseñanzas pontificias y de los documentos del Concilio Vaticano II se toman de <<http://www.vatican.va>>.

3. *AL* 296 (elipsis en el original); nota 326: *Homilia en la Eucaristía celebrada con los nuevos cardenales* (15 febrero 2015): AAS 107 (215), 257; note 327: *Relatio Finalis* 2015, 51.

condición al bálsamo de la misericordia de Dio y emitir un juicio que no puede de ninguna manera tomar en cuenta todo lo que constituye su situación concreta ni cómo ellos mismos piensan y sienten acerca de sus aspectos problemáticos y dolorosos.

Los defensores de la Posición A también argumentarán que la observación de *AL* 304, según la cual “las normas generales ... no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares”, se aplica a la regla general de que el propósito de enmienda se exige a todos los penitentes respecto de sus pecados en materia grave. En consecuencia, aplicar simplemente esa regla a los penitentes que admiten que su pecaminosidad será continuada es tratar la regla como si fuera una roca para lanzarla “sobre la vida de las personas. Es el caso de los corazones cerrados, que suelen esconderse aun detrás de las enseñanzas de la Iglesia «para sentarse en la cátedra de Moisés y juzgar, a veces con superioridad y superficialidad, los casos difíciles y las familias heridas»”.⁴

Los defensores argumentarán también que solamente poniendo en práctica la Posición A se tomará en cuenta adecuadamente el hecho de que los penitentes que pecan en materia grave, incluyendo aquellos que se acusan de pecado mortal, bien podrían haber pecado solo venialmente:

A causa de los 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.^[351] El discernimiento debe ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios y de crecimiento en medio de los límites. Por creer que todo es blanco o negro a veces cerramos el camino de la gracia y del crecimiento, y desalentamos caminos de santificación que dan gloria a Dios. (*AL* 305)

Los defensores señalarán que la nota 351 comienza así: “En ciertos casos, podría ser también la ayuda de los sacramentos. Por eso, «a los sacerdotes les recuerdo que el confesionario no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor»”.⁵

4. *AL* 305; la cita interna es del *Discurso en la clausura de la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (24 octubre 2015): *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 30 de octubre de 2015, p. 4.

5. La nota 351 continúa: “Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 44: AAS 105 (2013), 1038. Igualmente destaco que la Eucaristía «no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles» (ibíd., 47: 1039)”.

Los defensores concluirán que, a menos que la Proposición A sea llevada a la práctica respecto de los pecadores permanentes que no pueden afirmar sinceramente su propósito de enmienda, el confesionario seguirá siendo para tales pecadores algo todavía peor que una cámara de tortura: una cápsula de rescate, bien a la mano, en la cual podrían ser rescatados de los profundos abismos del pecado, si no estuviera firmemente cerrada con llave contra ellos.

.....

Contra la Posición A, en primer lugar, se yergue una práctica pastoral de la Iglesia católica que tiene las señas claras de la Tradición: el propósito de enmienda ha sido considerado esencial para la recepción válida del Sacramento de la Reconciliación en toda la Iglesia y por un tiempo muy largo.

Además, la exigencia del propósito de enmienda está muy fuertemente basado en la Escritura. Para estar abiertos al perdón de Dios, los pecadores necesitan arrepentirse, y simplemente no hay arrepentimiento sin la resolución de enmendar el rumbo, de dejar de hacer el mal del que uno se arrepiente de haber hecho (ver Is. 1:16–20; Am. 5:14–15). Habiendo ya hecho a Israel la promesa de dar al pecador arrepentido un corazón nuevo, ya no enamorado del pecado sino de hacer la santa voluntad de Dios (ver Ezeq. 18:19–32, 36:16–28), Dios “tanto amó al mundo que entregó a su hijo único” (Jn. 3:16) precisamente para emancipar a los pecadores de su esclavitud bajo el pecado de manera que puedan vivir con la libertad de sus hijos queridos (ver Rom. 8:12–21), la libertad de una obediencia a los mandamientos que es obediencia amorosa, agradecida (ver Jn. 14:15–24; 1 Jn. 2:3–6).

Hay, además, una buena razón humanamente obvia para la exigencia del propósito de enmienda. Los actos pecaminosos llevan a cabo elecciones libres pecaminosas. Los actos pecaminosos de cada uno a menudo dañan a otros, pero las propias elecciones libres pecaminosas siempre lo dañan a uno mismo.⁶ Nos privan de algo de la realización humana que cada uno podría tener incluso ahora si hiciera elecciones libres buenas en lugar de las pecaminosas. (Esta verdad se ve oscurecida por malentendidos sobre la negación de sí mismo. En realidad, el yo pecador de cada uno es el único yo que uno debe negar). Puesto que las elecciones libres son auto-

6. El resumen de la enseñanza del *Catecismo de la Iglesia católica* sobre la necesidad de un firme propósito de enmienda para la Confesión comienza con esta afirmación: “A los ojos de la fe, ningún mal es más grave que el pecado y nada tiene peores consecuencias para los pecadores mismos, para la Iglesia y para el mundo entero” (1488). Continúa así: “Volver a la comunión con Dios, después de haberla perdido por el pecado, es un movimiento que nace de la gracia de Dios, rico en misericordia y deseoso de la salvación de los hombres. Es preciso pedir este don precioso para sí mismo y para los demás. El movimiento de retorno a Dios, llamado conversión y arrepentimiento, implica un dolor y una aversión respecto a los pecados cometidos, y el propósito firme de no volver a pecar” (1489–90).

determinantes y el yo que ellas determinan perdura, una elección libre pecaminosa continúa dañándolo a uno, en sí mismo, incluso después de que uno lo ejecuta. Nada ni nadie —ni siquiera Dios— puede ponerle término a ese daño a menos que uno deshaga la elección pecaminosa mediante una elección libre buena opuesta. Tal es la razón por la cual el propósito de enmienda es exigido para recibir el perdón.

De todas formas, habiéndose uno dañado a sí mismo al pecar, la propia capacidad de hacer elecciones libres buenas está debilitada. ¿Cómo puede uno negar su yo pecaminoso? Solamente con la ayuda de Dios puede uno hacer la elección libre opuesta —puede decidirse libremente a enmendar el rumbo mediante el rechazo del propio pecado—. Esa ayuda especial de Dios es la gracia por la cual uno puede rezar así: “Crea en mí un corazón limpio, Oh Dios, y renueva en mis entrañas un espíritu firme” (Salmo 51:12). El corazón limpio y el espíritu firme son una contrición que incluye un propósito firme de enmienda. A nadie se le encierra bajo llave para que no acceda al rescate del pecado por el perdón de Dios, porque a nadie se le niega la gracia que es condición necesaria para rezar esa oración en serio.

Una razón adicional por la cual la Posición A es errónea es mencionada por San Juan Pablo II cuando explica por qué los divorciados vueltos a casar no pueden ser admitidos a la Eucaristía. Después de dar una razón que no es relevante aquí, añade: “Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio” (*Familiaris Consortio*, 84).

Un defensor de la Posición A podría objetar: Esa no es una razón pastoral; es una razón doctrinal, y las ideas doctrinales deben subordinarse a las realidades pastorales, no viceversa. Mas esa objeción sería errónea.

En efecto, Cristo dio a la Iglesia su misión: “Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todas las cosas que os he mandado” (Mt. 28:19-20). Con otras palabras: *enseñadles a cumplir todos mis mandamientos*. Solamente los miembros de la Iglesia pertenecen al rebaño que se ha de apacentar, y solamente los bautizados son miembros de la Iglesia. En consecuencia, la actividad pastoral primaria es enseñar a los discípulos de Jesús a cumplir sus mandamientos, comenzando con: ama a Dios, ama a los demás como a ti mismo, y busca primero el Reino de Dios. Poco después viene el mandamiento: No cometerás adulterio, y, para cumplirlo, cierta información —presente solamente en las enseñanzas de Jesús— acerca de cómo el divorcio y el casarse de nuevo lo transgreden.

Por otra parte, como enseña en Vaticano II, la revelación se lleva a cabo tanto mediante hechos como mediante palabras: las obras realizadas por Dios manifiestan

y confirman la doctrina y las realidades significadas por sus palabras, y sus palabras proclaman sus obras y clarifican su significación real pero no obvia (ver *Dei Verbum*, 2). De esta manera, Jesús revela tanto mediante lo que hace como mediante lo que dice, y su Iglesia transmite esta revelación —ella enseña— tanto mediante lo que ella hace como mediante lo que ella dice (ver *DV* 8).

Así que si los divorciados vueltos a casar, o cualesquiera otros pecadores permanentes en materia grave que no tengan propósito de enmienda, fueran absueltos y admitidos por la Iglesia a la Eucaristía, su acto de admitirlas enseñaría algo falso: o bien (1) que la materia grave es trivial y los pecados mortales son veniales, o bien (2) que los pecados mortales son compatibles con la relación viva con Jesús que se realiza incipientemente en la Sagrada Comunión, pero que finalmente se perfecciona cuando compartimos la vida de Jesús con su Padre y el Espíritu Santo que llamamos la *visión beatífica*. Ni (1) ni (2) son una simple abstracción engañosa: las dos son cuestiones de vida o muerte—no temporal, sino vida o muerte eternas.

Hasta hace no mucho, los oradores sagrados católicos, los catequistas y los predicadores de retiros y de ejercicios espirituales similares les recordaban frecuentemente a los fieles que, como hijos de Dios, ellos deben abandonar la oscuridad y la iniquidad de la condición humana caída, purificarse “de todo lo que mancha el cuerpo o el espíritu, llevando a término la obra de nuestra santificación en el temor de Dios” (2 Cor. 7:1; cf. 6:14–18). Conscientes de nuestra pecaminosidad y sintiéndonos demasiado débiles para aspirar a la santidad, nos exhortaban constantemente a aplicarnos a nosotros mismos la seguridad que el Señor da a Pablo: “Te basta mi gracia, porque mi poder se perfecciona en la debilidad” (2 Cor. 12:9).

No obstante, no creyendo que Dios ama a los pecadores lo suficiente y que es suficientemente compasivo para liberarnos de nuestros pecados y para darnos el poder de vivir sin tacha en su presencia, algunos teólogos y pastores nos aseguran ahora —y, a menos que algo lo impida, pronto muchos más nos lo asegurarán— que Dios no solamente perdona la culpa en la que se ha incurrido por los pecados pasados de debilidad, sino que condona los pecados continuados de debilidad. Esos teólogos y pastores sostienen:

Posición B: Algunos de los fieles son demasiado débiles para cumplir los mandamientos de Dios; aunque estén resignados a cometer

pecados en materia grave continuados y habituales, pueden vivir en gracia.

Es posible que *AL* 295 rechace esta posición precisa al afirmar que “la ley ... se puede vivir con la fuerza de la gracia”. Pero los defensores de la Posición B la defenderán argumentando de la siguiente forma: Esa afirmación puede no aplicarse a todos o en todas las circunstancias, y hay una restricción implícita en otras palabras de *AL* 295, sobre las personas que “no están en condiciones ... de practicar plenamente las exigencias objetivas” de una prohibición divina.

Los defensores reforzarán su argumento apelando a *AL* 301–303, la sección titulada “Circunstancias atenuantes en el discernimiento pastoral”, que incluye, cerca del final, la proposición de que la conciencia de un individuo puede “reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta [más] 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).

.....

La Posición B, sin embargo, es incompatible no solamente con la seguridad dada por el Señor a Pablo, recién recordada, sino también con las enseñanzas de Jesús y de los Apóstoles sobre la eficacia de la oración, también en el contexto de la necesidad de vivir conforme a los mandamientos (ver Mt. 7:7–11, 21:21–22; Mc. 11:23–24; Lc. 11:5–13, 17:6, 18:1–8; Jn. 14:13–14; 1 Jn. 5:14–15). La Posición B es también incompatible con la enseñanza de la Epístola a los Hebreos sobre la fe (ver 11:1–40). Esta enseñanza enfatiza que la fe incluye la confianza —por la esperanza— en las promesas de Dios, y lo hace precisamente para mostrar tanto la necesidad como la eficacia de esta virtud y don para capacitar a los fieles para superar todo el gran peso del pecado grave y las tentaciones de cometerlo (ver Heb. 10:22, 26–31; 12:1).

