

Irrazábal, Gustavo

La misericordia según Francisco. Valor y límites de un discurso

Mercy according to Pope Francis. Value and Limits of a Discourse

Revista Teología • Tomo LIV • N° 122 • Mayo 2017

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

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

Cómo citar el documento

IRRAZABAL, Gustavo, *La misericordia según Francisco : valor y límites de un discurso* [en línea]. *Teología*, 122 (2017). Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/misericordia-francisco-valor-limites.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

La misericordia según Francisco. Valor y límites de un discurso

SUMARIO

La centralidad que asigna Francisco a la misericordia en su magisterio se inscribe por un lado en una continuidad con los pontífices precedentes, en especial desde Juan XXIII, pero al mismo tiempo representa un aporte original: la misericordia debe traducirse en la primacía de la persona concreta sobre el sistema (estructuras, normas o doctrina). Esta originalidad sin embargo es todavía más una intuición y un propósito que una enseñanza clara y consistente. A partir del problema de las situaciones “llamadas” irregulares en *Amoris laetitia*, este estudio muestra cómo en el ámbito de los actuales debates morales su comprensión unívoca de la misericordia como actitud pastoral de perdón y negativa a juzgar los *corazones* se transforma por momentos en una relativización del juicio ético objetivo sobre los *actos*, generando dudas acerca de su adhesión a la doctrina de los absolutos morales. Sólo una visión más articulada de la misericordia, que junto con su función pastoral asuma su relevancia normativa, podrá hacer efectiva su centralidad, que es la de la persona misma.

Palabras clave: Francisco, misericordia, perdón, *Amoris laetitia*, situaciones irregulares, debates éticos

Mercy according to Pope Francis. Value and Limits of a Discourse

ABSTRACT

The centrality of mercy in Francis' teachings, on the one hand shows a continuity with the preceding pontiffs, especially since John XXIII, but on the other hand represents an original contribution: mercy purports the primacy of the concrete person over the system (structures, norms or doctrine). This originality, nevertheless, is currently rather an intuition than a clear and consistent teaching. Through the problem of the “so called” irregular situations in *Amoris laetitia* this work shows that, in the present moral debates, his univocal understanding of mercy as a pastoral attitude

of pardon and refusal to judge *hearts* sometimes becomes a relativization of the objective ethical judgment of *actions*, which seems to put at stake the doctrine of moral absolutes. Only a more differentiated vision of mercy, that includes beyond its pastoral function a normative one, will be able to realize its centrality, which is the centrality of the person herself.

Key Words: Francis, Mercy, Forgiveness, *Amoris Laetitia*, Irregular Situations, Ethical Debates

No parece arriesgado afirmar que la misericordia ocupa *el* lugar central, indisputado, en la reflexión y la enseñanza de Francisco. Es probable que nunca antes se haya dado el caso de un pontífice cuyo pensamiento –más allá de la lógica multiplicidad de temas e inquietudes– pueda ser sintetizado tan claramente en un solo concepto. Y siendo éste un designio plenamente consciente, él mismo no pierde oportunidad de ponerlo de manifiesto.

Esta focalización absorbente es ya de por sí una originalidad. La centralidad evangélica de la misericordia ha sido, con los naturales vaivenes, una constante en la enseñanza de la Iglesia, y en particular en los últimos pontífices desde Juan XXIII.¹ Pero mientras que anteriormente esta prioridad se veía limitada, aunque suene paradójico, por *otras* prioridades, en particular la prioridad de la Verdad,² Francisco se atreve a atribuirle a la misericordia una primacía excluyente.

Tratándose de una personalidad predominantemente intuitiva, esta novedad debe ser recibida ante todo como una gran intuición, la cual posiblemente se convierta en el legado más importante de su pontificado. Él mismo, además, se esfuerza intensamente por esclarecer su contenido con palabras y gestos. En muchos casos, el resultado es convincente. En otros, sin embargo, surgen ambigüedades e inconsistencias, signos sin duda de una reflexión en progreso. El teólogo tiene la función de valorar adecuadamente la riqueza de aquella intuición central, y al mismo tiempo buscar la mayor coherencia posible en su interpretación, sin abstenerse de señalar las continuidades y discontinuidades.

1. Como el mismo Francisco lo recuerda en MV 3.

SIGLAS: AL, *Amoris laetitia*; FC: *Familiaris consortio*; MV: *Misericordiae vultus*; MeM: *Misericordia et misera*

2. Cf. Por ej., en Juan Pablo II, *Veritatis splendor* hace de contrapeso a *Dives in misericordia*; un vínculo presentado de modo más integrado en *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI.

des con el pasado, los eventuales límites y contradicciones, las perspectivas que se abren para la Iglesia y los posibles riesgos. Tal es el objeto de la siguiente reflexión.

1. *La misericordia como descubrimiento de la persona concreta*

Un posible punto de partida para esta indagación, es tomar nota del vocabulario que el mismo Francisco siente la necesidad de *inventar* para dar expresión a sus ideas. Ante todo, ha creado deliberadamente un nuevo verbo: “misericordiar”. La justificación que da para esta audacia lingüística es la necesidad de escapar al peligro de una cosificación de la misericordia, como puede suceder en cierto discurso idealizado e intelectualizado sobre ella, que deriva en una especie de “teoría de la misericordia”.³ La misericordia es sobre todo un dinamismo: designa la *acción* de salir al encuentro de una persona real y concreta en su necesidad.⁴

Ese dinamismo es “omniinclusivo”, abarca todos los seres y todo nuestro ser. No involucra sólo nuestra dimensión intelectual o voluntaria, sino que tiene un componente afectivo, que nace del dejarse “tocar” en lo más profundo por el dolor ajeno. Pero la condición de posibilidad para esa repercusión afectiva ante la situación del otro es tener los sentidos dispuestos para percibirlo: vista, oído, olfato, tacto. El otro no es una instancia entre muchas del concepto de “prójimo”, sino que es un individuo de carne y hueso único e irrepetible. Y esa unicidad se capta ante todo por los sentidos, porque requiere “tocar” al otro en el cuerpo o en el espíritu.⁵ Esto deja a su vez una huella en quien obra la misericordia que de algún modo también es sensible. El pastor “huele” la oveja, y queda impregnado de su olor, “huele” a ella. No se trata, claro está, de los sentidos en su funcionamiento puramente natural, sino de los “sentidos espirituales”, es decir, transfigurados por el Espíritu, y puestos al servicio de la imaginación espiritual, sin

3. MeM 20.

4. Para este apartado me inspiró especialmente en el Retiro espiritual predicado por Francisco con ocasión del Jubileo de los Sacerdotes en el Año Santo de la Misericordia, Basílica de San Juan de Letrán, Jueves 2 de junio de 2016; *Pastores* 60 (oct 2016) 60-80. Online: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160602_giubileo-sacerdoti-prima-meditazione.html [consulta: 17 de enero de 2017].

