

# CRISIS EN LA MORAL

## A propósito de la "Declaración de ciertas cuestiones de ética sexual"

La Sagrada Congregación para la doctrina de la fe publicó el 29 de diciembre de 1975 una declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual. En semanas posteriores han ido apareciendo en la prensa diaria y en revistas especializadas breves resúmenes, reacciones y comentarios en favor o en contra de la dicha declaración. También se han dado a conocer algunas reacciones del Vaticano sobre todo a las reacciones desfavorables.

Este fenómeno, impensable antes del Concilio Vaticano II, se ha hecho relativamente normal en nuestros días, sobre todo cuando las declaraciones que provienen del Vaticano tratan de materia sexual, lo cual llegó a su punto máximo tras la aparición de la encíclica *Humanae Vitae*. Por ello un conocido semanario de actualidad eclesial pronosticaba que esta última declaración daría que hablar.

En nuestra opinión, las controversias que infaliblemente se originan alrededor de documentos que abordan este tipo de problemática apuntan a un tipo de crisis que no es meramente reducible o explicable por la materia delicada que tratan o por la actitud de libertad de crítica hacia los documentos del Vaticano, que ciertamente ha aumentado en los últimos años. Creemos que las razones de la crisis son más profundas, y superan con mucho a lo que pueden expresar slogans publicitarios como el que "el Vaticano está en contra del placer", "la iglesia sigue encerrada en el maniqueísmo", o por otra

parte a slogans como el que "la iglesia sigue defendiendo los valores de dignidad de la persona" etc.

Lo que pretendemos en este artículo es sacar a luz esa crisis, su significado y sus raíces. Por esa razón no vamos a analizar los resultados de la declaración, sino sus presupuestos; pues sólo si se reconsideran los planteamientos parece posible salir del callejón sin salida en que se halla la moral sexual, tanto al nivel teórico como práctico. De otra forma creemos que irá aumentando la separación entre las declaraciones doctrinales sobre la sexualidad y la práctica sexual en la vida real, sin que ambas dimensiones se iluminen mutuamente.

Antes de analizar los presupuestos de la declaración vamos a analizar brevemente su contenido. El objeto de la declaración aparece claramente expresado: "no se propone tratar todos los abusos de la facultad sexual, ni de todo lo que implica la práctica de la castidad. Tiene por objeto recordar el juicio de la Iglesia sobre ciertos puntos particulares, vista la urgente necesidad de oponerse a errores graves y a normas de conducta aberrante, ampliamente difundidas" (n. 6).

Como la misma declaración reconoce no aparece en ella nada nuevo, sino que su finalidad es recordar lo que se puede considerar como la doctrina tradicional de la iglesia sobre esta materia. No es nueva la condena a ciertas prácticas sexuales como las relaciones prematrimoniales (n. 7), la homose-

xualidad (n. 8) y la masturbación (n. 9). Tampoco son nuevos ni novedosamente explicados los principios de conocimiento moral (nn. 3,4 y 5) ni la valoración positiva de la castidad matrimonial o celiataria (n. 11) ni el último origen de los pecados sexuales (n. 9) ni el remedio contra ellos (n. 12).

Algo más novedosa resulta la conciencia de que la ciencias psicológicas y sociales dan nuevas luces sobre la naturaleza del fenómeno sexual, y que a su vez plantean nuevos problemas para la ética sexual (nn. 1,7,9, y sobre todo el n.8 en que se habla de un cierto tipo de homosexualidad "natural" en el sentido por lo menos de incurable). También es relativamente novedosa la distinción, en sí tradicional, pero muy frecuentemente repetida en la declaración, entre la condena de los pecados objetivos y la comprensión ante la debilidad del pecador (nn. 8, 9 y 10).

No resulta novedoso el destinatario real y la ocasión de la publicación de la declaración. El destinatario real, a pesar de la intención universal de la declaración, sigue siendo el hombre y la mujer de las sociedades del primer mundo. La ocasión la ofrece el fenómeno de erotización y su comercialización, tal como aparece en ese primer mundo, y ciertas ideas avanzadas sobre moral sexual que provienen así mismo del primer mundo.

A continuación vamos a presentar tres tipos de problemas que nos sugiere la declaración y que se encuentran en el paso previo a las soluciones, es decir, en el modo de plantear la moralidad sexual: (1) las características del conocimiento moral de la sexualidad; (2) el significado "cristiano" de la moral sexual cristiana; y (3) el destinatario real de la declaración.