Además de ser incompatible con el testimonio del Nuevo Testamento sobre la revelación de Dios en Cristo, la Posición B contradice la definición solemne del Concilio de Trento: “Si alguno dijere que los mandamientos de Dios son imposibles de guardar, aun para el hombre justificado y constituido bajo la gracia, se anatema”. En la enseñanza precedente a esa definición solemne y a la vez que proporciona el contexto para interpretarla correctamente, Trento advierte a los fieles

que nadie debe usar de aquella voz temeraria y por los Padres prohibida bajo anatema, que los mandamientos de Dios son imposibles de guardar para el hombre justificado. Porque Dios no manda cosas imposibles, sino

que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas y ayuda para que puedas.⁷

Desde los años 60 —especialmente después de que el Papa Pablo VI reafirmara la doctrina moral católica sobre la anticoncepción— muchos teólogos y pastores enseñaron:

Posición C: No existe ninguna regla moral general que no admita excepciones. Incluso los mandamientos divinos que prohíben clases específicas de actos están sometidos a excepciones en algunas situaciones.

Los defensores de la Posición C apelarán a *AL* en su apoyo. Apuntarán sobre todo a tres elementos consecutivos de *AL* 304:

[1] Es mezquino detenerse sólo a considerar si el obrar de una persona responde o no a una ley o norma general, porque eso no basta para discernir y asegurar una plena fidelidad a Dios en la existencia concreta de un ser humano. [2] Ruego encarecidamente que recordemos siempre algo que enseña santo Tomás de Aquino, y que aprendamos a incorporarlo en el discernimiento pastoral: «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». [347 *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 4] [3] Es verdad que las normas generales presentan un bien que nunca se debe desatender ni descuidar, pero en su formulación no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares.⁸

.....

No obstante, que algunos preceptos negativos no admiten excepción es una verdad implícita en la Escritura, discernible en los escritos de los primeros Padres, reiterada insistentemente por San Agustín, defendida explícitamente por todos los maestros de moral católica hasta mediados del siglo XX, y sostenida desde el

7. Canon 18 y capítulo 11, “Decreto sobre la Justificación”, sesión 6, Denzinger-Schönmetzer (37ª ed.) 1568 y 1536 respectivamente.

8. [3] = “nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari” = “in their formulation they cannot provide absolutely for all particular situations” = “doch in ihren Formulierungen können sie unmöglich alle Sondersituationen umfassen”.

comienzo hasta hace poco por el entero cuerpo de los fieles, sobre todo por quienes renunciaron a su propia vida antes que violar siquiera una vez un mandamiento de Dios.⁹

La opinión contraria, que emergió en los años 60, es rechazada por San Juan Pablo II en su Encíclica *Veritatis Splendor* (1993) como “incompatible con la verdad revelada” (VS 29). A la par que explica cuidadosamente la diferencia entre los mandamientos negativos y positivos —y subrayando que estos, aunque se apliquen de modo diferente, no son menos importantes— Juan Pablo II se refiere a “los mandamientos morales, expresados de manera negativa en el Antiguo y en el Nuevo Testamento”, y enseña que “Jesús mismo afirma la inderogabilidad de estas prohibiciones” [latín: *immutabilitatem*; inglés: *allow no exceptions*] y que

obligan a todos y cada uno, siempre y en toda circunstancia. En efecto, se trata de prohibiciones que vedan una determinada acción «*semper et pro semper*», sin excepciones, porque la elección de ese comportamiento en ningún caso es compatible con la bondad de la voluntad de la persona que actúa, con su vocación a la vida con Dios y a la comunión con el prójimo. (VS 52)

Al referirse a esta imposibilidad de excepciones de varios preceptos negativos de la ley natural clarificados por la revelación, VS los denomina “prohibiciones absolutas”. De esta manera, condena formalmente aquellas teorías que, “aun reconociendo que los valores morales son señalados por la razón y la revelación, no admiten que se pueda formular una prohibición absoluta de comportamientos determinados que, en cualquier circunstancia y cultura, contrasten con aquellos valores” (VS 75; *itálicas añadidas*). Contra tales opiniones, “[l]os fieles están obligados a reconocer y respetar los preceptos morales específicos, declarados y enseñados por la Iglesia en el nombre de Dios”, y “la validez absoluta de los preceptos morales negativos, que obligan sin excepción” (VS 76).

Cuando los defensores de la Posición C apelan a AL 304 [1], pasan por alto la distinción entre lo que es necesario y lo que es suficiente. Es verdad: que uno cumpla con todos los preceptos negativos aplicables a la situación en que se encuentra no es suficiente (“no basta”) para asegurar que las propias disposiciones y acciones son plenamente razonables y fieles a Dios. Pero el cumplimiento de todos los preceptos negativos relevantes es necesario, puesto que no cumplir incluso con un solo de ellos convierte la propia elección y acción en irrazonable, inmoral e infiel a Dios.

9. La Comisión Teológica Internacional de la Santa Sede ayudó a verificar todo esto (entonces uno de nosotros servía en ella, en su grupo de trabajo sobre “Principios y Normas Absolutas en la Moral”); ver John Finnis, “Grounds and Preparations for the Main Thesis of *Veritatis Splendor*”, *Studia Philosophiae Christianae* (Warsaw), 52 (2015): 7–26.

Cuando los defensores de la Posición C usaron las afirmaciones de Tomás de Aquino citadas en *AL* 304 [2] antes de *VS* y ahora pretenderán el apoyo de *AL* para usarlas, pasaron por alto y pasarán por alto el hecho de que Tomás deja claro en otro lugar que esas afirmaciones sobre los principios generales son ellas mismas generalizaciones que admiten excepciones.¹⁰ Como Tomás enseña con frecuencia, algunos preceptos negativos (prohibiciones), que pertenecen a la ley natural y son clarificados por la revelación divina, no admiten ninguna excepción.

Algunos de los preceptos negativos prohíben algunas clases específicas de acciones; otros son más generales. Ninguno puede ser dispensado, y todos deben ser seguidos por todas las personas, incluso bajo riesgo de la vida de uno mismo o de otros. Esta verdad sobre tales preceptos negativos, sostenida por toda la tradición católica, es resumida por Tomás mediante un axioma usado también por Juan Pablo en un pasaje ya citado: mientras que los preceptos positivos/afirmativos se aplican siempre pero no en cada situación [*semper sed non pro semper*], algunos preceptos negativos (tales como el mandamiento contra el adulterio) se aplican siempre y en cada situación [*semper et pro semper*] —esto es, sin excepción—. ¹¹ Así que cuando los defensores de la Proposición C aducen a su favor a *AL* 304 [3] simplemente presuponen lo que deben probar.

La enseñanza de *VS* y de la Tradición jamás interrumpida que tal enseñanza tan clara y fuertemente reafirma sobre el carácter absoluto de ciertos preceptos negativos, siempre y en toda situación, está enraizada en, y es comprobada por, una consideración comprensiva y cuidadosa de lo que la revelación de Dios indica acerca de lo que su misericordia realmente es: su amor omnipotente, que no consiste en *tolerar* débilmente el mal, sino en *vencerlo* creativamente. Además, *VS* y asimismo la Tradición precedente enseñan que el carácter no excepcional de los preceptos/normas relevantes está igualmente revelado. “La Iglesia, al enseñar la existencia de actos intrínsecamente malos, acoge la doctrina de la sagrada Escritura” (*VS* 81; ver también 29, 49, 52, 67, 82, 110, 114).

10. Ver John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991), 90–91; John Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 163–64.

11. Para esta distinción esencial entre preceptos afirmativos y negativos, ver e.g., *ST* II–II q. 33 a. 2 c; q. 79 a. 3 ad 3; después Tomás de Aquino, *De Malo* q. 7 a. 1; antes, 3 *Sent.* d. 25 q. 2 a. 1 sol. 2 ad 3; 4 *Sent.* d. 17 q. 3 a. 1 sol. 4 ad 3; “lo que debiera hacerse en situaciones de peligro no puede ser inferido de nada general [*non possunt ad aliquid commune reduci*]”, aunque “sí se puede inferir aquello que no debe hacerse”: *ST* II–II q. 140 a. 1 ad 2.

Desde comienzos de los años 60, algunos teólogos y pastores sostuvieron:

Posición D: Aun cuando algunos de los preceptos o mandamientos de Dios parecen exigir que uno nunca elija un acto de una de las clases a los que ellos se refieren, en realidad esos preceptos y mandamientos son reglas que expresan ideales y que identifican bienes que uno siempre debiera servir y esforzarse por realizar lo mejor que pueda, atendidas las propias debilidades y la situación concreta, compleja, de cada uno, que puede exigirnos elegir un acto en contraste con la letra de la ley.

Algunos que ahora sostienen la Posición B o la Posición C o las dos son o serán defensores de la Posición D.

Los defensores de D argüirán que *AL* comienza pronto a describir los mandamientos divinos como “reglas” que articulan “ideales”. Observarán que *AL* habla de “el ideal matrimonial, con un compromiso de exclusividad y de estabilidad” (*AL* 34) en lugar de hablar del matrimonio sacramental con sus propiedades esenciales de exclusividad e indisolubilidad; y que la Exhortación habla de “la predicación y de las actitudes de Jesús que, al mismo tiempo que proponía un ideal exigente, nunca perdía la cercanía compasiva con los frágiles, como la samaritana o la mujer adúltera” (*AL* 38).

Los defensores de la Posición D advertirán que en *AL*, capítulo octavo, “Acompañar, discernir e integrar la fragilidad”, la Exhortación recuerda la “ley de la gradualidad” de San Juan Pablo II, una gradualidad de la que se dice (con él) que “no es una «gradualidad de la ley», sino una gradualidad” de la que se dice (ahora apartándose de él) que está “en el ejercicio prudencial de los actos libres en sujetos que no están en condiciones sea de comprender, de valorar o de practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley” (*AL* 295).

Los defensores indicarán que “la ley” al final de ese pasaje se refiere no en último lugar a las leyes morales relevantes respecto de las relaciones sexuales de los participantes en una “simple convivencia” o en el “matrimonio civil” después del divorcio (*AL* 294), y por ende al Sexto Mandamiento que prohíbe expresamente el

adulterio e implícitamente la fornicación.¹² Finalmente, los defensores de la Posición D señalarán que la frase “las exigencias objetivas de la ley” en *AL* 295 claramente se refiere a lo mismo que “el ideal que el Evangelio propone para el matrimonio y la familia” en *AL* 298 y que “el ideal pleno del matrimonio, el proyecto de Dios en toda su grandeza” en *AL* 307.

Los teólogos y los pastores que sostienen la Posición D concluirán que las exigencias o prohibiciones de la ley divina bastante a menudo *no pueden* ser cumplidas razonablemente —por eso, tampoco correctamente—, y en consecuencia son despiadadamente mal interpretadas si se entiende que expresan exigencias no admiten excepción, mientras que son comprendidas como Dios las ha querido si, y solo si, se las reconoce como reglas que expresan parcialmente una llamada a procurar ciertos valores lo mejor que uno pueda, atendidas la debilidad y la situación concreta, compleja, de cada uno.

.....

No obstante, la Posición D no halla ningún fundamento posible en la anterior enseñanza del magisterio ni en la teología moral católica previa, y es incompatible con todas las doctrinas recordadas en relación con la Posición C. Jesús nunca dijo que los mandamientos de Dios fueran ideales; él le dijo con franqueza a la mujer samaritana que estaba viviendo con un hombre que no era su marido (Jn. 4:17–18), e instruyó a la mujer sorprendida en adulterio que no pecara más (ver Jn. 8:11).