5. Cf. MeM 20.

perder por ello su inmediatez con lo real. Ellos permiten captar por empatía la situación del otro en toda su concreción, y fructificar en “obras” adecuadas a su necesidad.

“Movidos por el Espíritu, guiados por Jesús, podemos ver ya de lejos con ojos de misericordia al que está caído al lado del camino, podemos escuchar los gritos de Bartimeo, podemos notar cómo el Señor siente en el borde de su manto el toque tímido pero decidido de la hemorroísa, podemos pedir la gracia de gustar con él en la cruz el sabor amargo de la hiel de todos los crucificados, para sentir así el fuerte olor de la miseria –en hospitales de campaña, en trenes y en barcones repletos de gente–, ese olor que no tapa el aceite de la misericordia, sino que al ungido hace que se despierte la esperanza.”⁶

Este ingreso de los sentidos en el discurso de la misericordia, con su impactante realismo, no es sólo expresión de la “fisicalidad” propia de la cultura latinoamericana, por lo menos no es sólo una “estética”. Se trata de enfatizar el valor único de la persona real, con su vida y su situación única e irrepetible, frente a cualquier discurso que pretenda idealizar la misericordia misma o sus destinatarios, como también frente a ciertas estrategias más o menos conscientes por las que se busca distanciar al otro para no dejarse alcanzar por él. Esto último, señala Francisco, sucede a menudo cuando se tratan las situaciones de personas concretas como “casos”, y de ese modo se las mediatiza.

“Cuántas veces decimos, sin darnos cuenta: «tengo un caso...». ¡Alto! Di más bien: «tengo una persona que...» (...) Hay un poco de clericalismo: reducir lo concreto del amor de Dios, de todo lo que Dios nos da, de la persona, a un «caso». Y así me distancio y no me toca. Así no me mancho las manos: Así hago una pastoral limpia, elegante, en la que no arriesgo nada.”⁷

Las imágenes contrapuestas de una pastoral “limpia y elegante” y una en la que el pastor “se mancha las manos” cuestionan cierta búsqueda de seguridad. Esta búsqueda en sí misma no es mala. En determinadas cuestiones, la Iglesia aplica el criterio de la opinión más segura (lo que en el contexto de los “sistemas morales” se conoce como

6. Tercera Meditación: “El buen olor de Cristo y la luz de la misericordia”, Online: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160602_giubileo-sacerdoti-terza-meditazione.html [consulta: 17 de enero de 2017].

7. Primera Meditación, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160602_giubileo-sacerdoti-prima-meditazione.html [consulta: 17 de enero de 2017].

“tuciorismo”), fundándose en la consideración objetiva de la trascendencia de la materia (como por ejemplo, en el campo bioético o en el de la sexualidad). Pero la búsqueda de seguridades criticada por Francisco es aquella que proviene de razones sobre todo subjetivas y auto-referenciales: las demandas de una conciencia escrupulosa, más preocupada de sí, de no poner en riesgo su propia “santidad”, que de procurar el bien de los demás. En contraposición a esta actitud mezquina, la disposición al “riesgo” se convierte para Francisco en una exigencia inherente a la caridad cristiana, algo claramente diverso de la opción por la prudencia en Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto.

En resumen, se podría expresar la novedad de este nuevo énfasis diciendo que en el pensamiento de Francisco la persona real está sobre el “sistema”, sea éste entendido como la doctrina, el plexo de leyes morales y normas eclesíásticas, o en general, las “estructuras” de la Iglesia.⁸ Cuando se genera una contradicción entre el bien o la felicidad de la persona y las supuestas exigencias de la ley, estas últimas no pueden quedar exentas por principio de revisión. De este modo, su discurso sobre la misericordia busca ejercer una función crítica frente a aquellas falsas seguridades que le imponen límites indebidos, y alentar la audacia para encontrar nuevas respuestas a sus demandas.

2. Raíces en la tradición casuística

Las alusiones de Francisco a la casuística son generalmente negativas. Tiene en mente, sin duda, la casuística decadente y abusiva, pero su mismo modo de razonar puede ser convincentemente vinculado al método de razonamiento moral conocido por ese nombre, y que encontró su mejor expresión en la “alta casuística” de los s. XVI y XVII.⁹ Esta afinidad se revela en algunos rasgos de su estilo de pensa-

8. “De aquí deben venir los frutos de conversión de nuestra mentalidad institucional: si nuestras estructuras no se viven ni se utilizan para recibir mejor la misericordia de Dios y para ser más misericordiosos con los demás, se pueden convertir en algo muy extraño y contraproducente. De esto se habla frecuentemente en algunos documentos de la Iglesia y en algunos discursos de los Papas, es decir, de la conversión institucional, la conversión pastoral”, Primera Meditación.

9. Cf. A. R. JONSEN, *Introducción*, en: J. F. KEENAN S.J.; Th. A. SHANNON (ed.), *The context of Casuistry. Moral Traditions & Moral Arguments*, Washington University Press, Washington D. C., 1995; A. R. JONSEN, St. TOULMIN, *Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1988;

miento: un vínculo más flexible con la teoría moral, un reconocimiento de mayor espacio para la variedad cultural, mayor sensibilidad a los contextos, etc.

La casuística, como ya señalara L. Vereecke, tiene su raíz en la teología franciscana de Duns Scoto y Guillermo de Ockham, con su cuestionamiento de los grandiosos sistemas de la escolástica, y su sensibilidad más “existencialista” frente a lo singular, que ya no es conceptualizado a la luz del sistema. El individuo singular adquiere primacía en el mundo natural, social y personal. De ahí nace un intento de redefinir la relación entre el individuo particular y las normas universales.¹⁰

La ética comienza con un acto de la conciencia irreductiblemente personal y privado que entreteje normas y circunstancias y opiniones, para formar un juicio sobre el recto obrar. A partir de allí la filosofía moral deconstruye dicho acto para luego buscar el modo de combinar sus componentes en orden a nuevos juicios.