### 1. Las características del conocimiento moral de la sexualidad.

La declaración se resiente de una insuficiente declaración teórica sobre el conocimiento moral y sus fuentes. Se aceptan como fuentes del conocimiento moral la filosofía, calificada como la sana filosofía, que en cuanto ejercicio de la razón descubre la ley natural; la revelación divina que muestra el verdadero orden de las cosas; el magisterio de la iglesia, que "conserva sin cesar y transmite sin error las verdades del orden moral," e interpreta auténticamente no sólo la ley positiva revelada, sino también "los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" (n. 4).

Al apelar a estas fuentes de conocimiento se da una interacción de dos tipos de conocimiento: el conocimiento de la sana filosofía, que por su natu-

raleza se presupone esencialista, es decir, capaz de intuir la esencia de las cosas en sí, y el conocimiento que proviene de la revelación y de la tradición sancionada por el magisterio, que por su esencia es un tipo de conocimiento histórico, es decir, que se ha ido acumulando a través de siglos, e incluso cambiando, como aparece en la Escritura. En la tensión entre conocimiento esencialista y conocimiento histórico el equilibrio se rompe en favor del conocimiento esencialista, una de cuyas características es la de constatar la inmutabilidad esencial de la naturaleza humana y de su actividad sexual. De esta forma se da una decisión muy importante para el conocimiento moral: lo que alguna vez o de alguna forma se ha establecido como correcto o falso permanece eternamente en esa valoración. La declaración presupone entonces una concepción naturalista inmutable del orden humano y sexual.

Lo positivo de este planteamiento nos parece que consiste en favorecer en principio una moral objetiva más bien que intencional, es decir, que da una prioridad a la realidad tal cual es, sobre una visión subjetiva de la realidad. Es decir, afirma que la intencionalidad no puede hacer bueno lo que no lo es y viceversa. Pero este presupuesto nos parece insuficiente e inadecuado para describir el complejo fenómeno de la sexualidad humana y juzgar sobre su moralidad, pues no toma en cuenta el carácter histórico social y prático de la sexualidad humana, lo cual aquí sólo podemos desarrollar brevísimamente.

#### 1.1. El carácter histórico de la sexualidad.

Que el conocimiento moral sea histórico no significa que no sea objetivo y que dependa del arbitrio del sujeto. Indica más bien que le es inherente la búsqueda de criterios objetivos, pero que esa búsqueda no se realiza idealistamente desde una visión eterna de las cosas. El conocimiento histórico es objetivo en cuanto va descubriendo lo que objetivamente la historia va dando de sí. Aun cuando se afirme en principio que la naturaleza y sexualidad humanas tienen una característica fundamental esencial, el descubrimiento de esa fundamentalidad es a su vez histórico, sin que pueda el hombre de una vez para siempre determinar exactamente en qué consiste. El conocimiento del hombre en sí mismo siempre incluye un cierto no saber sobre sí mismo; y el tal no saber es lo que hace que para ser objetivo siempre siga preguntándose por sí mismo, también por su sexualidad.

En la declaración aparece como no resuelta la tensión entre concepción "naturalista" e "histórica" en varios puntos de los cuales vamos a enumerar algunos. Por una parte se acepta con una cierta novedad la importancia de las ciencias psicológicas y so-



ciales para describir la problemática sexual, como se admite explícitamente de la homosexualidad y masturbación. Se concede que la psicología ha descubierto hoy, es decir, históricamente, que existen homosexuales que pudieran llamarse "naturales", por lo menos en cuanto incurables; pero este descubrimiento histórico es anulado eficazmente en nombre de la moral esencialista, en nombre de una concepción filosófica, que no por ser filosófica, sino naturalista, declara en principio irrelevantes los descubrimientos que surgen histórica, aunque aproximativamente sobre el conocimiento del hombre.

La declaración basa la moralidad de las prácticas sexuales en el acto particular. Es decir, expresa una moral de actos individuales y no de actitudes realizadas. (Hablamos de actitudes realizadas para distanciarnos de una moral de actitudes meramente intencional). En principio está por lo tanto

interesada en el acto y no en el **proceso**. Evidentemente que no existe un proceso sin actos particulares, y que éstos determinan la dirección del proceso. Pero hay que preguntarse qué sentido tiene, por lo menos en el orden práctico, y sobre todo en el terreno de la moral sexual donde el acto está especialmente condicionado, como reconoce la misma declaración, hablar de moralidad de un acto y no de la moralidad del proceso. La declaración es, como hemos visto, especialmente comprensiva con los fallos del individuo, pero no abandona la óptica de juzgar el acto individual, al cual por diversas causas se le pudiera después excusar. Pero más importante que la comprensión pastoral nos parece el cambio de óptica y juzgar sobre todo el proceso sexual, sobre la madurez o inmadurez que históricamente va generando en cada persona.