Además, cuando San Juan Pablo II se hizo cargo de la Posición C en *VS*, también enseñó contra la Posición D:

*Sólo en el misterio de la Redención de Cristo están las posibilidades «concretas» del hombre. «Sería un error gravísimo concluir... que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma un “ideal” que ha de ser luego adaptado, proporcionado, graduado a las — se dice— posibilidades concretas del hombre: según un “equilibrio de los varios bienes en cuestión”. Pero, ¿cuáles son las “posibilidades concretas del hombre”? ¿Y de qué hombre se habla? ¿Del hombre dominado por la concupiscencia, o del redimido por Cristo? Porque se trata de esto: de la realidad de la redención de Cristo.*¹³ (*VS* 103, itálicas suyas)

12. Estos dos pecados se encuentran entre las clases que excluyen del reino, como enseñó San Pablo en 1 Cor. 6:9–10, un pasaje que el Concilio de Trento usó como su premisa (la cual, por tanto, definió implícitamente) en su enseñanza solemnemente definitiva de que la infidelidad [incredencia] no es el único pecado mortal: “Decreto sobre la Justificación”, sesión 6, capítulo 15 y canon 27 (Denzinger-Schönmetzer (37ª ed.) 1544 y 1577 respectivamente).

13. Buena parte de este pasaje es una cita de Juan Pablo II, “Discurso a los participantes en un curso sobre la procreación responsable” (1 marzo 1984), 4: *Insegnamenti* VII, 1 (1984), 583.

En este contexto se abre el justo espacio a la *misericordia de Dios* por el pecador que se convierte, y a la *comprensión por la debilidad humana*. Esta comprensión jamás significa comprometer y falsificar la medida del bien y del mal para adaptarla a las circunstancias. Mientras es humano que el hombre, habiendo pecado, reconozca su debilidad y pida misericordia por las propias culpas, en cambio es inaceptable la actitud de quien hace de su propia debilidad el criterio de la verdad sobre el bien, de manera que se puede sentir justificado por sí mismo, incluso sin necesidad de recurrir a Dios y a su misericordia. Semejante actitud corrompe la moralidad de la sociedad entera, porque enseña a dudar de la objetividad de la ley moral en general y a rechazar las prohibiciones morales absolutas sobre determinados actos humanos, y termina por confundir todos los juicios de valor. (VS 104, itálicas suyas)

Juan Pablo añadió una advertencia contra el contagio por “la actitud farisaica (...) que hoy se manifiesta particularmente con el intento de adaptar la norma moral a las propias capacidades y a los propios intereses” (VS 105).

Algunos teólogos y pastores que, desde los inicios de los años 60, comenzaron a sostener la Posición C también sostuvieron:

Posición E: **Si uno tiene en cuenta su situación concreta y sus limitaciones personales, su conciencia puede a veces discernir que realizar un acto de cierta clase incluso contraria al mandamiento divino será hacer lo mejor de que uno es capaz para responder a Dios, que es todo lo que Él reclama, y entonces uno debe elegir realizar ese acto, pero también estar dispuesto a conformarse plenamente al mandamiento divino, si y cuando uno sea capaz de hacerlo.**

Los teólogos y pastores que afirman o afirmarán la Posición E sostendrán que su verdad y su aplicación hallan apoyo en pasajes como este:

También nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas [*in complex situations*]. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas. (AL 37)

Este pasaje, dirán los defensores de la Posición E, sencillamente confía a las conciencias de la gente la tarea de discernir en situaciones complejas [*donde se rompen todos los esquemas*] —esto es, de *reconocer* en sus propias situaciones, que siempre son complejas— la opción correcta que se ha de elegir. La Exhortación también deja claro, pretenderán ellos, que, al formar sus conciencias, el “sentir en conciencia

[*feeling in conscience*]” (AL 298) es por lo menos tan importante como cualquier doctrina o regla abstracta.

De hecho, según AL 303, argüirán los defensores de la Posición E, la propia conciencia a veces “puede reconocer con sinceridad y honestidad” que obrar contra un mandamiento es “la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites”, porque uno “discierne” en conciencia que un acto que uno está eligiendo aquí y ahora —aun sabiendo que quebranta un mandamiento— “por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios” (AL 303). Asimismo, se dice en AL 303 que el discernimiento por la conciencia de lo que “Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites” es dinámico: “debe permanecer siempre abierto a nuevas etapas de crecimiento y a nuevas decisiones que permitan realizar el ideal de manera más plena”.

Finalmente, los defensores de la Posición E pretenderán que ella no deroga la regla general. Señalarán que AL enseña que “aquello que forma parte de un discernimiento práctico [por la conciencia de cada uno: AL 303] ante una situación particular no puede ser elevado a la categoría de una norma. Ello no sólo daría lugar a una casuística insoportable, sino que pondría en riesgo los valores [que pertenecen al “ideal” que fundamenta la “norma” general] que se deben preservar con especial cuidado” (AL 304).

.....

Mas la Posición E presupone una noción moderna de conciencia que es ajena a la Tradición cristiana. En la Tradición, la conciencia es la capacidad de cada uno dada por Dios para captar las verdades morales, de manera que uno pueda caminar bajo su luz en lugar de en la oscuridad; uno puede y debe seguir su conciencia solamente porque es nuestro acceso a la verdad acerca de lo bueno y lo correcto tal como lo quiere Dios en su sabiduría. La noción moderna de conciencia fue condenada por el Cardenal John Henry Newman en nombre de la entera Tradición cristiana:

La conciencia tiene derechos porque tiene deberes; pero en esta época, para gran parte del público, es un verdadero derecho y libertad de la conciencia prescindir de la conciencia, ignorar al Legislador y Juez, ser independiente de obligaciones invisibles. ... La conciencia es un instructor severo, pero en este siglo ha sido sustituido por una falsificación, sobre la cual los dieciocho siglos precedentes jamás oyeron, y que, si lo hubieran hecho, no habrían confundido con ella. Es el derecho de la voluntad obstinada.¹⁴

14. John Henry Newman, *Certain Difficulties Felt by Anglicans Considered ... a Letter addressed to the Duke of Norfolk* (London: Longmans, Green, 1897), 250; ver John Finnis, “Conscience in the *Letter to*

La Tradición es la que habla en la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la conciencia:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena,¹⁵ cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (ver Rom. 2:15–16). ... La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado.¹⁶

Así que la genuina conciencia es la capacidad dada por Dios para comprender y aplicar las normas objetivas de moralidad (la ley moral), y los mandamientos divinos correspondientes. Y en contra de degradar a la persona, obedecer la ley moral ennoblece a la persona. Las personas que no están dispuestas a permitir que sus sentimientos den forma a sus vidas y en cambio están dispuestas a someterse a la verdad necesitan normas objetivas de moralidad que las guíen hacia elecciones plenamente razonables de lo que es correcto y bueno, y a evitar lo que es malo.

Las normas objetivas de la moralidad son, sin embargo, no solo inútiles, sino un estorbo, cuando nos rehusamos rebeldemente a someternos a la verdad y cuando oscurecemos la verdad mediante racionalizaciones y autoengaños elaborados en un

the Duke of Norfolk,” en John Finnis, *Collected Essays*, vol. 5, *Religion and Public Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 209–24 en 214–18, 220–23.

15. Citamos la traducción castellana [inglesa] habitual [en www.vatican.va]. [La traducción inglesa habla de la voz de la *conciencia: the voice of conscience*]. Pero la versión Latina (única por la que votaron los Padres) significa sin ambigüedad “la voz de esta ley” (In imo conscientiae *legem* homo detegit, *quam* ipse sibi non dat, sed *cui* obedire debet, et *cuius* vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita). Las traducciones usuales en italiano y francés (y más precisa y claramente las versiones en español y alemán) confirman esto suficientemente, y no incluyen nada que signifique o sugiera una “voz de la conciencia”.

16. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, 16.

esfuerzo más o menos exitoso de velar ante los demás y ante nosotros mismos la degradación y el servilismo de la entrega a pecar.

Teniendo en cuenta la comprensión tradicional de lo que es la conciencia, uno puede ver que los defensores de la Posición E también confunden radicalmente la conciencia con el discernimiento propiamente dicho cuando hablan de una conciencia que “discierne en situaciones complejas” y que “reconoce la opción correcta que se ha de elegir”, y hablan del “sentir en conciencia” de las personas. En efecto, en contra de lo que esas expresiones sugieren, una conciencia recta arriba a los juicios sobre lo moralmente correcto e incorrecto cuando razona rigurosamente a partir de premisas que son verdades morales (incluyendo los mandamientos divinos que articulan y ratifican esas verdades). Por lo tanto, los juicios de conciencia pueden ser criticados mediante el examen del rigor del razonamiento y de la verdad de las premisas.

El discernimiento propiamente dicho, por contraste, no se refiere a lo que es moralmente correcto o incorrecto, sino a la conveniencia para algún propósito de diferentes posibilidades moralmente aceptables.¹⁷ Por ejemplo, uno discierne la conveniencia de diferentes formas posibles de usar las propias dotes al servicio de agradar a Dios, o de diferentes formas posibles de recreación en beneficio de nuestra salud mental o física, o, en un nivel todavía más corriente, qué condimento es más o menos preferible para acompañar un plato en particular. Además, el discernimiento arriba a sus juicios a partir de nuestra concreta advertencia de los distintos factores, de nuestro percibir o imaginar las cualidades de las diferentes posibilidades y de cómo se siente uno respecto de ellas.

Tal como en su Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, 33 y 84, así también en su Encíclica *Veritatis splendor* de 1993, San Juan Pablo II enseña expresamente — en completa armonía con la enseñanza del Vaticano II,¹⁸ Pío XII y otros

17. Sobre el discernimiento como el camino para realizar elecciones cristianas, San Ignacio de Loyola afirma: “El primer punto: es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica, y no malas y repugnantes a ella” (*Ejercicios Espirituales*, n. 170 [Segunda Semana], “Para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección, y contiene en sí cuatro puntos y una nota”, **1.º punto**; en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, edición a cargo de P. Ignacio Iparraguirre, S.I. [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952], 193).

18. Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*, 14: “Por su parte, los fieles, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia [referencia a Pío XII]. Pues por voluntad de Cristo la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”.

predecesores— que en toda situación la conciencia ha de ser guiada antes que todo por las verdades reveladas, por la revelación divina entregada a los Apóstoles por Cristo y ahora transmitidas por la doctrina moral constante y muy firme de la Iglesia:

Cuando los hombres presentan a la Iglesia los interrogantes de su conciencia, cuando los fieles se dirigen a los obispos y a los pastores, en su respuesta está la voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal. En la palabra pronunciada por la Iglesia resuena, en lo íntimo de las personas, la voz de Dios, el «único que es Bueno» (Mt. 19:17), único que «es Amor» (1 Jn. 4:8,16). (VS 117; itálicas suyas)

Este cuerpo de verdades sobre el bien y el mal incluye esa verdad específica en la que VS se concentró: ciertos preceptos negativos son realmente no susceptibles de excepción, como dejan claro los pasajes arriba citados contra la Posición C.

En su sección dedicada a la conciencia y la verdad, VS describe la Posición E, precisamente para clarificar qué es lo que debe ser rechazado. Tratando de justificar sus opiniones erróneas,

algunos han propuesto una especie de doble estatuto de la verdad moral. Además del nivel doctrinal y abstracto, sería necesario reconocer la originalidad de una cierta consideración existencial más concreta. Ésta, teniendo en cuenta las circunstancias y la situación, podría establecer legítimamente unas *excepciones a la regla general* y permitir así la realización práctica, con buena conciencia, de lo que está calificado por la ley moral como intrínsecamente malo. De este modo se instaura en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto válido en general y la norma de la conciencia individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y el mal. Con esta base se pretende establecer la legitimidad de las llamadas soluciones pastorales contrarias a las enseñanzas del Magisterio, y justificar una hermenéutica creativa, según la cual la conciencia moral no estaría obligada en absoluto, en todos los casos, por un precepto negativo particular. (VS 56)

Juan Pablo procede luego (VS 57–61) a mostrar cómo esas opiniones se oponen a la Escritura y a la Tradición.