Cuando se procura plantear estos juicios en un cierto nivel de generalidad para hacerlos inteligibles, surge el “caso”, convergencia de personas, cosas, circunstancias. A partir de allí se genera un ida y vuelta entre los hechos y la teoría, que transforma la interpretación de ambos. Para este proceso se toman en cuenta los diferentes contextos más y menos inmediatos, y de ese modo la solución del caso refleja una reciprocidad entre las circunstancias particulares y el horizonte más abarcador de la realidad.

Nuestro contexto actual no muy distinto del que dio origen a la casuística en el s. XVI: la duda e incertidumbre por una explosión de nuevos datos proveniente de una visión ampliada del mundo; el giro hacia el sujeto como responsable de sus actos en sentido religioso y ético; el fracaso de los principios consagrados para resolver temas urgentes de modo satisfactorio; la dificultad para lograr un consenso entre moralistas, líderes eclesiásticos y políticos, y la población en general.¹¹

La casuística surgida de la tradición franciscana fue practicada

10. Cf. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, 170-242. Para una fundamentación teológico-moral actualizada: K. RAHNER, “Sobre el problema de una ética existencial formal”, en: *Escritos de Teología II*, Madrid 1967³, 233-251.

11. Cf. J. F. KEENAN; TH. A. SHANNON, *Introducción*, en: *The context of Casuistry*, cit.

también por dominicos y jesuitas. Mientras que los primeros se valieron de una visión más esencialista y estática de la ley natural, condensada en la doctrina de los actos intrínsecamente malos, entre los últimos influye el pensamiento de Scoto, con su insistencia en que no basta el objeto del acto (entendido como su estructura física), sino que es necesario considerar las circunstancias y la intención para caracterizarlo moralmente. Por ello, en este pensamiento, salvo amar u odiar a Dios, no hay actos malos *in se* (lo contrario sería limitar la libertad de Dios, negar su contingencia).¹²

A la larga, la casuística proveyó nuevos principios, tanto metodológicos como materiales. Pero los manualistas los absolutizaron, separándolos de su contexto histórico, excluyendo crecientemente el aspecto contextual, y atribuyendo a aquellos una validez indiscriminada, por encima de las circunstancias y las conciencias.¹³ Es evidente que Francisco percibe una persistencia de esta tendencia en la actualidad.

3. ¿Qué misericordia?

Pero si bien este propósito arraiga en una importante corriente de la tradición de la Iglesia, su desarrollo sistemático por parte de Francisco es difícil de desentrañar. Decir esto puede resultar desconcertante, porque sus gestos son elocuentes, y su mensaje suele producir una impresión de claridad, merced a su insistencia en ciertas expresiones pegadizas y la sencillez e intensidad emocional de su estilo. Pero un análisis detenido pone al descubierto complejidades y oscuridades que no aparecen a simple vista.

Para captar este problema, conviene previamente describir con la mayor precisión posible el contenido de la noción de misericordia, distinguiendo diferentes ámbitos de su actuación. Habría que introducir, por empezar, una distinción entre la miseria propia del sufrimiento inocente, sin relación directa con el pecado, y aquella que se vincula de modo más directo con él. Aquí sólo nos ocuparemos del segundo

12. Cf. TH. SHANNON, "Method in Ethics. A Scotistic Contribution", en: *The Context of Casuistry*, cit.

13. Cf. J. F. KEENAN; TH. A. SHANNON, "Contexts of Casuistry. Historical and Contemporary", en: *The context of Casuistry*, cit.

aspecto mencionado, por ser el más problemático. En el mismo encontramos tres posibles niveles:

1) En un primer nivel, el concepto de misericordia tiene principalmente el sentido de compasión y perdón hacia el *pecador*. En este supuesto, el término “ley” designa el conocimiento moral compartido en la comunidad: el contenido de la ley es claro en lo que prescribe y prohíbe, no genera dudas sobre qué es pecado, ni sobre la culpa de quien la trasgrede. El *legalismo* reside aquí en el paso equivocado que va del juicio objetivo sobre la ilicitud de una conducta al juicio subjetivo, condenatorio, referido al corazón de la persona, y que corresponde sólo a Dios. La misericordia, por el contrario, sin cuestionar la valoración negativa de la acción, se niega a juzgar a la persona, en el sentido de condenar en modo definitivo a quien ha pecado, pretendiendo separar de modo prematuro el trigo de la cizaña. De este modo, se evita que la división entre justos y pecadores en este mundo adquiera un indebido sentido escatológico. Contra una rigidez inhumana que “clava” al pecador a su propia condición, la misericordia abre, a través del perdón, un camino de esperanza. Podríamos caracterizar este nivel como la dimensión *pastoral* de la misericordia.

Aquí debemos ubicar textos como la comida de Jesús con los pecadores.¹⁴ Ninguno de los actores (fariseos, publicanos, Jesús y sus apóstoles) duda sobre lo que está bien o mal, ni sobre la culpa de aquellos pecadores públicos. Jesús, de hecho, explica su propia actitud diciendo que no ha venido a llamar a los “justos” sino a los “pecadores”, sin el menor dejo de ironía en el uso de estos calificativos. Y la razón es simple: tal distinción es el presupuesto del perdón: ¿a quién hay que perdonar sino a los pecadores? Los fariseos critican el gesto de Jesús, no porque vean en él una legitimación de la actividad de los publicanos, sino porque consideran *a priori* que éstos están tan corrompidos que es impensable su conversión y no merecen el perdón.

2) Existe otro supuesto distinto, aunque vinculado al primero: el problema de la interpretación *errónea* de la ley, que se aferra a la literalidad de la misma en desmedro de su sentido profundo. La *ley* es aquí la correcta interpretación de la Voluntad de Dios, pero en este

14. Mt 9,10-13; Mc 2,15-17; Lc 5,29-32.

caso, una interpretación que no goza de consenso debido a la resistencia generada por el apego indebido a determinadas tradiciones humanas. El *legalismo* específico de este nivel consiste en juzgar equivocadamente el obrar de una persona como pecaminoso por la incapacidad de aplicar la ley conforme a la Voluntad de Dios. Se condena “inocentes”.¹⁵ En este caso, la misericordia ya no es sinónimo de perdón, sino que funciona como una premisa afectiva indispensable para la adecuada comprensión de la verdad. Tal es su dimensión *ética*, en el sentido de la ética normativa, es decir, la que procura la determinación del obrar correcto.