Una última tensión entre conocimiento inmutable e histórico se observa en el mismo uso de las fuentes del conocimiento moral. De hecho y según los casos se pasa de un criterio a otro. Las relaciones prematrimoniales, en cuanto son asumidas en la fornicación, son condenadas directamente en virtud de una argumentación que por lo menos implícitamente está basada en las palabras de Jesús y de Pablo. Esta conclusión es vista después confirmada, pero no fundamentada en “la reflexión ponderada de los hombres” (n. 7). La homosexualidad es condenada explícitamente en nombre de la Escritura y además se afirma, aun cuando no se fundamenta, que son “actos privados de su regla esencial e indispensable” (n. 8). Sobre la masturbación se afirma que es condenada por la tradición de la iglesia, aun cuando en este caso no se aduce ningún dato de la Escritura, pero sí se incluye la consideración filosófica sobre la inmoralidad de la masturbación porque contradice la finalidad de las relaciones sexuales.

En el mismo proceso de argumentación, en la diversa importancia que se da según los casos a la filosofía, la Escritura o la tradición, se muestra de hecho la historicidad del conocimiento moral, sus vaivenes aun dentro de la historia que narra la Escritura, su paulatino descubrimiento, etc. La tensión parece consistir entonces en decidir que lo que realmente ha sido conocimiento histórico y descubierto históricamente deja de serlo para hacerse eterno, en la práctica por una decisión del magisterio. Pero este problema no es ya de conocimiento moral, sino de la comprensión del magisterio —problema en el que no vamos a ahondar ahora. Pero la pregunta obvia que surge es: por qué razón lo que se ha ido descubriendo históricamente, que ha admitido de hecho un sinnúmero de interpretaciones, se substrahe de repente al conocimiento histórico en cuanto tal. La razón creemos que está en la consideración naturalista de la realidad y de la realidad sexual. Según esta, aquello que una vez ha sido declarado como correcto o incorrecto lo es ya para siempre e incluso lo ha sido retroactivamente desde siempre.

El fenómeno admitido de “interpretación del dogma”, de aplicación de hermenéuticas al dogma no parece darse en el caso de la moral sexual. En la práctica de la teología de hoy, ni siquiera el dogma es sustraído de su historicidad para trasladarlo al ámbito de formulaciones eternas, sino que se pretende la constante traducción de las formulaciones dogmáticas a las diversas situaciones novedosas, precisamente para ser fieles a la última verdad e intención del dogma. Ese esfuerzo de historicización del dogma, para hacerlo realmente objetivo, y para que una generación no tenga que pedir prestada la subje-

tividad a otra generación, no tiene paralelo en la comprensión de la moral sexual, que en la práctica no admite interpretación histórica sino sólo una declaración de su esencia eterna.

## 1.2. El carácter social de la sexualidad.

Aun cuando en la declaración hay un pequeño indicio de tratar de juzgar la sexualidad del individuo en el contexto de toda su realización como persona (“en el ministerio pastoral deberá tenerse en cuenta, en orden a formar un juicio adecuado en los casos concretos, el comportamiento de las personas en su totalidad; no sólo en cuanto a la práctica de la caridad y de la justicia...” n. 9) la esfera sexual es considerada autónomamente, y los juicios morales versan sobre la sexualidad autónomamente entendida. La razón es que se considera el funcionamiento de la sexualidad en sí mismo, según leyes biológicas y separada del resto del ámbito vital de la persona.

La declaración reconoce que existen varios ámbitos graves de moral, donde “grave” significa que en ellos se puede realizar una acción moral gravemente buena o gravemente mala. Es evidente que la sexualidad es uno de esos ámbitos graves, una de las mediaciones importantes de la realización moral de la persona, como lo son el ámbito de la veracidad, de la convivencia entre personas, etc. Sin embargo, surge aquí un problema de ver en qué sentido la sexualidad en base a su mismo funcionamiento es ámbito en el que se pueda dar lo que en la nomenclatura de la declaración es una opción fundamental.