En sociedades culturalmente cristianas en el pasado, pero ahora en gran medida secularizadas, un conjunto de pautas sobre las actividades sexuales ha llegado a ser tan ampliamente aceptado desde los años 60 que ahora prevalece generalizadamente en esas sociedades: en sus medios de comunicación, sus instituciones educativas, sus programas de educación sexual y sus políticas administrativas, legislativas y judiciales. Estas pautas, formuladas como exigencias morales, son:

Posición F: Elegir provocar la excitación o la satisfacción sexual de uno o de otro u otros es moralmente aceptable a condición solamente de que (1) ningún adulto tenga contacto corporal con un niño; (2) no sea tocado el cuerpo de ningún participante sin su consentimiento claro y libre tanto respecto del modo como de la extensión del contacto; (3) no se haga a sabiendas nada que provoque o cree un riesgo excesivo de daño físico significativo, transmisión de alguna enfermedad o embarazo no deseado; y (4) no se transgreda ninguna norma que rija la conducta en general.

(La pauta [4], sobre las normas morales que rigen la conducta en general, prohíbe, entre otras cosas, la indecencia, como participar en actividad sexual en un lugar público; el acoso, como las propuestas, insistentemente repetidas y manifiestamente indeseadas, de participar en actividad sexual; y el incumplimiento de promesas, como en el caso de cometer adulterio, si hacerlo es injusto según las pautas comunes, bastante variables, sobre el cumplimiento de promesas).

Algunos pastores y teólogos católicos que sostienen las Posiciones C, D y/o E piensan que el conjunto de cualquier ética sexual distintivamente cristiana es poco realista y obsoleta. Buscando una ética sexual adecuada, al día y realista, al menos algunos de ellos defenderán la Posición F y pretenderán que *AL* la apoya. Pretenderán que la Exhortación aprueba casarse de nuevo después de un divorcio, y argüirán que no puede razonablemente entender que ella es menos misericordiosa respecto de otros pecadores en el ámbito sexual que lo que es respecto de los divorciados casados de nuevo, cuyas relaciones sexuales Jesús calificó como un caso de adulterio, proscrito por el Sexto Mandamiento.

También alegarán que, si se entiende que la Exhortación trata solamente sobre las materias explícitamente discutidas durante las sesiones del Sínodo de Obispos del 2014 y 2015, se la interpreta erróneamente, porque todos los pasajes de *AL* sobre moralidad sexual deben ser leídos a la luz del siguiente pasaje:

Se trata de integrar a todos, se debe ayudar a cada uno a encontrar su propia manera de participar en la comunidad eclesial, para que se sienta objeto de una misericordia «inmerecida, incondicional y gratuita». Nadie puede ser condenado para siempre, porque esa no es la lógica del Evangelio. No me refiero sólo a los divorciados en nueva unión sino a todos, en cualquier situación en que se encuentren. (*AL* 297)

Los defensores de la Posición F subrayarán que “*todos, en cualquier situación*” es lo suficientemente amplio como para incluir a cualquiera que vea pornografía en Internet y se masturbe, a los adolescentes que participan en juegos sexuales unos con otros, a las parejas que realizan el acto conyugal haciéndolo deliberadamente infértil, a aquellos que practican la sodomía, a los cónyuges que cometen adulterio, a la gente que practica la poligamia, a quienes compran o venden servicios sexuales, a los grupos de personas que participan en orgías, y así sucesivamente. Sus defensores concluirán que solamente una ética sexual tan liberal como la Posición F puede acomodar actos tan ampliamente diversos de individuos, parejas y grupos.

Los defensores de la Posición F advertirán también que en ninguna parte de *AL*, no siquiera en sus siete párrafos sobre la educación sexual, hay ninguna indicación de que toda elección de masturbarse, participar en juegos sexuales prematrimoniales o extramatrimoniales, fornicar, cometer actos homosexuales o cometer adulterio sea materia de pecado grave, como lo es toda elección de los esposos de provocar el orgasmo separado del acto conyugal.¹⁹ Tampoco menciona *AL*, en ninguna parte, uno de los principios fundamentales que subyacen a esas normas, a saber, que la sexualidad es solamente para el matrimonio.²⁰

Conscientes de que la Posición F es una ética sexual completamente secular, los pastores y teólogos católicos que la defienden exhortarán a los fieles a complementarla mediante el aprecio del *ideal* de la castidad cristiana tanto para los matrimonios como para los solteros de entre los fieles así como para aquellos comprometidos con la virginidad o el celibato por el reino.

Para promover ese ideal, los defensores de la Posición F proporcionarán consejos, a menudo fundamentados en la psicología, y al hacerlo pretenderán seguir el ejemplo de *AL*: “No hay que engañar a los jóvenes llevándoles a confundir los

19. Los defensores de la posición F observarán que las palabras *masturbación, fornicación y sodomía* no aparecen en ninguna parte de *AL*; que la palabra *adulterio* aparece solamente en las referencias a la mujer sorprendida en adulterio, y que la expresión *pecado mortal* aparece solamente una vez en *AL*: para negar (en 301) que aquellos en situaciones “irregulares” estén necesariamente viviendo en pecado mortal.

20. Bajo “Ofensas a la castidad”, el *Catecismo de la Iglesia católica*, 2352, enuncia el principio (las citas internas son de Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* [1975], 9): “«Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado». «El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine». Así, el goce sexual es buscado aquí al margen de «la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero» [cf. *Gaudium et spes*, 51]”.

planos: la atracción «crea, por un momento, la ilusión de la “unión”, pero, sin amor, tal unión deja a los desconocidos tan separados como antes» (AL 284).²¹

.

Aunque la Posición F, al explicitar algunas exigencias relevantes de justicia expresa una parte de la verdad moral a la que los cristianos deben ajustarse, es radicalmente inadecuada en cuanto ética sexual, incluso desde el punto de vista de la recta razón sin la fe. En efecto, la Posición F no alcanza a respetar, promover y proteger el gran bien humano de la comunión matrimonial fiel. Ese bien no puede ser realizado nunca si no es por un hombre y una mujer que renuncian a todos los otros y se mantienen fielmente unidos entre sí en los momentos buenos y en los malos, y, si son capaces, tienen y crían a los hijos que encarnan su comunión.

Además, puesto que las elecciones libres son autodeterminantes y la autodeterminación perdura a menos que las elecciones precedentes sean revertidas por las posteriores, las elecciones de disfrutar del sexo aparte del acto conyugal indisponen respecto de la comunión matrimonial fiel a quienes nunca se arrepienten de ellas —no en menor medida a quienes continúan eligiendo así durante el matrimonio y aun en la actividad sexual de los mismos esposos—. El resultado malo y triste es que incluso los cónyuges en sus actividades sexuales se sirven entre sí como si fueran, en el mejor de los casos, compañeros en una convivencia que se queda corta respecto del matrimonio fiel, o incluso simplemente como meros compañeros en la masturbación recíproca.

En fin, la Posición F omite las normas morales específicas que el cristianismo enseñó desde el principio, que el Concilio de Trento en parte de manera implícita definió infaliblemente, que la Iglesia católica en los tiempos modernos enseñó de una manera que claramente cumple las condiciones para la enseñanza infalible del magisterio universal ordinario,²² y que todas las iglesias cristianas y comunidades eclesiales separadas enseñaron por lo menos hasta bien avanzado el siglo XIX. Contra la aceptabilidad de la Posición F valen también las enseñanzas de San Juan Pablo II, ya referidas o citadas al tratar con las Posiciones C, D y E, que dejan en claro que la verdad que Dios reveló en Jesús incluye normas morales que no admiten excepciones, algunas de las cuales versan sobre actividades sexuales pecaminosas.

21. La cita interna es de Erich Fromm, *The Art of Loving*, New York, 1956, p. 54.

22. Ver Germain Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2, *Living a Christian Life* (Quincy, Ill.: Franciscan Press, 1993), 633–68.

Desde comienzos de los años 60, muchos teólogos católicos han argumentado a favor de que la enseñanza de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio podría ser cambiada. La mayoría de los que han adoptado esa opinión han argüido que el Nuevo Testamento y la Tradición no apoyan la doctrina de que un matrimonio sacramental consumado es absolutamente indisoluble. La mayoría han o habrían aceptado:

Posición G: Un matrimonio sacramental consumado es indisoluble en el sentido de que los esposos deben siempre fomentar el amor matrimonial y no deben nunca elegir disolver su matrimonio. Pero por causas fuera del control de los esposos y/o por faltas graves de al menos uno de ellos, su relación humana como pareja casada a veces se deteriora hasta el punto de dejar de existir. Cuando la relación matrimonial de una pareja ya no existe, su matrimonio se ha disuelto, y al menos una de las partes puede legítimamente obtener un divorcio y casarse de nuevo.²³

Los defensores de la Posición G alegarán que su opinión se halla apoyada implícitamente por *AL* cuando describe una segunda unión de una manera que, según ellos pretenden, prácticamente no podría darse a menos que fuera un segundo matrimonio: “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” (*AL* 298). Si una segunda unión así es un matrimonio, sin embargo, la primera unión debe haber dejado de existir en algún momento —a menos, por supuesto, que los dos matrimonios existan simultáneamente—.

Los defensores de la Posición G notarán con satisfacción que *AL* nunca menciona el vínculo entre divorcio y adulterio enseñado por Jesús (ver Mt. 5:32, 19:9; Mc. 10:11–12; Lc. 16:18). Estos defensores harán ver también que, mientras la

23. Véase Kenneth R. Himes y James A. Coriden, “The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider,” *Theological Studies*, 65 (2004): 453–99, quienes argumentan (480–90) a favor de una opinión muy semejante a la Posición G; también recopilan y usan buena parte de la literatura teológica pro divorcio. Stanley S. Harakas, “The Stand of the Church on Controversial Issues,” sostiene (en el sitio de Internet de la Diócesis Ortodoxa Griega de Estados Unidos de América) una opinión muy similar a la Posición G: “La Iglesia ha deplorado frecuentemente el aumento del divorcio y generalmente ve el divorcio como un fracaso trágico. No obstante, la Iglesia Ortodoxa también reconoce que a veces el bien espiritual de los cristianos atrapados en un matrimonio roto y esencialmente no existente justifica un divorcio, con el derecho de una o las dos partes a casarse de nuevo” (<<http://www.goarch.org/ourfaith/controversialissues>> visitado 21 Nov. 2016).

indisolubilidad del matrimonio no solamente es mencionada tres veces en *Familiaris consortio*, 84, por San Juan Pablo II, sino que también determina su enseñanza sobre el modo de tratar a los divorciados vueltos a casar, en cambio la insolubilidad del matrimonio nunca es mencionada en *AL* 291–312, los párrafos de donde hay que obtener las directrices de esta Exhortación sobre cómo tratar con los divorciados vueltos a casar civilmente.

Los defensores de la Posición G reconocerán que la insolubilidad del matrimonio es mencionada a menudo en otros lugares de *AL* (ver 52–53, 62, 77, 86, 123, 124, 134, 178 y 243). Tres veces, citando a los Padres Sinodales, la insolubilidad es afirmada con fuerza (ver *AL* 62, 77 y 86). Por la mitad del capítulo cuarto de *AL*, un pasaje sobre la vida compartida describe claramente los muchos signos naturales que apuntan hacia la “exclusividad insoluble” del matrimonio y concluye observando: “para los creyentes, es una alianza ante Dios”, y añadiendo una cita del profeta Malaquías (2:14–16) que concluye: “«Pues yo odio el repudio [*divorce*»] (Mt. 2,14.15-16)” (*AL* 123).

Sin embargo, los defensores de la Posición G harán notar que el pasaje recién considerado habla de “una exclusividad insoluble, que *se expresa en el proyecto estable de compartir y construir juntos toda la existencia*” y de “una alianza ante Dios *que reclama fidelidad*” (*AL* 123; itálicas añadidas) más que hablar de una *insolubilidad dada por Dios a la alianza* que une a un hombre y a una mujer que han consentido en su matrimonio y lo han consumado.

Los defensores también llamarán la atención hacia otros pasajes de *AL*: “el *ideal matrimonial, con un compromiso de exclusividad y de estabilidad, termina siendo arrasado por las conveniencias circunstanciales o por los caprichos de la sensibilidad*” (*AL* 34; itálicas añadidas); y: “El amor matrimonial no se cuida ante todo hablando de la insolubilidad como una obligación, o repitiendo una doctrina, sino afianzándolo gracias a un crecimiento constante bajo el impulso de la gracia. *El amor que no crece comienza a correr riesgo.*” (*AL* 134; itálicas añadidas).