Este es el caso, no de las comidas de Jesús con los pecadores, sino el de las discusiones con los fariseos y doctores de la ley sobre el precepto del Sábado. La observancia del Sábado era una fuente frecuente de conflictos: ¿qué es lo que está permitido o prohibido hacer en ese día? Una de estas polémicas es relatada por el Evangelio según S. Mateo:¹⁶

“En aquel tiempo, Jesús atravesaba unos sembrados y era un día sábado. Como sus discípulos sintieron hambre, comenzaron a arrancar y a comer las espigas. Al ver esto, los fariseos le dijeron: «Mira que tus discípulos hacen lo que no está permitido en sábado».”

Los discípulos simplemente arrancaban algunas espigas para comer, porque tenían hambre. Para los escrupulosos fariseos, sin embargo, esto equivalía a “cosechar” es decir, a trabajar en el día Sábado, en el cual todo trabajo estaba prohibido. En efecto, con sus tradiciones minuciosas y obsesivas, los fariseos habían convertido ese día sagrado en una verdadera pesadilla. A la acusación de los fariseos Jesús responde, en primer lugar, con un argumento legal: ciertos casos (como situaciones apremiantes o servicios necesarios) constituyen una justificada excepción a la Ley. Pero a continuación revela la raíz profunda del error de los fariseos, que no es de orden intelectual sino afectivo y moral:

“Si hubieran comprendido lo que significa: “Yo quiero misericordia y no sacrificios” no condenarían a los inocentes”.

15. Mt 12,7.

16. Mt 12,1-8; par. Mc 2,23-28; Lc 6,1-5.

“Yo quiero misericordia y no sacrificios” es una frase del profeta Oseas, en la cual el “Yo” que habla es Dios. El culto (“sacrificios”) que a Dios más le agrada es la misericordia. El culto sin misericordia es algo vacío y Dios lo rechaza. Jesús les recrimina a los fariseos, los supuestos especialistas en la religión, que no entienden algo tan básico y central para la fe. Y esa incompreensión, que no es puramente intelectual, sino el producto de la dureza interior, los lleva al terrible error de condenar a los inocentes. En una palabra, el principio supremo de interpretación de la Ley es el amor por los hombres. Quien no ama, sencillamente no comprende lo que dice la Ley. Entenderá su letra, pero no su sentido, su “espíritu”.¹⁷

3) Un tercer supuesto, finalmente, es el que atañe a la doctrina paulina de la justificación por la fe y no por la ley. Aquí la *ley*, ya no es considerada, a diferencia de lo que sucede en los dos niveles anteriores, como el precepto que permite y prohíbe en su correcta interpretación literal. La ley es considerada aquí, en cambio, en su función del “ayo”, de mediación dinámica, propedéutica y pedagógica que conduce a la caridad, la cual es la plenitud de la ley.¹⁸ Aunque una persona cumpla correctamente con las exigencias de la ley, ello no tendrá valor salvífico si esa corrección está animada por la soberbia y la autosuficiencia, y encubre una pretensión de auto-redención, que implica un rechazo de la fe en Cristo como único Salvador. Frente a este peligro, sólo la misericordia aceptada humildemente y comunicada puede romper con la trampa de la autosuficiencia. El *legalismo* es aquí una actitud existencial ante a la oferta divina de la Salvación, más allá de la corrección de las propias ideas sobre el contenido de la ley. Es la dimensión trascendental y propiamente *teológica*.

Es aquí donde debemos ubicar la “justicia superior” del Sermón de la Montaña, en cuanto constituye un horizonte ideal al cual apunta la ley adecuadamente interpretada, pero que ella misma no puede alcanzar, porque las exigencias de la justicia evangélica no se dejan expresar adecuadamente en preceptos y prohibiciones, y por ello sólo pueden ser objeto de “consejo”. Frustrar ese dinamismo hacia la per-

17. Es importante notar que la misma cita del profeta Amós es utilizada en dos contextos diferentes: uno referido al perdón de los pecadores, y otro a la condena de los inocentes, que no deben confundirse.

18. Cf. Gal 3,24.

fección ínsito en la ley para buscar seguridad en el cumplimiento de sus requerimientos mínimos es traicionar su sentido profundo y contrariar la voluntad de Dios.

Por supuesto que estos tres niveles que hemos diferenciado están estrechamente unidos en la realidad, en el sentido de que aquél que busque la salvación por la ley (3° nivel), lógicamente tendrá dificultades para perdonar (1° nivel), e incluso para interpretar adecuadamente la ley misma (2° nivel). Pero el hecho de que el primero sea con frecuencia la causa de los otros dos, no obsta a que estos últimos sean efectos realmente distintos entre sí, y distintos de su causa. Por otro lado, estos efectos también podrían provenir de otras causas. La dificultad para perdonar podría no ser *a priori*, como en el caso de los fariseos (¡un pecador de esa calaña no se puede convertir!), sino *a posteriori*, por ej., cuando se niega el perdón por no percibir en el pecador auténticos signos de conversión. Y la errónea interpretación de la ley podría deberse a un error intelectual y no a una carencia moral. En resumen, del nivel 3° se siguen por regla el 1° y el 2°, pero de éstos no se puede inducir sin más el 3°.

Por otra parte, en los tres niveles es válida la necesidad de ir “más allá” de la ley, por la misericordia. Pero en el primer nivel, ese “más allá” de la ley consiste en no juzgar y saber perdonar; en el segundo, es ir “más allá” de la “tradicional” y errónea interpretación vigente; en el tercer nivel, es buscar la plenitud última de la ley en la caridad. El discernimiento, entendido como búsqueda del camino personal, en los dos primeros niveles estará referido a la ley en cuanto trasgredida por el pecado (1°) o en cuanto referencia ética general que se busca respetar en el plano personal (2°), mientras que en el 3° nivel coincide con el *dokimazein* paulino: la búsqueda “de lo que es bueno, lo que agrada, lo perfecto”.²⁰

Estas interrelaciones y distinciones pueden aparecer como algo complicadas, pero lo que aquí importa señalar sobre todo es la importancia de no confundir los problemas estrictamente pastorales (1° nivel: perdón) con los normativos (2° nivel: corrección), y sobre todo,

19. Pensemos en las exhortaciones de Pablo a alejarse de los pecadores en el seno de la comunidad, e incluso a expulsarlos de ella, cf. 1 Cor 5,9-13.