Para aclarar lo que pretendemos decir hagamos una observación previa. Si se recorren los mandamientos clásicos del decálogo que describen las áreas de moralidad (prescindiendo de los que describen los llamados deberes para con Dios) aparecen como áreas de moralidad grave las relaciones familiares, la actitud ante la vida propia y ajena, ante la distribución de bienes, ante la veracidad. Todas estas áreas son “graves” y pueden ser mediación de la opción fundamental de la persona. Sin embargo, ninguna de ellas lo es en base a la misma acción considerada descriptivamente: la articulación física de la verdad o de la mentira, el hecho médico de que una persona deje de existir etc. Cualquiera estudiante de moral, aun de la más tradicional, sabe de las dificultades de probar la bondad o maldad de los hechos que describen estas áreas de moralidad, si se les considera autónomamente. Por poner un ejemplo concreto, la moralidad de articular o no la verdad no está fundamentada en la misma articulación fonética o escrita de la verdad, sino en otras consideraciones. Lo que queremos indicar es que la moralidad de los preceptos del decálogo,



tanto en su modo de aparecer históricamente como en la reflexión sistemática sobre ellos, no es vista ni aun en la moral más tradicional en virtud de la estructura del acto considerado autónomamente, sino en relación con un principio social más amplio, sea cual fuere éste en los diversos códigos morales. El dar muerte a una persona, desposeerla de lo suyo, no declarar la verdad, abandonar a los padres no aparecen como bueno o malo en base a la misma acción que se ejecuta, sino en base a esa acción considerada en un contexto social.

Lo que está en el fondo de estas consideraciones es la comprensión de la persona como ser social

relacional, que llega a hacerse y ser persona en el proceso de entregarse al "otro" personal y social; y lo que hace bueno o malo al hombre está en la planificación o destrucción de la relacionalidad de su socialidad. Las diversas áreas del decálogo, familia, vida ajena, distribución de bienes, comunicación veraz son áreas graves de moralidad, pero no autónomas. La moralidad proviene de un principio más genérico, que es lo que posibilita que a través de esas áreas de moralidad se pueda dar una opción fundamental o mejor dicho un proceso de opción fundamental. Pero este principio está basado en el carácter social del hombre, y consiste en el reconocimiento del otro como persona o como quien pue-

de llegar a ser persona, bien que después esto se explicite y analice como “amor”, “justicia” etc.

La declaración sin embargo cuando trata de lo sexual afirma por una parte con razón que la sexualidad es un área grave de moralidad, pero descubre la gravedad en el mismo funcionamiento de la acción sexual, independientemente del otro principio genérico de moralidad, que está a la base de las otras áreas de moralidad. Creemos que mientras no se aclare este presupuesto la moral sexual está en un callejón sin salida, aun teóricamente. Ahora sólo nos preguntamos si filosóficamente y a través de los datos de la Escritura se da una tal autonomía a lo sexual para juzgar de su moralidad, o si la sexualidad, como cualquier otra área grave de moralidad, tiene que ser vista también en relación con un valor moral más genérico que provenga de la socialidad del hombre.

### 1.3. El carácter prático de la sexualidad.

La declaración es bastante explícita en afirmar lo negativo de las prácticas sexuales que condena, pero no es tan explícita en afirmar lo positivo de la castidad. Aun cuando se afirma que “la virtud de la castidad no se limita a evitar las faltas indicadas” (n.11), la descripción positiva es muy vaga y genérica: “marca toda la personalidad en su comportamiento”, “debe calificar a las personas según los diferentes estados de vida”, “hacer puro el corazón” etc. (n. 11).

Obviamente la castidad es presupuesta como buena, en el sentido de que el correcto funcionamiento de la facultad sexual es algo bueno. Pero se nota en falta una consideración sobre el carácter práctico de la castidad. Con esto queremos indicar que no ha quedado suficientemente aclarado qué es lo que realmente construye la castidad, al servicio de qué proyecto humano globalizante se encuentra. Esta laguna se debe en parte a lo ya apuntado anteriormente, a la absoluta autonomía que se le otorga a la esfera sexual con relación a otras áreas de moralidad grave. Y en parte a una concepción de moral fundamental que se limita a señalar lo que es bueno o malo, y no se pregunta más radicalmente qué es lo que hay que hacer, qué proyecto globalizante, y por lo tanto también social, es la utopía que debe realizarse a través de todos los ámbitos de moralidad grave.