Todo esto, señalarán sus defensores, es completamente armónico con la Posición G, que afirma la insolubilidad del matrimonio en un sentido real e importante, y la Posición G también es completamente armónica con la indicación fuerte y clara de que “de ninguna manera la Iglesia debe renunciar a proponer el ideal pleno del matrimonio, el proyecto de Dios en toda su grandeza” (*AL* 307). Pues el mismo párrafo añade después: “Comprender las situaciones excepcionales nunca implica ocultar la luz del ideal más pleno ni proponer menos que lo que Jesús ofrece al ser humano”.

.....

Contra la Posición G se alza la enseñanza de Jesús sobre el divorcio y el volver a casarse.²⁴ Cuando algunos fariseos si acaso el divorcio es alguna vez “lícito”, Jesús comienza su respuesta (ver Mt. 19:3–6, cf. Mc. 10: 2, 6–9) recordando que el matrimonio en el plan de Dios implicaba dos personas de los dos sexos que dejan a su padre y madre para unirse en la relación conyugal y así llegar a ser una sola carne («¿No han leído ustedes que el Creador, desde el principio, los hizo varón y mujer; y que dijo: “Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos no serán sino una sola carne”?»). Entonces saca una primera conclusión: los dos son realmente uno solo («De manera que ya no son dos, sino una sola carne»). Pero su ser una sola carne es una unión de sus personas que es más que la unidad física. Es una unión en una alianza tan sagrada e inviolable que el divorcio, no obstante Moisés, nunca es lícito («Que el hombre no separe lo que Dios ha unido»²⁵).

De todas formas, si el divorcio realmente disolviera los matrimonios, aunque fuese erróneo sería posible. Pero Jesús enseña (ver Mt. 19:7–9, cf. 5:31–32, Mc. 10:2–12, Lc. 16:18) que el matrimonio, tal como era en el principio y como él lo renovaba, es absolutamente indisoluble.²⁶ En efecto, ante la objeción de que Moisés permitió el divorcio,²⁷ Jesús responde que esta práctica no estaba de acuerdo con el plan de Dios (“pero al principio no era así”). Y entonces enuncia como una verdad (“yo les digo”) que cualquier intento de disolver una unión conyugal divinamente establecida *falla inevitablemente* (“El que se divorcia de su mujer, a no ser en caso de unión ilegal [*unchastity*], y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una mujer

24. Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, 11, reafirma la constante doctrina católica según la cual, siendo también afirmadas por el Espíritu Santo, las proposiciones afirmadas por los escritores sagrados de los libros de la Biblia no pueden ser falsas. *Dei verbum*, 19, además, enseña específicamente el carácter histórico y la exactitud de los cuatro Evangelios. Para una defensa, contra Raymond Brown, de *Dei verbum*, 11, ver Germain Grisez, “The Inspiration and Inerrancy of Scripture,” *Letter and Spirit*, 6 (2010): 181–190.

25. Véase Paul F. Palmer, S.J., “Christian Marriage: Contract or Covenant,” *Theological Studies*, 33 (1972): 617–30.

26. Tanto como era en el principio cuanto como Jesús lo renovó, el matrimonio es una unión de alianza, dada por Dios, de los dos esposos en una sola carne. Tal como Jesús renovó el matrimonio, la alianza dada por Dios es un sacramento de la Nueva Ley. Tanto como era en el principio cuanto como Jesús lo renovó, el ser de los dos esposos en una sola carne consiste en que el matrimonio no solamente es iniciado por su consentimiento, sino también mediante su consumación, por la cual se halla “constituido plenamente como matrimonio” (Juan Pablo II, *Audiencia general* [5 de enero de 1983], 2). Así, no solamente la Iglesia católica, sino Jesús mismo enseña que el matrimonio *sacramental, consumado*, es absolutamente indisoluble.

27. Esto es, que permitió al hombre (a) repudiar (*apolusai*) a su mujer y (b) darle también un certificado de divorcio (*biblios apostasion*) que la autorizaba para casarse de nuevo: cf. Mt. 19:3, 7.

abandonada por su marido, comete adulterio” [Mt. 19:9, *Vg.*]). Asimismo, en el Sermón de la Montaña (Mt. 5:32), enseña: “el que se divorcia de su mujer, excepto en caso de unión ilegal, la expone a cometer adulterio; y el que se casa con una mujer abandonada por su marido, comete adulterio”.

“Excepto en caso de [o: excepto por causa de; o: dejando de lado el caso de] unión ilegal [*unchastity*]” no está en las versiones de los otros evangelistas sobre la enseñanza de Jesús. La palabra griega traducida como unión ilegal [*unchastity*] es *porneia*, la cual, aunque posee un significado más amplio, la mayoría de las veces fue traducida como “fornicación”; y la fornicación por una persona casada es adulterio, por lo que muchos no católicos y recientemente algunos católicos han pensado que la frase completa permitía el divorcio en un caso así y que permitía también casarse de nuevo, por lo menos al cónyuge que no había cometido adulterio.

Sin embargo, en cada uno de estos pasajes, la oración final (casarse con una mujer divorciada es adulterio) es incompatible con que haya tal excepción. Sostiene que siempre que (1) los cónyuges unidos por Dios “se divorcian”, y (2) cualquiera de los dos intenta casarse de nuevo, el resultado nunca es un matrimonio o un nuevo matrimonio sino siempre adulterio. Si la oración (en cualquiera de sus casos) que contiene la cláusula “excepto en el caso de” o “dejando de lado el caso de” realmente indicara una verdadera excepción, habría una clase de casos en los cuales, a pesar de cumplirse las condiciones (1) y (2), el resultado no sería el adulterio. Hay por lo menos dos formas, ambas apoyadas por exégetas competentes, en las que se entiende que esa oración no indica tal clase de casos, ninguna excepción. Una es que “*porneia*” se refiere a un “matrimonio” en el que las relaciones sexuales no fuesen castas porque nunca hubo un verdadero matrimonio. De acuerdo con esta interpretación, la primera condición no se cumple.²⁸ La otra es que “*porneia*” se refiere a un adulterio que transgrede un verdadero matrimonio; pero que la oración permite solamente la separación,²⁹ no un nuevo matrimonio.³⁰ De acuerdo con esta interpretación, no se cumple la segunda condición.

28. Joseph A. Fitzmyer, S.J., “The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence,” *Theological Studies*, 37 (1976): 221, afirma: “Hay fundamento palestino claro, del siglo I, para una interpretación de *porneia* en Mt. 5:32 y 19:9 en el sentido específico de *zēnūt* como una unión marital ilícita entre personas de parentesco cercano”.

29. Esto es, repudio (*apolusai*) en un sentido restrictivo que no implica divorcio que autorice a casarse de nuevo (*apostasion*).

30. Como observara Raymond F. Collins, *Divorce in the New Testament* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1992), 199–200, algunos exégetas contemporáneos han “defendido con fuerza” esta opinión. E. G., un académico protestante que sostenía que el matrimonio es disoluble, Ulrich Luz, *Matthew 8–20: A Commentary*, trad. al inglés de James E. Crouch (Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress, 2001), 486–94, argumentó a favor de esta opinión y concluyó (494): “La exégesis muestra

San Pablo transmite la enseñanza de Jesús:

A los casados, en cambio, les ordeno —y esto no es mandamiento mío, sino del Señor— que la esposa no se separe de su marido. Si se separa, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su esposo. Y que tampoco el marido abandone a su mujer.

En cuanto a las otras preguntas, les digo yo, no el Señor: Si un hombre creyente tiene una esposa que no cree, pero ella está dispuesta a convivir con él, que no la abandone. Y si una mujer se encuentra en la misma condición, que tampoco se separe de su esposo. ... Pero si el cónyuge que no cree desea separarse, que lo haga, y en ese caso, el cónyuge creyente no permanece ligado al otro, porque Dios nos ha llamado a vivir en paz. (1 Cor. 7:10–13, 15)

Con su consejo personal añadido, Pablo ciertamente no tenía la intención de contradecir el precepto de Jesús, que acababa de transmitir. No obstante, la iglesia ha entendido que el consejo de Pablo la autorizaba a tratar los matrimonios entre personas no bautizadas como disolubles. ¿Cómo se ha de explicar, entonces, esta excepción a la indisolubilidad del matrimonio?

San Ambrosio ya en el siglo IV propuso una respuesta: lo que Dios ha unido es indisoluble, pero los paganos no están unidos en matrimonio por Dios.³¹ Un escriturista contemporáneo ofrece una interpretación similar del texto paulino: “El núcleo de esta doctrina tiene que ver con aquellos a quienes Dios une, no simplemente con cualquier emparejamiento humano o acto oficial o legal de matrimonio”.³²

En síntesis: cuando Dios une a una pareja en matrimonio, su unión de alianza no puede ser disuelta más que con la muerte, y sabemos que esto es así porque Jesús enseñó que el intento de esa pareja de divorciarse y casarse otra vez termina en adulterio. Ni la excepción sobre la *porneia* ni la excepción sobre el esposo o la esposa no creyente de un cristiano que no quieren continuar con el matrimonio son excepciones a la indisolubilidad que Jesús estaba afirmando. Por tanto, sostener, como hace la Posición G, que el matrimonio consumado de una pareja bautizada puede ser disuelto por algo distinto de la muerte es implicar que la enseñanza de Jesús era falsa.

que con toda probabilidad (uno no puede decir más que eso) la práctica católica de rechazar el divorcio a la vez que permitir a los esposos vivir separados es lo que más se acerca a las intenciones de Mateo”.

31. Ver San Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 8, 2, en *Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera*, pars 4, CCSL 14 (Turnhout, Belgium: Brepols, 1957), 299.

32. Ben Witherington III, *Matthew* (Macon, Ga.: Smyth and Helwys, 2006), 359.

No es la fraudulenta Posición G, sino la indisolubilidad absoluta y genuina de Jesús, lo que las iglesias Ortodoxas dejaron de lado, lo que los Reformadores Protestantes negaron y lo que el Concilio de Trento defendió en su Decreto sobre el Sacramento del Matrimonio (11 de noviembre de 1563).

Ese Decreto tiene dos partes: un prefacio doctrinal y doce cánones. Comenzando su prefacio con la versión de la creación en el *Génesis*, Trento enseña:

El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio, proclamó por inspiración del Espíritu divino ... cuando dijo: *Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne* [Gen. 2, 23 s; cf. Eph. 5, 31].

Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, enseñó más abiertamente Cristo Señor, cuando refiriendo, como pronunciadas por Dios, las últimas palabras, dijo: *Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne* [Mt. 19, 6], e inmediatamente la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada por Adán, confirmóla Él con estas palabras: *Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe* [Mt. 19, 6; Mc. 10, 9]. Ahora bien, la gracia que perfeccionara aquel amor natural y confirmara la unidad indisoluble [*indissolubilem unitatem confirmare*] y santificara a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos.³³

Y Trento prosigue enseñando que “con razón nuestros santos Padres, los Concilios y la tradición de la Iglesia universal enseñaron siempre que [el matrimonio] debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley”.³⁴ De esta forma, el Concilio de Trento enseña muy claramente que todo matrimonio sacramental consumado es absolutamente indisoluble, y, aunque saca su enseñanza sobre la sacramentalidad de la Tradición, toma su enseñanza sobre la indisolubilidad directamente de la Escritura.

Trento explica que los cánones que siguen tienen por fin salir al paso de opiniones “ajenas al sentir de la Iglesia Católica” y defender la enseñanza de la Iglesia, recién resumida, contra “las más notables herejías y errores” de la época.³⁵ Los cánones 5 y 7 se refieren al divorcio.

El Canon 5 es: “Si alguno dijere que, a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio puede disolverse, sea anatema”.³⁶ El 24 de julio de 1563, el Cardenal de Lorraine había propuesto que hubiera un canon que condenara los errores que él le atribuía a

33. Denzinger-Schönmetzer (37ª ed.), 1797-1799.

34. Ibid., 1800.

35. Ibid.

36. Ibid., 1805.

Calvino —una propuesta apoyada de inmediato por muchos padres conciliares—. ³⁷ La pronta inclusión de este canon por Trento manifestó su determinación de defender su enseñanza sobre la indisolubilidad.