20. Rom 12,2.

cuando se trata de estos últimos, no introducir de modo inconducente (aunque retóricamente muy efectivo) las consideraciones trascendentales del 3° nivel (gratuidad de la salvación).

4. El concepto de misericordia en Francisco

Si partiendo de estas distinciones tomamos ahora los dos documentos que Francisco ha dedicado a la misericordia, los de la apertura y cierre del Jubileo de la Misericordia, *Misericordiae vultus* (MV) y *Misericordia et misera* (MeM), constatamos una frecuente superposición de estos distintos niveles, sobre todo la problemática pastoral y ético-normativa (niveles 1° y 2°)

Es evidente, en primer lugar, que junto con la misericordia como reacción ante todo sufrimiento humano,²¹ predomina la idea de la misericordia como respuesta del amor divino al pecado del hombre, que nos llama a no juzgar, a no condenar, a perdonar (1° nivel).²² MeM incluso tendrá esta acepción de la misericordia como tema excluyente. Pero, una de las razones para no juzgar es la de “no permitir que deba sufrir por nuestro juicio parcial y por nuestra presunción de saberlo todo” (MV 14.2). Da la impresión de que esta afirmación no se refiere a la inadecuación intrínseca del juicio humano cuando se trata del misterio del corazón, sino de una insuficiencia frecuente, y en principio superable, en el juicio objetivo de las conductas. ¿Se trata de lo uno o de lo otro? ¿O está deliberadamente abarcando ambos supuestos? El texto no busca disipar la ambigüedad, que tal vez ni siquiera advierte.

En MV 20, el Papa analiza la relación entre la misericordia y la justicia. De esta última señala dos acepciones: la justicia civil, que es dar a cada uno lo debido conforme a la ley, y la justicia bíblica, como observancia integral de la Ley de Dios. No explicita cuál de ellos tomará en consideración, lo cual hace temer que los acerque demasiado, dando a la ley en sentido teológico un significado demasiado jurí-

21. Por ejemplo, el de las “periferias existenciales”, y principalmente la pobreza material (MV 15).

22. MV 10, 11, 17, 20; MeM *passim*.

dico. Inmediatamente define la actitud del “legalismo” como aquella que contraría la misericordia “falsificando su sentido originario y oscureciendo el profundo valor que la justicia tiene”. Parece entonces referirse al legalismo no como una renuencia a perdonar (1° nivel) sino como una interpretación literal de la Ley de Dios que falsea su “sentido”, y es por lo tanto errónea (2° nivel). La verdadera justicia es “abandonarse confiado en la Voluntad de Dios”: tras la aparente claridad es difícil entender en este contexto a qué se refiere, aunque al parecer contrapone aquí la *plena* Voluntad de Dios al contenido literal, mínimo, de la ley (3° nivel).

Esta última interpretación quedaría confirmada a continuación cuando menciona explícitamente la contraposición entre la fe y el cumplimiento de la Ley. El texto aplica esta doctrina al tema de la comida de Jesús con los pecadores, y a la división entre justos y pecadores, que hemos indicado como 1° nivel. Pero omite toda referencia a la problemática ética propia del 2° nivel. Sin embargo, la frase que cita MV en este contexto sobre la superioridad de la misericordia sobre los sacrificios también es utilizada por Jesús en el contexto de la discusión sobre el Sábado, contra la actitud de los fariseos de condenar a “inocentes”.²³ Al no percibir este otro posible aspecto del problema y su diferencia con el primero, el texto oscila indebidamente entre uno y otro, la misericordia con el culpable y la misericordia con el inocente. No es casual, por ej., que algunas líneas más adelante, ya no hable de pecadores sino de “aquellos que la ley consideraba pecadores” (¿Qué significa este giro? ¿Lo eran o no lo eran? ¿O acaso obliga la misericordia a soslayar toda distinción?).

Lo mismo puede apreciarse en la referencia que sigue a la actitud de los fariseos que ponen “pesos sobre las espaldas de las personas”. Esos “pesos” no eran sino exigencias excesivas, desconsideradas, que “obstaculizaban la atención a las necesidades que tocan a la dignidad de las personas”, y eran por lo tanto, erróneas e injustas (2° nivel). Esta referencia está fuera de lugar en el contexto de la misericordia-perdón (1° nivel). Y tampoco guarda relación necesaria con la cuestión fe-justicia (3° nivel). En teoría, esos “pesos” podrían ser impuestos de buena fe; y aunque así no fuera, la imputación de legalismo contra quien pos-

23. Comparar Mt 5,13 y 12,7.

tula el carácter de deber de una cierta conducta no es argumento suficiente para refutarlo.

Esto puede parecer a primera vista de una sutileza excesiva, pero veremos la importancia que tiene al abordar argumentaciones normativas (2° nivel, corrección). La misericordia-perdón no pertenece a dicho ámbito, específicamente ético, como tampoco la doctrina paulina sobre el problema de la fe y la observancia de la ley. Como señala el texto, la vida de Pablo “estaba dedicada a perseguir de manera irreprochable la justicia de la ley”. Es cierto que a partir de la conversión de Pablo, “su comprensión de la justicia ha cambiado (...) radicalmente”, pero ante todo no en su contenido material, sino en su significado salvífico.²⁴

Corresponde ahora detenernos en alguna ilustración sobre las consecuencias prácticas de las insuficiencias señaladas. Quizás el caso más claro sea el del cap. VIII de *Amoris laetitia* (AL) sobre los divorciados en nueva unión y su eventual acceso a los sacramentos.

5. “*Amoris laetitia*” y las situaciones “llamadas” irregulares

Por lo dicho anteriormente, no es de extrañar que en este documento la situación de los divorciados en nueva unión sea enfocada de un modo oscilante, como un problema estrictamente pastoral en algunos pasajes y como cuestión ético-normativa en otros. La cuestión del perdón y de la corrección se entrecruzan sin cesar.