Para aclarar lo que queremos decir tomemos un ejemplo del AT. Si se compara la formulación del decálogo clásico en Ex 20 y Dt 5, se nota que, junto a la condena del adulterio, común a ambos (Ex 20, 14 y Dt 5, 18), aparece una diferente formulación por lo que toca al “deseo de la mujer del

prójimo”. En Ex 20, 17, la versión más antigua, se dice: “no codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su sierva, ni su buey ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo”. En esta enumeración, la “mujer” no es considerada en sí misma, sino como parte de la “casa”, es decir de los dominios y posesiones de un israelita libre. En Dt 5, 21 sin embargo esta prohibición se formula de otra manera: “no desearás la mujer de tu prójimo, no codiciarás su casa, su campo, su siervo o su sierva, su buey o su asno: nada que sea de tu prójimo”. En esta formulación la “mujer” del prójimo es tratada en un precepto aparte propio, y la casa se refiere a la casa de piedra que está junto al campo.

Lo que pretende indicar esta distinción de formulaciones no es sólo el cambio progresivo en la comprensión moral, sino lo que hemos llamado su carácter práctico. La malicia del “deseo de la mujer ajena” no es declarada sólo ni principalmente en virtud del acto de desear la mujer con sus connotaciones sexuales, sino en virtud de un distinto proyecto social más globalizante, en este caso el lugar de la mujer en la sociedad o como parte de la casa o con una mayor autonomía como persona. Las diferencias en formulación no expresan por lo tanto la malicia intrínseca del deseo —que en cuanto realizado en adulterio ya está condenado— sino que la malicia del deseo es relacionada con un proyecto social más amplio que el mismo ámbito sexual.

Otro ejemplo de diversa índole y de actualidad es la disputa sobre la comprensión del celibato de los sacerdotes, su sentido y obligatoriedad. Es sabido que en varios países, sobre todo del primer mundo, muchos sacerdotes y teólogos abogan por la libertad en el sacerdote de elegir su modo de vida sacerdotal, como celibatario o matrimonial. En el tercer mundo, sin embargo, un grupo de sacerdotes protestó contra esta exigencia. La divergencia de opiniones no ha consistido en rechazar o no teóricamente la supuesta relación, prácticamente intocable, entre sacerdocio y celibato, sino en el distinto sentido social del celibato de los sacerdotes, en otras palabras, su sentido práctico. Para muchos sacerdotes del primer mundo lo que ha estado detrás de la reclamación de libertad por lo que toca al celibato no ha sido una consideración teórica sobre la bondad del celibato en sí, que la mayoría de ellos no ha negado, sino un modo históricamente actual de reaccionar ante una comprensión autoritaria de la sociedad, en este caso, de la iglesia. Para algunos sacerdotes del tercer mundo, plantear así el problema les ha parecido un planteamiento burgués, pues el sentido concreto del celibato lo ven en la disponibilidad al servicio de la liberación.

Lo importante de este ejemplo, en nuestro caso, no consiste en analizar si las razones que se han dado son buenas o malas, sino en mostrar cómo la realidad "celibato", como uno de los modos de vivir la sexualidad, no es vista como buena o mala sólo en base al funcionamiento (o no funcionamiento) de la actividad sexual, sino que al juzgar sobre su bondad se le ve englobado en un proyecto más globalizante que el mismo funcionamiento de la sexualidad, del cual le viene también su cualificación moral. Y esto es lo que queremos indicar con el carácter práxico del ejercicio de la sexualidad, que en la declaración no es negado, pero tampoco reflexionado, y de hecho reducido a las consecuencias naturales que se deducen del mismo uso de la sexualidad. La pregunta importante que hay que hacer es entonces: qué es lo que realmente construye o destruye una determinada actividad sexual, al servicio de qué proyecto se encuentra. Si se ignora esa dimensión, la reflexión sobre la sexualidad queda mutilada (como se nota sobre todo en el callejón sin salida al que conduce una consideración del celibato que se basase sólo en lo positivo de la continencia).

## 2. El significado "cristiano" de la moral sexual.

Por paradójico que parezca, lo menos claro de la moral cristiana es precisamente su sentido cristiano. Cualquier estudiante de moral tradicional ha podido constatar que la moral tradicional ha sido estructurada según criterios filosóficos, preferentemente aristotélico-escolásticos, que después eran cristianizados desde fuera en base a citas de la Escritura. El que el Magisterio de la Iglesia haya sancionado ciertos principios morales así encontrados no resuelve automáticamente el problema, pues de ese modo se llegaría teóricamente a una moral "eclesial-magisterial", pero queda en pie metodológicamente si esa moral es ya "cristiana".