Menos directo en su formulación que el canon 5, el canon 7 defiende la inerrancia de la interpretación que la Iglesia católica da a la enseñanza de Jesús:

Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, **[1]** conforme a la doctrina del Evangelio y los Apóstoles [cf. Mt. 5, 32; 19, 9; Mc. 10, 11 s.; Lc. 16, 18; 1 Cor. 7, 11], no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y **[2]** que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y **[3]** que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema. ³⁸

Enseñar una proposición es afirmar su verdad, y decir que esa afirmación no estaba en el error es reafirmar su verdad. De modo que el canon 7 reafirmó la verdad de las tres proposiciones indicadas arriba e hizo, de esas enseñanzas, enseñanzas propias del Concilio de Trento. Además, mediante las palabras “cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los Apóstoles”, el canon 7 se refiere, entre otras cosas, a la otra reafirmación del Concilio, sacada de la Escritura en el prefacio doctrinal, de la indisolubilidad del matrimonio. Con el canon 7, por lo tanto, el Concilio de Trento hace dos cosas. Primero, enseña definitivamente, aun si de manera implícita, que el divorcio por causa de adulterio está excluido por “doctrina evangélica y apostólica” —esto es, por revelación divina atestiguada por la Escritura y la Tradición—. Segundo, también enseña de manera definitiva, aunque implícita e indirectamente, que su enseñanza en el prefacio doctrinal de que todo matrimonio sacramental consumado es absolutamente indisoluble debe ser aceptada como una verdad revelada y ser sostenida con fe. ³⁹

Después de Trento, los obispos fundaron seminarios y nombraron profesores de teología que usaron textos aprobados para instruir a los seminaristas, de manera que todos los seminaristas aprendieron que los matrimonios sacramentales consumados son absolutamente indisolubles. En consecuencia, durante los siglos

37. *Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum*, ed. Societas Goerresiana, ed. 2 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1965), 9:642 and 682.

38. Denzinger-Schönmetzer (37^a ed.), 1807.

39. Para una explicación y defensa más completas de la interpretación del canon 7 presentada aquí de manera sintética, véase Peter F. Ryan, S.J., and Germain Grisez, “Indissoluble Marriage: A Reply to Kenneth Himes and James Coriden,” *Theological Studies*, 72 (2011): 399–410, que incluye (404–10) una crítica de la interpretación del canon 7 dada por Piet Fransen.

desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II, los católicos en todas partes escucharon en los sermones y aprendieron en sus clases de catecismo que un matrimonio sacramental consumado se disuelve solamente por la muerte. Los pastores también dejaban clara esa enseñanza a las parejas que se preparaban para el matrimonio.

La práctica de la Iglesia confirmaba esta enseñanza sobre la indisolubilidad al rechazar uniformemente, como gravemente pecaminosos, los intentos de casarse de nuevo después de un divorcio civil. Aquellos que así y todo intentaban casarse de nuevo eran advertidos de que estaban viviendo en pecado mortal y arriesgándose a ir al infierno. La mayoría de los católicos divorciados y vueltos a casar se tomaban la advertencia en serio y, para evitar empeorar su situación por la recepción sacrílega de la Sagrada Comunión, renunciaban totalmente a ella, a la vez que esperaban y rezaban para ser reconciliados antes de morir.

De este modo, la predicación, la catequesis y la práctica pastoral dejaban claro a todos los fieles que la enseñanza de la Iglesia sobre la indisolubilidad es parte de la fe católica, y, hasta 1960, no había prácticamente ningún disenso contra esa enseñanza entre los fieles. Así también durante cuatro siglos el magisterio ordinario universal enseñó infaliblemente y el entero cuerpo de los fieles creyó infaliblemente que todo matrimonio sacramental válido, consumado, es absolutamente indisoluble.⁴⁰

Hasta hace poco, los catequistas católicos les enseñaban a los fieles —y se lo recordaban a menudo los oradores sagrados y los predicadores de retiros y de ejercicios espirituales— que muchos seres humanos acabarán en el infierno; los exhortaban a abstenerse de pecar mortalmente y a arrepentirse si habían pecado mortalmente, y los animaban a perseverar en la esperanza del cielo.

Desde comienzos de los años 60, sin embargo, algunos oradores sagrados y predicadores ya nunca mencionan el infierno, y aquellos que sí lo mencionan tienden a sugerir que sus oyentes no necesitan sentir inquietarse con la posibilidad de acabar en el infierno. Muchos catequistas transmiten las opiniones de uno o más de los teólogos o pastores que han enseñado algunas de las siguientes posiciones:

H¹ Solamente unos pocos seres humanos extremadamente malvados acabarán en el infierno.

H² Puesto que Dios es todopoderoso y quiere que todos los seres humanos se salven, con seguridad puede y muy probablemente encontrará alguna manera de

40. Véase Vaticano II, *Lumen Gentium*, 25 y 12; ver también Ryan y Grisez, op. cit., 410–14.

salvar a cada uno, y por tanto debemos tener la esperanza de que todos serán salvados.

H³ Las personas que mueren sin la capacidad de vivir en una comunión amorosa con Dios y con las personas creadas despojadas de todo egoísmo serán aniquiladas, y por tanto nadie acabará en el infierno.

Si cualquiera de estas tres posiciones fuese verdadera, las otras dos serían necesariamente falsas. No obstante, las tres posiciones son similares en la medida en que incluyen o al menos implican:

Posición H: Un católico no necesita creer que muchos seres humanos terminarán en el infierno.

Los defensores de la Posición H señalarán que *AL* no menciona en ninguna parte la pregunta del joven: “Maestro, ¿qué obras buenas debo hacer para conseguir la Vida eterna?”, ni la respuesta directa de Jesús: “Si quieres entrar en la Vida eterna, cumple los Mandamientos” (Mt. 19:16, 17). Los defensores concluirán que uno no necesita hacer nada ni abstenerse de nada para alcanzar la vida eterna, pues en virtud del acto redentor de Cristo y de la “condescendencia divina” [“*God’s indulgent love*”] (*AL* 62), toda persona humana heredará la vida eterna y ninguna terminará en el infierno (ver *AL* 117, 297, 310, 325; ver también Encíclica *Laudato si’* (2015), 83 y 243).

En su apoyo, los defensores de la Posición H¹ pueden alegar que el infierno está reservado para “personas que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor; [p]ersonas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor”, según la Encíclica *Spe salvi*, 45, de Benedicto XVI. También pueden invocar la proposición de esa Encíclica (en 47) de que “nuestra inmundicia” —del pecado— “no nos ensucia eternamente, al menos si permanecemos orientados hacia Cristo, hacia la verdad y el amor”.

En su apoyo, los defensores de la Posición Position H³ pueden también citar una afirmación que Eugenio Scalfari, el periodista italiano a quien el Papa Francisco ha concedido varias entrevistas, le atribuyó en una columna (*La Repubblica*, 15 de marzo 2015). Tras informar primero que el Papa sostiene la opinión no problemática de que las almas de los que se pierden se autocondenan,⁴¹ la columna de Scalfari pasa

41. El *Catecismo de la Iglesia católica*, 1472, enseña de manera semejante que las penas por el pecado “no deben ser concebidas como una especie de venganza, infligida por Dios desde el exterior, sino como algo que brota de la naturaleza misma del pecado”.

a informar que, cuando se le pregunta si acaso y cómo es castigada el alma autocondenada,

La respuesta de Francisco es neta y clara: no hay castigo, sino la aniquilación [anulación, eliminación] de esa alma. Todas las otras participan en la felicidad de vivir en la presencia del Padre. Las almas aniquiladas [anuladas, eliminadas] no participan en esa fiesta; con la muerte del cuerpo, su viaje ha terminado y esta es la motivación de la Iglesia misionera: salvar a los que están perdidos.⁴²

.

Contra la Posición H, el Nuevo Testamento y las enseñanzas de la Iglesia dejan claro que las personas humanas que mueren en pecado moral sin arrepentimiento padecerán un castigo interminable en el infierno.

Varios textos del Nuevo Testamento enseñan claramente que los pecados graves sin arrepentimiento, incluyendo la omisión de aliviar las necesidades urgentes de los demás, impedirán a los pecadores entrar en el reino y tendrán como resultado que terminen en el infierno (ver Mt. 13:24–30, 36–43, 47–50; 25:41–46; Jn. 5:28–29; Rom. 1:26–2:12; 1 Cor. 6:9–11; 2 Cor. 5:10; Gal 5:19–21; Efes. 5:5; Apoc. 21:8).

Cuando le preguntan incisivamente: “Señor, ¿es verdad que son pocos los que se salvan?” (Lc. 13:23), Jesús exhorta a sus oyentes a esforzarse con seriedad y prontamente en entrar en el reino. Antes, con todo, responde indirectamente la cuestión diciendo que *muchos no podrán* entrar: “Traten de entrar por la puerta estrecha, porque les aseguro que muchos querrán entrar y no lo conseguirán”.⁴³ (v. 24; cf. Mt. 7:13–14). Jesús también deja claro que no solamente los no creyentes, sino también muchos de sus discípulos, terminarán en el infierno. No todo el que le llame “Señor” entrará en el reino, sino solamente aquellos que hagan la voluntad del Padre; *muchos* dirán que obraron en nombre de Jesús, pero él *declarará*: “Jamás los conocí; apártense de mí, ustedes, los que hacen el mal” (Mt. 7:21–23; cf. Lc. 13:25–30).

42. Nuestra traducción de: “La riposta di Francesco è netta e chiara: non c’è punizione ma l’annullamento di quell’anima. Tutte le altre partecipano alla beatitudine di vivere in presenza del Padre. Le anime annullate non fanno parte di quel convito, con la morte del corpo il loro percorso è finito e questa è la motivazione della Chiesa missionaria: salvare i perduti”: http://www.repubblica.it/politica/2015/03/15/news/quel_che_francesco_puo_dire_all_europa_dei_non_credenti-109542750/?ref=search (visto 21 Nov. 2016 [22 de diciembre de 2016]); ver también Edward Schillebeeckx, O.P., *Church: The Human Story of God*, trans. John Bowden (New York: Crossroads, 1990), 134–39; Paul J. Griffiths, *Decreation: The Last Things of All Creatures* (Waco, Texas: Baylor, 2014), capítulos 24 y 26.

43. Joseph A. Fitzmyer, S.J., *The Gospel according to Luke*, Anchor Bible, 28A (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), 1025, comenta: “*muchos... no podrán*. De modo que Jesús responde indirectamente la pregunta que le han hecho. Muchos podrán aglomerarse delante de la puerta estrecha, pero no todos ellos lograrán pasar a través de ella”.

Cuando Jesús anima a sus discípulos a confiar en la Providencia y a no temer a los adversarios que podrían matarlos, reorienta su temor: “Os voy a enseñar a quién tenéis que temer: temed al que, después de matar, tiene el poder de arrojar a la Gehena. Sí, os lo digo, ¡a ese temed!” (Lc. 12:5; cf. Mt 10:28).⁴⁴ Al exhortar a sus discípulos a resistir la tentación, Jesús advierte que sería mejor renunciar a partes del propio cuerpo antes que terminar en el infierno (ver Mt. 5:29–30, 18:8–9; Mc. 9:43–48; ver también Filip. 2:12; 2 Tes. 1:5–10; 1 Pe. 4:17–18).

Las enseñanzas de la Iglesia no solamente transmiten las enseñanzas del Señor y de los Apóstoles atestiguadas por el Nuevo Testamento, sino que también clarifica definitivamente algunas de las características esenciales del infierno.

Que el infierno es el resultado *inmediato* de *morir en pecado mortal* fue enseñado definitivamente por Benedicto XII, en *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336): “Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentadas con penas infernales” (*Denz.* 1002).