AL se refiere repetidamente a las situaciones “llamadas” irregulares, denominación sorprendente, porque son “llamadas” así no por el público lego, sino por el Magisterio precedente: la expresión es utilizada por Juan Pablo II en la exhortación de *Familiaris consortio* (FC) para indicar aquellas convivencias *more uxorio* entre bautizados, que por distintos motivos no pueden ser reconocidas por la Iglesia como auténticos matrimonios sacramentales. No tiene sentido cuestionar la denominación “irregular” –como sugeriría el término (¿mal?) “llama-

24. Una dificultad análoga puede encontrarse en MeM, que si bien está mejor focalizado en el perdón, lo superpone por momentos con el tema de la ley como pedagogía hacia la caridad (cf. n.11), y omite toda referencia a una interpretación misericordiosa del contenido mismo de la ley.

das” – porque no es una apreciación sino la simple descripción de una contradicción objetiva con las normas canónicas.

Además, la utilización de una categoría canónica (“irregularidad”) y no teológica (“pecado”) es un enorme mérito de FC, porque impide identificar ambos temas y abre una posibilidad de explorar esta diferencia de niveles y sus posibles consecuencias. Al no entender esto, y confundir una irregularidad jurídico-eclesiástica con un juicio moral, AL toma distancia, en nombre de la misericordia, de esta distinción. El argumento subyacente es, sin duda, que la misericordia prohíbe juzgar (a la persona). Pero de aquí parece concluir que tampoco se pueden juzgar objetivamente las conductas,²⁵ e incluso, que no se puede establecer ningún tipo de distinción, ni siquiera externa, canónica, porque sería discriminatorio.

En su lugar, AL prefiere un vocabulario más genérico: “situaciones complejas”, “situaciones difíciles”, “familias heridas”, eliminando toda referencia valorativa, e incluso toda distinción objetiva.²⁶ Desaparece la irregularidad, y debería desaparecer también el pecado (¿podría ser pecado una situación no irregular?). Ahora bien, si no hay pecado tampoco se necesita (ni puede haber) perdón, y la misericordia queda limitada a la función de consuelo ante la “dificultad”. Por eso mismo, el pecado reaparecerá, pero del modo más desconcertante.

En efecto, el documento intenta explicitar el sentido de sus reservas respecto de FC: “ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada «irregular» viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante” (AL 301). Pero nuevamente, nos encontramos ante una afirmación de gran ambigüedad, que se presta a dos posibles y contrastantes interpretaciones. En efecto, ella podría significar que:

- 1) una situación irregular *es siempre un pecado objetivo*, pero no siempre ese pecado objetivamente grave es subjetivamente “mortal”, porque la responsabilidad del sujeto puede estar

25. Esto esclarece el sentido del texto de MV 20 antes citado sobre nuestra competencia para juzgar.

26. También FC utiliza la expresión “casos difíciles” (nn.77ss.), englobando distintas situaciones, entre ellas, las irregulares. Pero estas últimas son claramente distinguidas y reciben un tratamiento específico. AL, al cuestionar esta categorización, la diluye en la idea genérica de “dificultad”.

atenuada. La pecaminosidad objetiva de las situaciones irregulares estaría clara, y se buscaría una solución estrictamente pastoral a partir de la misericordia-perdón (1° nivel).

- 2) Una situación irregular *puede no ser pecado*, es decir, puede ser lo objetivamente correcto para el caso particular, aunque no sea traducible en un enunciado normativo general. La misericordia tendría un alcance ético: impulsaría una más adecuada interpretación de la ley para hacer lugar a las circunstancias concretas y necesidades de la persona (2° nivel), y eventualmente, a una valoración positiva de su conducta.

El documento parecería avalar la segunda interpretación, no sólo considerando el contexto general,²⁷ sino sobre todo por algunas afirmaciones del mismo capítulo:

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

2) *El reconocimiento de la indeterminación de las normas generales en su momento aplicativo*.

“Aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay (...) En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para

27. Pensemos por ej., en la ley del crecimiento y el valor objetivo de los “pequeños pasos” (AL 293-295); el reconocimiento de que tales situaciones pueden ser fruto de un “discernimiento prudencial” (AL 295); la analogía imperfecta entre el amor humano y el amor divino (AL 73); el reconocimiento de que el ideal del matrimonio puede ser realizado en ciertas situaciones irregulares “al menos de modo parcial y análogo” (AL 292); la posibilidad de que en éstas se encuentren presentes muchos valores característicos del amor auténtico (*ibid.*).

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.²⁸

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

“La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”.²⁹

Estas referencias a las normas y a su aplicación por parte de la conciencia pertenecen al ámbito de la objetividad moral, es decir, del obrar correcto. No se trata de excepciones a la ley de Dios, sino de excepciones a los *enunciados* normativos generales, más precisamente, los enunciados canónicos. Es el derecho canónico el que reglamenta la forma del matrimonio (la actual se remonta al s. XVI); y es el derecho canónico el que establece cuáles matrimonios pueden disolverse (los actuales “privilegios” paulino y petrino) y cuáles no (desde el s. XII, los matrimonios sacramentales, ratos y consumados). Nada impediría que en virtud del principio de misericordia pueda proponerse una interpretación renovada de esta legislación, la cual no puede identificarse sin más con la ley de Dios y su inmutabilidad.

Sin embargo, pese a las insinuaciones señaladas, Francisco no está dispuesto a llegar tan lejos, y su discurso desemboca en una opción diferente: la de invocar “circunstancias”, “condicionamientos” o “factores” “atenuantes” de la responsabilidad subjetiva.³⁰ Así reconoce implícitamente que toda situación irregular es un “pecado objetivo”, identificando indebidamente categorías teológicas y canónicas. A juicio del texto, la existencia de tales “circunstancias atenuantes”, que deberán ser objeto de discernimiento pastoral (AL 301ss.), puede abrir el acceso a la comunión eucarística.³¹ En una palabra, entrar en una situación irregular

28. ST I-II, q. 94, a. 4.

29. CTI, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009), 59.

30. Cf. AL 301-303.

31. Según una nota a pie de página (!) la Iglesia debe ayudar a las parejas en este tipo de uniones por todos los medios, sin excluir en ciertos casos “la ayuda de los sacramentos” (nota 351).

es siempre un pecado objetivo, algo en lo cual la persona no debió incurrir, algo contrario a la voluntad de Dios, que nunca debió haber sucedido. No es tan claro que se pueda llamar a esto “misericordia”.