Una primera respuesta es afirmar que moral "cristiana" es la que viene de "Cristo", lo cual nos parece que encierra una verdad, no por evidente menos profunda y olvidada. Pero esta respuesta tampoco soluciona la complejidad del problema. Sea cual fuere la moral de Cristo, de hecho en la historia de la iglesia, ya desde sus orígenes en las diversas co-



munidades de NT, nunca se ha dado ni se ha podido dar una pura moral de Cristo. La moral "cristiana", comenzando por la del mismo Cristo, siempre ha aparecido expresada en mediaciones culturales, filosóficas, sociales, económicas, políticas. Por ello ya en Pablo está actuante, junto al impacto de Cristo, la ética estoica; y a lo largo de los siglos esas mediaciones han sido el platonismo, el aristotelismo, y en nuestros días, de hecho, el existencialismo, el personalismo, el marxismo, el evolucionismo, etc. El problema de la moral cristiana en cuanto cristiana encierra en sí el problema de su misma esencia, que debiera provenir de Cristo, y sus mediaciones concretas en diferentes épocas de la historia.

No es este el momento de abordar directamente una problemática tan compleja y extensa, pero sí hay que hacer notar que un planteamiento que dé ya por supuesto que se sabe lo que es moral "cristiana" es bastante ingenuo. Creemos que en la declaración no aparece suficientemente reflexionado este problema fundamental. Una declaración no es ni tiene por qué ser un tratado de teología, pero sí debería ser consciente de qué opciones teológicas están influyendo en ella.

### 2.1. El uso de las citas bíblicas en la declaración.

Para fundamentar sus soluciones morales la declaración hace uso de abundantes citas, tanto del magisterio como sobre todo de la Escritura. Queremos analizar ahora brevemente el uso de las citas bíblicas, pues a través de este uso se nota un poco esclarecimiento teórico de lo cristiano de la moral.

El AT es citado una sola vez (1 Sam 16,7), no

en cuanto dé una opinión sobre moral sexual o moral general, sino para mostrar que sólo Dios conoce los corazones de los hombres, y evitar por lo tanto un juicio demasiado rígido sobre la gravedad de las faltas del individuo, sobre todo en materia sexual. Sin embargo, el uso del AT pareciera indicado para esclarecer el carácter histórico, social y práxico de la moral y el sentido y necesidad de las mediaciones de una moral cristiana, aun después de Cristo. No olvidemos que los libros del AT presentan la ventaja de exponer las experiencias de un pueblo a lo largo de unos dos mil años, con sus vaivenes, cambios, progresos, etc., en las cuales experiencias la moral sexual aparece integrada en un proyecto globalizante de pueblo. El no uso del AT en la declaración se puede deber al presupuesto de que el NT lo lleva a plenitud, y por lo tanto basta en principio analizar éste para recoger lo que de positivo haya en aquel. Pero se puede deber también al desasosiego que produce constatar cómo evolucionaron de hecho los juicios morales sobre prácticas sexuales, lo cual dificulta mantener una teoría no-evolutiva de ley natural, dificultad que se aumenta si se considera al AT como palabra de Dios. En países del tercer mundo, sobre todo, en que existen culturas menos refinadas y más afines en algún sentido a ciertos grupos sociales que aparecen en el AT, esta laguna se deja notar y se pierde la oportunidad de considerar en su verdadera historicidad el proceso de la moral sexual. (Más adelante abordaremos el tema del significado de la declaración para países del tercer mundo).

Entre las abundantes citas del NT se observan dos tipos de citas: las que expresan alguna verdad genérica que tenga relación con la moral en general o con la moral sexual en general, y las que expresan juicios concretos sobre prácticas sexuales concretas.

(a) **Citas de los evangelios.** La afirmación general, que nos parece muy correcta, es la de Jn 8,12: Jesús como luz del mundo ha propuesto en su doctrina y ejemplo de vida la ley suprema e inmutable de vida, lo cual en la versión de los sinópticos no es otra cosa que la llamada de Jesús al seguimiento, aun cuando no a su literal imitación —en la cual diferencia consiste el problema de las mediaciones de la moral—.