Que el infierno es un castigo interminable fue dejado claro en un documento publicado en un sínodo en Constantinopla en el 543 y confirmado después, al parecer, por el Papa Vigilio. El documento incluye la condenación de una opinión atribuida a Orígenes según la cual “el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos” (*Denz.* 411). En su profesión de la fe católica “Firmiter credimus” (Noviembre de 1215), el Concilio Lateranense IV, con Inocente III, enseñó definitivamente:

Él mismo [Jesucristo] ... ha de venir al fin del mundo, ha de juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, tanto a los réprobos como a los elegidos: todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos ... para recibir según sus obras, ora fueren buenas, ora fueren malas; aquéllos, con el diablo, castigo eterno; y éstos, con Cristo, gloria sempiterna.⁴⁵

Que Dios quiere la salvación de todos y que *no predestina a nadie al infierno* fue enseñado en el 853 por un Concilio en Quiercy:

Dios omnipotente quiere que todos los hombres sin excepción se salven [1 Tim. 2, 4], aunque no todos se salvan. Ahora bien, que algunos se salven, es don

44. Fitzmyer, *ibid.*, 959, rechaza la opinión de que en Lc. 12:5 la expresión “*al que*” se refiera a Satanás: “En el NT se nos aconseja más bien resistir a Satanás, que no tenerle miedo (Sant. 4:7; 1 Pe. 5:9). El temor a Dios, sin embargo, no es algo indigno de un seguidor de Jesús (cf. Hechos 9:31); tampoco es meramente un elemento de la piedad burguesa de Lucas (cf. Rom. 11:20; 2 Cor. 7:1; Filip. 2:12; 1 Pe. 1:17; 2:17).”

45. Denzinger-Schönmetzer (37ª ed.) 801.

del que salva; pero que algunos se pierdan [lit.: perecen] [*pereunt* (presente, plural, activo, indicativo)], es merecimiento de los que se pierden. (*Denz.* 623)

Aunque Quiercy fue solamente un concilio regional, la verdad de que Dios da a todos gracia suficiente para la salvación y que no predestina a nadie al infierno fue en definitiva aceptada universalmente por los católicos. Siete siglos más tarde, el Concilio de Trento enseñó definitivamente:

Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, *sea anatema*. (*Denz.* 1567)

La expresión de Trento “todos los demás” obviamente presupone la verdad afirmada por Quiercy: *que algunos perecen*.

Los pasajes del Nuevo Testamento que mencionan el infierno, por una parte, y las enseñanzas de la Iglesia al respecto, por la otra, son interpretados juiciosamente solamente si se leen recíprocamente cada uno a la luz del otro. Leídos de esa manera, estos testimonios de la revelación divina y de la fe de la Iglesia dejan claras cuatro cosas: (1) Dios quiere que todo ser humano se salve, y no predestina a nadie al infierno; (2) las personas humanas que mueren en pecado moral comienzan de inmediato a sufrir un castigo interminable; (3) muchas personas humanas acabarán en el infierno; y (4) Satanás y los otros demonios también sufrirán un castigo interminable.

La Posición H contradice proposiciones que los autores humanos de los evangelios, y, por tanto, el Espíritu Santo,⁴⁶ claramente afirmaron pertenecer a las enseñanzas del mismo Jesús Nuestro Señor. La Posición H también contradice enseñanzas definitivas relevantes de la Iglesia entendidas a la luz de esos pasajes de la Escritura. Además, ningún católico habría creído jamás que muchos seres humanos terminarían en el infierno si no hubiera creído que eso era una verdad revelada por Dios, como les enseñaban a todos los cristianos hasta 1800 y a todos los católicos hasta 1960 sus padres, catequistas y pastores. Sería difícil identificar un ejemplo más claro de la infalibilidad tanto del entero cuerpo de los fieles, ungidos como están por el Espíritu Santo, como del magisterio universal ordinario.⁴⁷

En la edición del libro de Joseph Ratzinger sobre la escatología, publicado en 1977, justo cuando terminaba su trabajo como académico y comenzaba su servicio como obispo, comenzaba la sección sobre el infierno:

46. Ver las dos primeras oraciones de la nota 24, más arriba.

47. Ver Vaticano II, *Lumen Gentium*, 25 y 12; ver también Ryan y Grisez, op. cit., 410–14.

No cabe quejarse aquí: la idea de condenación eterna, que había tomado forma cada vez más clara en el judaísmo de un siglo o dos antes de Cristo, halla un lugar firme en la enseñanza de Jesús, como también en los escritos apostólicos. El dogma adopta su posición sobre un fundamento sólido cuando habla de la existencia del infierno y de la eternidad de sus castigos.⁴⁸

Aunque Dios otorga su amor, explica Ratzinger, los seres humanos pueden rehusar el regalo. “El cielo reposa sobre la libertad, y por ende deja a los condenados el derecho a querer su propia condenación. La especificidad del cristianismo se muestra en su convicción sobre la grandeza del hombre. La vida humana es plenamente seria”.⁴⁹

De todas formas, los teólogos Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar negaron que las enseñanzas del Nuevo Testamento significaran lo que, hasta ayer, todos los católicos entendieron que significaban y lo que los papas y obispos con seguridad entendieron que significaban cuando enseñaron de manera definitiva sobre el infierno. Escribiendo a fines de los 60, Rahner prescribía:

Para una comprensión adecuada del asunto, todas las reglas para la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas han de ser observadas, como debe hacerse también en toda predicación sobre el infierno. Esto significa que lo que la Escritura dice sobre el infierno debe ser interpretado en armonía con su carácter literario de “discurso amenazante” y en consecuencia no ha de leerse como una visión por adelantado de algo que existirá algún día. En la medida en que es un informe, es una manifestación de la situación en que las personas destinatarias deben hallarse ser realmente. A ellas se las pone delante de una decisión cuyas consecuencias son irrevocables. Ellas pueden perderse para siempre si rechazan la oferta de salvación que Dios les hace.⁵⁰

Balthasar cita parte de este pasaje aprobándolo e incluso habla de “la amenaza de Jesús” y de “amenazas hechas por Dios”.⁵¹

48. Joseph Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, trad. Michael Waldstein (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 215; notas 75–77, con las referencias al Nuevo Testamento y a las enseñanzas de la Iglesia omitidas.

49. *Ibid.*, 216.

50. Ver Karl Rahner, “Hell,” en Karl Rahner, ed., *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (New York: Seabury, 1975), 602–603.

51. Acerca de la versión del juicio final en Mt. 25:31–46, Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope “that All Men Be Saved”? with a Short Discourse on Hell*, trad. David Kipp y Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius, 1988), 32, cita a Rahner, comenzando por las palabras “no ha de leerse” [*not to be*] (usando una traducción inglesa diferente de la edición alemana del libro de Rahner). Balthasar habla repetidamente de amenazas (ver 30–34 y 183–87): “la amenaza de Jesús” (30) y “amenazas hechas por Dios” (183).

Este intento de desacreditar el testimonio del Nuevo Testamento respecto de lo que Jesús reveló sobre el infierno falla por varias razones.

- Nada en la Escritura o en la Tradición, ni ningún pastor o teólogo católico anterior, apoya la regla de Rahner para interpretar las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el infierno. Él simplemente la enunció y nunca la demostró.⁵²
- Si las afirmaciones escatológicas sobre el infierno se reducen a un *discurso de amenazas* que no proporciona ni un atisbo sobre lo que *sucederá*, las afirmaciones sobre la resurrección y la vida en el reino se reducen a un *discurso de promesas* que es igualmente no informativo sobre lo que existirá algún día.
- Por creer que Dios no predestina a nadie al mal, sino que proporciona a todos los medios suficientes para la salvación, y por creer también que el infierno es la autoexclusión de la comunión celestial que es el efecto inevitable de un pecado mortal sin arrepentimiento,⁵³ los católicos deberían considerar las proposiciones de Jesús sobre el infierno no como amenazas sino como advertencias singularmente bien informadas de que, en el orden completo de las cosas — natural y sobrenatural— el arrepentimiento es imposible después de la muerte y que quienes mueren con elecciones libres pecaminosas impenitentes, que limitan su capacidad para la donación de sí mismos esencial para la amistad genuina, *serán incapaces* de participar en la comunión celestial.
- Una amenaza o una advertencia recae sobre posibles elecciones de aquellos a quienes se dirige, llamando su atención hacia un estado de cosas no deseado que experimentarán o podrían experimentar si ignoran la amenaza o advertencia. Por tanto, si las afirmaciones sobre el infierno no proporcionan ninguna visión anticipada de lo que existirá, esas afirmaciones no pueden funcionar como auténticas amenazas o advertencias.
- Respecto de los “bastante numerosos textos amenazantes en el Nuevo Testamento”, Balthasar dice que “surge la pregunta —en último término imposible de responder para nosotros— de si acaso esas amenazas de Dios, quien ‘se reconcilia a sí mismo en Cristo con el mundo’, se harán realidad de

52. Incluso en una conferencia que Rahner publicó, donde explica lo que tenía en mente con sus reglas para interpretar las proposiciones escatológicas, esa explicación depende de tesis particulares de su propia teología, y él admite cerca del final de la conferencia: “Todo lo que hemos podido decir aquí equivale solamente a una tesis. Una prueba estricta [en realidad, cualquier prueba en absoluto] de la tesis está aún a la espera de ser ofrecida”; ver “The Hermeneutics of Eschatological Assertions,” *Theological Investigations*, vol. 4, trad. Kevin Smyth (Baltimore, Md.: Helicon, 1966), 345.

53. *Catecismo de la Iglesia católica*, 1033: “Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de Él para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra ‘infierno’”.

hecho tal como están enunciadas”.⁵⁴ Esta pretensión implica que los evangelistas y Jesús pueden estar equivocados o no ser veraces —sus amenazas serían inauténticas— y que el Espíritu Santo podría estar faroleando [*be bluffing*]: esto es, inspirando a los evangelistas para que afirmaran proposiciones con amenazas divinas que Dios no ejecutará.

Balthasar también alega que “en el Nuevo Testamento, dos series de proposiciones corren en paralelo de tal manera que una síntesis de las dos no es permisible ni alcanzable: la primera serie habla de estar perdido por toda la eternidad; la segunda, de la voluntad de Dios, y de su capacidad, de salvar a todos los hombres”,⁵⁵ y se refiere a esta última como “la serie universalista de textos”.⁵⁶ De hecho, sin embargo, ninguno de los textos de la primera serie contradice ninguna afirmación en la primera serie —en ninguna parte del Nuevo Testamento hay alguna proposición en el sentido de que ningún ser humano acabará en el infierno, de que todos se arrepentirán antes de morir o de que después de la muerte, en definitiva, la culpa de todos será purgada—. De ahí que llamar a la segunda serie de textos “universalista” sea engañoso y una petición de principio.

Por otra parte, la pretensión de Balthasar de que una síntesis de las dos series de proposiciones no es permisible ni alcanzable resulta insostenible. Esas proposiciones expresan afirmaciones, y, por muy distintas que sean esas afirmaciones, si son lógicamente coherentes entre sí, pueden ser verdades sobre aspectos distintos de una misma realidad compleja. Decir, por tanto, que los dos conjuntos de pasajes de la Escritura no pueden ser sintetizados implica que las afirmaciones expresadas por las proposiciones de los dos conjuntos son lógicamente incoherentes entre sí. Pero las afirmaciones de dos conjuntos incoherentes no pueden ser todas verdaderas, y por ende la pretensión de que los dos conjuntos de proposiciones del Nuevo Testamento no pueden ser sintetizados implica que los autores de algunas de ellas afirman proposiciones falsas. Esto implica, sin embargo, o bien que los escritos del Nuevo Testamento no están divinamente inspirados o bien que los escritos divinamente inspirados incluyen afirmaciones falsas, y las dos cosas son contrarias a la fe. Este dilema ineludible explica sin duda por qué muchos Padres y Doctores de la Iglesia

54. Balthasar, op. cit., 183 (traducción correcta de *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Schwabenverlag AG, Ostfildern, 1987; Neuauflage 5/2013, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg), 30: “... erhebt sich die—letzlich für uns unbeantwortbare—Frage, ob diese Drohungen von Gott, der ‘sich in Christus mit der Welt versöhnt’, so wie sie dastehn in die Tat umgesetzt werden”); “se reconcilia a sí mismo” (“sich...versöhnt”) es también un error, porque son los pecadores y el mundo caído los que se han alienado de Dios y que, en Cristo, son reconciliados por Dios con Él mismo (cf. 2 Cor. 5:19).