Incluso AL 301 elenca entre estas circunstancias “atenuantes” la imposibilidad de obrar de otra manera (!).³² Piénsese, por ejemplo, en el caso que plantea AL 298: “una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, entrega generosa, compromiso cristiano, conocimiento de la irregularidad de su situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas”. ¿Tiene sentido llamar a esto “pecado objetivo”? ¿Puede alguien estar en pecado haga lo que haga?

De esta manera, AL no sólo pasa por alto una gran oportunidad para explicitar la diferencia entre el problema canónico y el problema teológico (la irregularidad y el pecado, respectivamente), camino que quedaba abierto a partir del concepto de “situación irregular” utilizado por FC,³³ sino que se adhiere a la interpretación más rigorista de esta expresión: su equiparación al pecado grave.³⁴ El documento intenta morigerar semejante opción señalando que en una situación de pecado objetivo es posible seguir creciendo en la gracia y el amor de Dios:

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

Pero si esto es así, cabría preguntarse si todavía significa algo la expresión “situación de pecado objetivo”.³⁵

32. Cf. *Ibid.*, refiriéndose a aquella persona que “puede estar en condiciones concretas que no le permiten obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin una nueva culpa”.

33. En lugar de *publice indigni*, CIC de 1917, c.855, 1.

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

35. De este modo lleva a su extremo el cuestionable esquema preconiliar “pecado objeti-

En resumen, el Papa ha querido solucionar el problema del acceso a la comunión de los divorciados en nueva unión, y en general, el de las personas que viven en situaciones irregulares reconduciéndolo a la idea de la misericordia como perdón. Para ello: (1) considera esos casos como situaciones de pecado objetivo; (2) le da a esta expresión un alcance puramente formal (ya que no sería obstáculo para la vida de la gracia); y finalmente (3) busca una salida por el camino de la responsabilidad subjetiva atenuada.

Pero en realidad por este camino no soluciona ninguno de los problemas planteados. Por un lado no afronta la argumentación de FC. Si ésta niega a las personas en situación irregular el acceso a la comunión, no es porque ignore la posibilidad de la existencia de una responsabilidad atenuada (de hecho es fácil imaginar que la misma se dará de un modo u otro en la mayoría de los casos), sino por la contradicción *objetiva* entre dicha situación y el significado del matrimonio y de la eucaristía.

Además, al tratar estas situaciones como pecado objetivo, AL se expone lógicamente a una crítica difícil de rebatir desde tal premisa: si es un pecado objetivo, fornicación e incluso adulterio, que la persona *sigue cometiendo*, ¿por qué razón debería ser admitida a la comunión? Es aquí donde hubiera resultado útil profundizar la relación entre la norma, la conciencia y el discernimiento prudencial, temas que AL introduce para luego abandonar.

6. *Un discurso a mitad de camino*

Este largo análisis de la visión de las situaciones irregulares a la luz de la misericordia en AL nos permite concluir que el discurso de Francisco se queda a mitad de camino. Él mismo tiene la expectativa de que su visión radical de la misericordia permitirá solucionar los problemas que hoy dividen profundamente a la Iglesia, y percibe en ello su propia originalidad. Por eso, mientras que a veces se sitúa en la continuidad con los pontífices precedentes desde Juan XXIII, y con el

vo-pecado subjetivo", que separa en el acto exterioridad física e intencionalidad, pero no es posible entrar aquí en este tema.

Concilio Vaticano II, otras veces, asume un impactante tono fundacional: “Tal vez por mucho tiempo nos hemos olvidado de indicar y de andar por la vía de la misericordia” (MV 10), siendo evidente a quién se refiere (a la Iglesia), pero no tan evidente a *qué* se refiere.

Pero en realidad, el Papa todavía no ha alcanzado la claridad argumentativa que se requiere cuando lo que está en cuestión es el contenido auténtico de la ley, en el sentido de cuál es la verdadera Voluntad de Dios. Por un lado afirma: “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” (AL 304). Esta insistencia en el discernimiento como actividad que “debe ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios y de crecimiento en medio de los límites”, está de lleno en el 2° nivel, del obrar *correcto*. Aquí la misericordia debe traducirse en una interpretación de la ley, en cuanto enunciado general, que haga espacio para este discernimiento en el orden personal (AL 305).

Pero a continuación dice:

“Por ello, un pastor no puede sentirse satisfecho sólo aplicando leyes morales a quienes viven en situaciones «irregulares», como si fueran rocas que se lanzan 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».” (AL 305)

Aquí se refiere a la actitud del pastor que apoyándose en la ley condena (arroja piedras/leyes) a las personas. ¿Qué personas? Quienes “tengan dificultades para vivir plenamente la ley divina”, a quienes el Papa invita a compensar su *pecado* con la práctica de la caridad (AL 306). En el n. 304-305 se reconocía a estas personas la posibilidad de un discernimiento personal con validez objetiva; ahora parece que no. Es que nuevamente se ha interpuesto la idea de la misericordia-perdón (1° nivel).

Al intentar resolverlo todo a través de la idea de perdón, el Papa se ha puesto a sí mismo en una encerrona: si la situación irregular es siempre pecado, no se puede perdonar a quien está pecando “en acto”; si no es siempre pecado, se requiere una argumentación clara de por qué no siempre lo es. No se trata de pretender “una pastoral más rígida

que no dé lugar a confusión alguna” (AL 308), sino de no resignarse a la “confusión”, y de buscar una adecuada coherencia discursiva.

Francisco no ha sabido todavía reconocer un peso propio a la misericordia como luz para discernir la Voluntad de Dios por sobre interpretaciones rígidas y anquilosadas de la ley. Son muchas sus alusiones a este sentido, pero todavía carecen de suficiente fuerza y cohesión en su pensamiento como para no colapsar en su tema favorito del perdón, introduciendo un elemento de fragilidad y oscuridad en la fundación objetiva –ética– de sus propuestas.