En la declaración se toman cinco citas de los sinópticos, más exactamente de Mt y Lc, es decir, de aquellas fuentes que, aun con la reserva que impone la exégesis actual, provienen del mismo Jesús. De esas cinco citas sólo dos se refieren a problemática estrictamente sexual: la prohibición del divorcio y del consiguiente adulterio (Mt 19, 4-6) y la condena del adulterio aun de deseo (Mt 5, 28). Las otras citas se refieren a problemática de moral fundamental.

En Lc 9,23 se recuerda la exigencia de Jesús a tomar la cruz. En la declaración esa exhortación se usa bajo el presupuesto de que el recto funcionamiento de la sexualidad es realmente difícil y costoso. Esto último parece empíricamente cierto; pero las palabras de Jesús, como se ve por el contexto de Lc 9, 23 y de sus paralelos Mc 8,34-36 y Mt 16, 24-26, no se refiere a la cruz que pueda suponer la ordenada práctica de la vida sexual, sino a la actitud mucho más general, y por otra parte también más concreta, de la disponibilidad a la pasión, la cual vista desde el mismo Jesús no es ciertamente el sufrimiento que proviene de una sexualidad ordenada, ni en general de respetar la verdadera naturaleza de las cosas, sino el sufrimiento que sobreviene históricamente, es decir, en base a la estructura histórica, no natural de la realidad. En concreto el sufrimiento que sobreviene de la oposición al poder opresor, religioso o político.

Las otras citas de moral genérica son las de Mt 19, 16-19, en que al joven rico se le recuerdan las áreas graves de moralidad, y Mt 22, 40 en que Jesús recuerda que toda la ley y los profetas se resumen en el doble y único mandamiento del amor a Dios y al prójimo. La declaración recuerda con razón en base a Mt 19, 16-19 la existencia de varias áreas graves de moralidad, incluida la sexual, pero de ahí no se deduce automáticamente su autonomía absoluta. Creemos más bien que lo que se desprende de la concentración de la moral al mandamiento del amor (Mt 22, 40) es que esas áreas son áreas graves de moralidad precisamente porque a través de ellas puede mostrarse o no el amor, como último criterio objetivo de moral. Por lo tanto, en cuanto Mt 19, 16-19 expresa una problemática moral, lo que hace es constatar el hecho de que existen tales áreas graves de moralidad, pero no en virtud del funcionamiento autónomo dentro de esas mismas áreas, sino en virtud de su relación al mandamiento del amor. Lo que la teología moral ha de mostrar y esclarecer, en cuanto cristiana, es cómo en concreto las diversas áreas de moralidad grave, incluida naturalmente la sexual, son mediaciones importantes e ineludibles del amor. Sin esa relación última al amor —en la formulación de Jesús— lo único que puede desprenderse es que son áreas de moralidad, pero no en qué consiste su moralidad.

(b) **Citas de Pablo y de la escuela paulina.** De hecho en los evangelios hay muy pocas alusiones a la moral sexual. Por ello la declaración, y con razón, da un paso más: de la comprensión de Jesús sobre la moral sexual a la comprensión de las primeras comunidades cristianas, más en concreto y mayoritariamente a la comprensión de Pablo y su escuela.

Este paso metodológico viene dado por la cita



de 1Tim 3, 15 en que se describe a la iglesia como "columna de la verdad", notando que la eclesiología de las Cartas pastorales, en concreto la de 1Tim es una de las eclesiologías de NT, problema que no podemos esclarecer ahora. Es importante ver el significado de este paso: de remontarse en principio a la misma persona de Jesús (aun cuando en los sinópticos hay también teología de las comunidades) se pasa a remontarse a la teología de las comunidades. Este paso presenta un problema teológico general que no vamos a abordar aquí, sino solamente a constatarlo: las primeras comunidades tuvieron que elaborar su propia teología y su propia moral, la mayor parte de las cuales están recogidas en los escritos del NT. Esta incorporación al canon del NT les da el carácter de "escritos inspirados", pero no hace desaparecer su carácter de reflexión humana teológica. Por lo tanto metodológicamente se da un cambio de perspectivas: de una moral "cristiana" en el sentido de que retende remontarse a Jesús, a una moral "neotestamentaria" que proviene de las diversas comunidades primitivas, y en concreto de las paulinas. Este paso es legítimo en principio y además —por la necesidad intrínseca de las mediaciones de la moral de Jesús— ineludible; aquí sólo queremos hacernos conscientes de que se da ese paso y como veremos también la necesaria ambigüedad histórica que encierra ese paso.