55. Ibid., 29; cf. 177.

56. Ibid., 35.

propusieron o aceptaron algunas formas de sintetizar los dos conjuntos de proposiciones.

Balthasar cita también “testimonios” de mujeres que han sido canonizadas.⁵⁷ Más que criticar su confianza en los testimonios que invoca, mencionamos el testimonio de un testigo singular: Santa María Faustina Kowalska.

Faustina (1905–1938) fue una religiosa que vivió una vida sencilla y sirvió a su comunidad como cocinera, jardinera y portera. En cierto momento, “el Señor Jesús eligió a Sor María Faustina como la apóstol y ‘secretaria’ de su misericordia, de manera que ella pudiese anunciar al mundo su gran mensaje. ‘En el Antiguo Testamento’, le dijo, ‘envié profetas que arrojaban rayos y truenos a mi pueblo. Hoy te envío a ti con mi misericordia al pueblo del mundo entero’”.⁵⁸

En consecuencia, Faustina registró las revelaciones privadas que recibía en cuadernos que eran fueron transcritos y publicados después de su muerte. Entre otras cosas, Faustina narra que, durante su retiro de ocho días en 1936, fue llevada un día por un ángel a través del infierno, que halló ser “asombrosamente grande y extenso”. Ella describe los variados sufrimientos de los condenados. Luego continúa explicando por qué registra esta experiencia:

Yo escribo esto por mandato de Dios, de manera que ningún alma pueda tener una excusa diciendo que no hay infierno, o que nadie ha estado nunca ahí y por ende nadie puede decir cómo es.

Yo, hermana Faustina, por orden de Dios, he visitado los abismos del infierno para poder contarles a las almas sobre él y dar testimonio de su existencia. No puedo hablar de eso ahora; pero he recibido un mandato de Dios de consignarlo por escrito. Los demonios estaban llenos de odio hacia mí, pero tenían que obedecerme bajo el mandato de Dios. Lo que he escrito no es más que una pálida sombra de las cosas que vi. Pero sí noté una cosa: que la mayoría de las almas ahí son aquellas que no creyeron que hay infierno.⁵⁹

Así es en verdad, la divina misericordia exige el testimonio sobre la realidad del infierno para que las personas crean en él y lo teman, acepten la misericordia de Dios y eviten acabar en el infierno.

Resuelto a negar que muchos seres humanos terminarían en el infierno, Balthasar desestimó sarcásticamente a quienes discrepaban de él:

57. Ibid., 97–113.

58. Editorial, “St. Faustina, Apostle of Divine Mercy,” *L’Osservatore Romano*, Eng. ed., 3 May 2000, 2.

59. Maria Faustina Kowalska, *Diary: Divine Mercy in My Soul*, notebook 2, #741 (Stockbridge, Mass.: Marian, 1999), 297.

Yo no deseo contradecir a ninguno que, como cristiano, no pueda estar contento sin negarnos la universalidad de la esperanza de manera que él pueda estar seguro de su infierno lleno: esa fue, después de todo, la opinión de un gran número de teólogos importantes, especialmente entre los seguidores de Agustín.⁶⁰

Nadie ha querido nunca el infierno, y ningún teólogo ha simplemente seguido a Agustín al sostener que muchas personas terminarán en el infierno. Más bien, ellos creyeron, junto con todos los demás cristianos, que los autores de los libros del Nuevo Testamento transmitieron con exactitud verdades divinamente reveladas, incluyendo la enseñanza de Jesús de que muchas personas terminarán fuera del reino. Y muchos católicos estaban tan preocupados por minimizar la población del infierno que entregaron sus vidas a promover la salvación de los demás.⁶¹

La negación, por los defensores de la Posición H, de que los cristianos deben creer que muchos seres humanos acabarán en el infierno es de enorme importancia general para la vida cristiana. Cuando los pastores ya no transmiten las advertencias de Jesús de permanecer alertas, no vaya a ser que el Novio venga a una hora en la que no estemos preparados y no vaya a ser que descubramos que nuestras propias elecciones nos han excluido de la eterna Fiesta de Bodas, entonces la esperanza del cielo se convierte en la confiada creencia en la salvación de casi todos —una esperanza como la del niño en un regalo prometido por padres confiables—.

Creando confiadamente en llegar al cielo y sin temer ya más el infierno, uno asume razonablemente que probablemente nada de lo que uno haga o deje de hacer marcará alguna diferencia en lo que le sucederá a uno mismo, a quienes uno ama o a cualquier otro después de la muerte. Sin un reino que debe ser buscado, ya no hay ninguna razón para los no cristianos para arrepentirse y creer, y la exhortación de Jesús de buscar primero “el reino de Dios y su justicia” (Mt. 6:33; cf. Lk 12:31) ya no evoca la esperanza teológica incontaminada por la presunción, lo único que puede motivar a los cristianos a vivir su fe en el amor, a procurar formar a sus hijos en su práctica y a promover la salvación de los demás.⁶²

De esa forma, los cristianos de buen corazón se unen a los no creyentes de buen corazón para buscar primero un mundo humanamente justo, pacífico y próspero,

60. Balthasar, *Dare We Hope ...*, 187.

61. Para algunas críticas adicionales de la argumentación de Balthasar, ver John Finnis, “Hell and Hope,” en su *Religion and Public Reasons: Collected Essays*, vol. 5 (Oxford: Oxford University Press, 2011), 368–79. Para una crítica extensa y cuidadosa de la opinión virtualmente universalista tanto de Rahner como de Balthasar, ver Ralph Martin, *Will Many Be Saved?* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2012), 93–190.

62. Ver Germain Grisez y Peter F. Ryan, S.J., “Hell and Hope for Salvation,” *New Blackfriars*, 95 (Sept. 2014): 606–15, disponible en <<http://www.twotlj.org/OW-Hell&Hope.pdf>>.

mientras que los cristianos egoístas se unen a los no creyentes egoístas para buscar para sí mismos y para aquellos queridos y cercanos una vida saludable, con riquezas y placentera, y al final una muerte sin dolor.

Los teólogos y los pastores que enseñan y ponen en práctica cualquiera de las ocho posiciones sobre las que hemos tratado más arriba provocarán gran daño a muchas almas. Las racionalizaciones de muchos que ya no se arrepienten de sus pecados graves serán confirmadas, a la vez que algunos otros, que se habrán arrepentido, se verán persuadidos a adoptar racionalizaciones propuestas y a resistir la gracia de Dios que los llama a, los capacita para, arrepentirse. Aunque otras conciencias erróneas serán inocentes, la contribución de las enseñanzas falsas al error de tales personas pueden fácilmente impedirles detectar y corregir su error y por ende vivir en la verdad, o, si llegan a darse cuenta de su error, pueden fácilmente llevarlas a aferrarse a él culpablemente.

Incluso cuando las personas se hallan en ignorancia invencible, la privación de la verdad moral puede ser mala para ellas. Puede ocasionar tentaciones de realizar elecciones que ellas saben que son gravemente erradas. Puede llevar a que las personas invenciblemente ignorantes conduzcan a otras a cometer pecados que esas otras saben que son mortales. Además, cualquier clase de pecado, que las personas sean llevadas a cometer por ignorancia invencible, tendrá consecuencias malas específicas correspondientes a esa clase de pecado. Para clarificar este último punto, vale la pena considerar las consecuencias malas de la ignorancia invencible con respecto a algunos pecados sexuales.

Esa ignorancia puede resultar en que niños de buen corazón se hagan adictos a la satisfacción sexual antes de preguntarse a sí mismos qué quiere Dios que hagan con sus vidas. Puede llevar a los jóvenes a participar en intimidades corporales que de tal manera configuran sus disposiciones que les impiden experimentar alguna vez amistades auténticamente cercanas. Puede obstaculizar el desarrollo de la castidad conyugal y casi eliminar la libertad de los cónyuges para realizar o abstenerse de la relación conyugal, con el resultado de que su cuasi-compulsiva relación conyugal nunca actualiza plenamente el bien del amor conyugal, incluyendo (aunque sin limitarse a esto) por lo que se refiere a su apertura a la descendencia. Y esta clase de cuasi-compulsividad puede también impedir que un matrimonio sacramental llegue a ser una comunión visiblemente amorosa y de este modo un signo lúcido de la unidad de alianza entre Cristo y su Iglesia.

Sin duda, muchos teólogos y pastores que adoptan, diseminan y aplican posiciones en contraste con la fe se imaginan que están tratando de manera realista

con los católicos que, imbuidos de la cultura secularizada, están rompiendo con la Iglesia o alejándose de ella. Su estrategia, sin embargo, abandona la tradición de la Iglesia y su misión primaria, que, reiteramos, es predicar el Evangelio en todas partes y siempre, y enseñar a los creyentes todo lo que Jesús ha mandado. Además, las experiencias de las comunidades eclesiales cristianas que han adoptado estrategias similares durante los dos últimos siglos dejan claro que quienes ceden o transigen con su identidad cristiana respecto de una generación no conservan nada suficiente para interesar a sus descendientes.

¿Acaso no son más sabios quienes, ordenados para actuar en la persona de Jesús, enseñan la verdad como él mismo comenzó a hacer, y continuó haciendo incluso cuando (Jn. 6:66) muchos de sus discípulos encontraron que sus palabras eran demasiado duras y lo abandonaron?

Nosotros, por tanto, respetuosa y seriamente, les solicitamos a:

Su Santidad, el Papa Francisco, que ponga Usted fin al abuso de su Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia* mediante la condena de las ocho posiciones tratadas precedentemente y la reafirmación como verdades de fe de las enseñanzas del Nuevo Testamento y de la Tradición contradichas por cada una de esas posiciones erróneas.

Sus Excelencias, todos los Obispos en comunión con el Papa Francisco, que, en cumplimiento de su responsabilidad por la Iglesia entera, se unan a nosotros en nuestra solicitud al Papa Francisco y que ustedes mismos condenen las ocho posiciones tratadas precedentemente y reafirmen como verdades de fe las enseñanzas del Nuevo Testamento y de la Tradición contradichas por cada una de esas posiciones erróneas.

Sus Excelencias, los Obispos que sirven como pastores de las Iglesias particulares, que, en cumplimiento de esa responsabilidad, se aseguren de que, en cuanto sea posible, su clero, sus catequistas y otros asistentes relevantes cumplan sus funciones de acuerdo con las verdades de fe que ustedes reafirman y que de ninguna manera apoyen las posiciones que ustedes condenan.

Todos nuestros hermanos y hermanas en el Señor Jesucristo, que se unan a nosotros al rezar para que los sagrados pastores de nuestra Iglesia sean iluminados y fortalecidos por el Espíritu Santo para que cumplan bien sus propias responsabilidades y para que guíen a todos los fieles bien en el cumplimiento de las suyas, de tal manera que todo ser humano sea ayudado a escuchar y animado a acoger la completa verdad revelada en Cristo por Dios, y que todo el que se abra a esa verdad se salve.

John Finnis

Germain Grisez

John Finnis

Profesor Emérito de Derecho y Filosofía Jurídica, Universidad de Oxford

Miembro de la Academia Británica (secciones de Derecho y Filosofía)

Catedrático *Biolchini Family*, Universidad de Notre Dame, Indiana

Miembro de la Comisión Teológica Internacional de la Santa Sede 1986–91

Germain Grisez

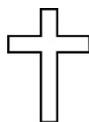
Profesor Emérito de Ética Cristiana, Universidad Mount St. Mary

Profesor de Filosofía, Universidad de Georgetown 1957–72 y

Campion College, Universidad de Regina 1972–79

Profesor de Ética Cristiana *Most Rev. Harry J. Flynn*

Universidad Mount St. Mary 1979–2009



Se autoriza a cualquier persona a publicar electrónicamente o de otra forma este documento completo como una unidad o el tratamiento completo de una o más de las ocho proposiciones tratadas en el documento bajo la condición de que esta advertencia sobre el copyright se incluye en la publicación; todos los otros derechos reservados.

Copyright © John Finnis y Germain Grisez
Notre Dame, Indiana — 21 November 2016