7. *Conclusión*

Dijimos al principio que la originalidad de Francisco reside en su modo de entender la centralidad de la misericordia. Ésta ya no se resigna a ocupar dócilmente el lugar que la doctrina de antemano le asigna (la misericordia, por así decirlo, “en los límites de la verdad”). Con su discurso este Papa eleva la misericordia a la jerarquía de instancia crítica suprema de todo sistema y estructura eclesial, incluida la doctrina. “La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia. Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes; nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia” (MV 10). Esto no significa negar el valor de la Verdad, pero sí resaltar que “la primera verdad de la Iglesia es el amor de Cristo” (MV 12). Si la misericordia debe enmarcarse en la Verdad, ésta sólo puede conocerse adecuadamente a la luz de la misericordia.

Y si la misericordia reclama la primacía de la persona concreta – con sus necesidades y sus anhelos, para este mundo y el venidero –, ésta jamás debe ser sacrificada a las necesidades y la seguridad del “sistema”. Cuando Francisco intuye que ése es el caso, siente la necesidad de reaccionar, aun sin tener en claro cuál debiera ser la nueva respuesta. Prefiere la “confusión” a la defensa mezquina de viejas seguridades. Con llamativa libertad interior cuestiona, relativiza, e incluso promueve cambios.

El caso de AL, en lo que respecta a las situaciones irregulares y, en particular, a los divorciados en nueva unión, es un buen ejemplo de

lo dicho. La posibilidad de acceso de las personas en esta condición a los sacramentos es ciertamente un cambio polémico (que en el último sínodo obtuvo sólo el apoyo de una mayoría exigua) y confuso, tanto en su expresión (todavía hoy se discute si algo cambió o no), en su fundamentación (que debido a sus oscilaciones es muy difícil de seguir), como en su implementación (tema que no es abordado aquí y que merecería un tratamiento específico). Pero no es posible dudar de que este cambio obedece a la intuición subyacente de que la disciplina de FC había quedado deslegitimada por no funcionar hoy al servicio de las personas que se encuentran en tales situaciones. Y ése es para Francisco un costo demasiado elevado por la seguridad doctrinal, un costo que la Iglesia no debe pagar, porque contradice el mensaje central de la misericordia.

Argumentativamente AL no alcanza el objetivo que se propone, aunque seguramente esto urge menos al Papa que la concreta implementación pastoral de la nueva disciplina. En todo caso la praxis precederá la doctrina. Pero a los efectos de este trabajo, lo que importa resaltar es que este parcial fracaso no es casual: el discurso de Francisco sobre la misericordia, sin desmedro de su originalidad, adolece de importantes carencias. Comprender, no juzgar, compadecer, consolar, perdonar, aliviar, son actitudes evangélicas esenciales. Pero no pueden ser todo.

Esta comprensión unívoca de la misericordia como pretendida respuesta a todos los debates éticos que hoy dividen a la Iglesia genera serias dificultades. Por un lado, como hemos visto con la polémica sobre los divorciados en nueva unión, rápidamente la discusión sobre el tema se transforma en una discusión sobre las actitudes personales de quienes participan en la misma: los “misericordiosos” contra los “no misericordiosos”. El Papa no vacila en fustigar a los “fariseos”, que “arrojan las leyes como piedras” contra las personas, que tienen una actitud “mezquina”, que prefieren la “rigidez doctrinal”. No es difícil adivinar quiénes son los destinatarios finales de estas diatribas.

Pero no es tan claro que AL sea más “misericordiosa” que FC, por lo menos no en todos los aspectos. El error de plantear el debate en estos términos estaba ya preparado cuando se postuló la alternativa de perdonar o no perdonar como excluyente. Además esta apelación a

las disposiciones subjetivas desvía la atención de la objetiva complejidad del debate, que requiere además de buenas disposiciones, análisis muy cuidadosos, y respuestas prudentes y equilibradas. En particular, las reservas frente a las distinciones éticas y canónicas, ¿cómo se concilian con la enseñanza de que ciertos actos (como el adulterio) son intrínsecamente malos?³⁶

Finalmente, cabe dudar ante ciertos problemas de las repuestas exclusivamente “pastorales”. Las personas en situaciones irregulares no siempre buscan el perdón, al menos no exclusivamente: a veces necesitan también un reconocimiento del valor objetivo de su camino personal. No se conformarían con ser considerados “objetivamente” pecadores pero con “responsabilidad atenuada”, o entenderían tal descripción como un mero “no estar en regla” de carácter formal. El anhelo de reincorporación plena a la comunidad eucarística también puede revestir este sentido de reconocimiento simbólico. AL no da respuesta a esta aspiración, por lo cual es de temer que en la práctica se den dos interpretaciones contrapuestas de la admisión a los sacramentos de estas personas: la de los pastores por un lado, y la de los fieles beneficiados por otro.

Y este mismo problema se verifica en otras cuestiones, como la homosexualidad o la anticoncepción: la referencia *exclusiva* al perdón o la no condena termina haciendo difícil distinguir entre la comprensión hacia las personas y la convalidación de sus conductas. Y si esto último fuera procedente en ciertos casos, es un deber de misericordia afrontar la cuestión con claridad y transparencia. Seguramente se abriría un camino más lento y difícil, pero se trataría de iniciar un proceso virtuoso en que “el tiempo” demuestre ser “superior al espacio”.

En conclusión, la misericordia debe ser objeto de un discurso muy articulado, que no se limite al consuelo y el perdón por importantes que sean, sino que también inspire nuevas formas de entender, expresar y aplicar la doctrina misma, su alcance y sus límites. Esta tarea requiere una reflexión en que la norma y la persona con su situación concreta sean considerados como los dos polos irreductibles de

36. Cf. Las “dudas” presentadas por cuatro cardenales al Papa el 19 de septiembre de 2016, con el título “Clarificar. Dudas no resueltas de *Amoris laetitia*. Una apelación”. Online: <http://info-catolica.com/?t=ic&cod=27756> [consulta: 10-02-2017].

un proceso hermenéutico constante y circular de iluminación recíproca, en el cual la sensibilidad propia de la misericordia cumple una función insustituible como guía e inspiración del trabajo intelectual. De otro modo, las “soluciones pastorales”, por audaces que parezcan, y aunque puedan transitoriamente “descomprimir” ciertas tensiones en la vida eclesial, no harán más que consagrar en última instancia los límites del “sistema”, y funcionarán al servicio de su permanencia en detrimento del bien de las personas. Caeríamos en la paradoja de una misericordia que se neutraliza a sí misma.

GUSTAVO IRRAZÁBAL
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
02.11.2016 / 03.02.2017