Las citas paulinas son también de dos tipos: las que expresan la problemática ética general, y

las que se refieren en concreto a las prácticas sexuales. Las primeras se reducen a exhortaciones generales sobre la necesidad de la ascética (1Cor 9,27), a resistir a las asechanzas del diablo (Ef 6, 11) con la fe y la oración (Ef 6, 16ss), fiados en la fuerza de Dios (1Cor 10,13), sostenidos con la esperanza de la recompensa (2Tim 2, 11ss). También se recuerda que el mundo está bajo el maligno (aquí, por excepción, citando la teología de la escuela joanea, 1Jn 5, 19) y la lucha constante que es la vida del hombre sobre la tierra (Rom 6, 12; 7, 23ss; 8, 2).

Todas estas citas describen realmente la lucha del cristiano y el sentido de esa lucha. Sin embargo, los pasajes citados no están en el NT en general en el contexto de la lucha que representa la sexualidad, sino en un contexto mucho más genérico, que habría que ir determinando en cada caso. En este sentido no se puede negar un cierto prejuicio en la declaración a interpretar el concepto paulino de la lucha del cuerpo contra el espíritu como una lucha estrictamente sexual, cuando en Pablo esa lucha está mucho más generalizada como la lucha del hombre viejo contra el hombre nuevo, cuya quintaesencia es descrita mayoritariamente en Pablo no en términos estrictamente sexuales, sino como agape, en cuanto actitud que abarca todas las esferas del hombre, tanto individual como socialmente.

Sí aparecen en la declaración citas claras de Pablo y una de Hebreos condenando las desviacio-

nes sexuales, tal como eran entendidas en tiempo de Pablo: el adulterio, la fornicación y la homosexualidad (1Cor 5, 1 ; 6, 9s. 12-20; 7, 2; 10, 8 etc.; Rom 1, 24-27; Gal 5, 19-23; Col 3, 5-7; 1Tes 4, 3-8).

Esta condena no es típica de Pablo sino que recorre en general todo el AT y NT, como constatación clara de que la esfera sexual es realmente grave, aun cuando Pablo sea el autor del NT que más habla de esta esfera sobre todo en su primera carta a los de Corinto, por los conocidos desenfrenos de aquella ciudad. Más típico de Pablo es la fundamentación del celibato, que no es vista exactamente como en Jesús a partir de la construcción del reino de Dios, sino a partir de la conocida consideración de que el casado tiene el corazón dividido entre Dios y la mujer (1Cor 7, 34).

(c) **Reflexión sobre el uso de las citas bíblicas en la declaración.** Resumiendo el uso de las citas bíblicas de la declaración se puede decir: el AT es ignorado, de Jesús se retiene la prohibición del divorcio y el posible consiguiente adulterio, incluso el de deseo, de Pablo se retiene la prohibición de la impureza en general, concretizada para los fines de la declaración en el adulterio, la fornicación y la homosexualidad. Por otra parte, no aparece en AT y NT —no aparecen citas— como reconoce la misma declaración, una clara condena de la masturbación. Por lo que toca a las relaciones sexuales prematrimoniales es lícito preguntarse si se pueden subsumir sin más en lo que el NT denomina fornicación. De las citas aducidas por la declaración se desprende en directo que Jesús condena el divorcio —ignorando ahora la tan problemática cláusula de Mt 19, 9 y Mt 5, 32: “salvo en caso de fornicación”, cláusula que no aparece en los paralelos de Mc 10, 11s y Lc 16, 18—, que según Pablo es mejor casarse que abrasarse, y que la unión corporal en el desenfreno profana el templo del Espíritu Santo. Se puede dudar de que en el NT aparezca la problemática de las relaciones prematrimoniales tal como hoy se explicita y con las condiciones que exigen los moralistas que las defienden. Del silencio del NT sobre esta problemática no se sigue evidentemente que esas relaciones sean ya lícitas. Lo que aquí nos interesa no es determinar esa licitud o ilicitud, sino el problema previo de cómo se llega a conclusiones cristianas y cómo deben usarse las citas de la Escritura. Y algo parecido debiera decirse de la homosexualidad llamada “incurable”. En estos casos, cuando no es fácil reconocer la problemática moderna en la problemática que aparece en NT la declaración apela a declaraciones del magisterio.

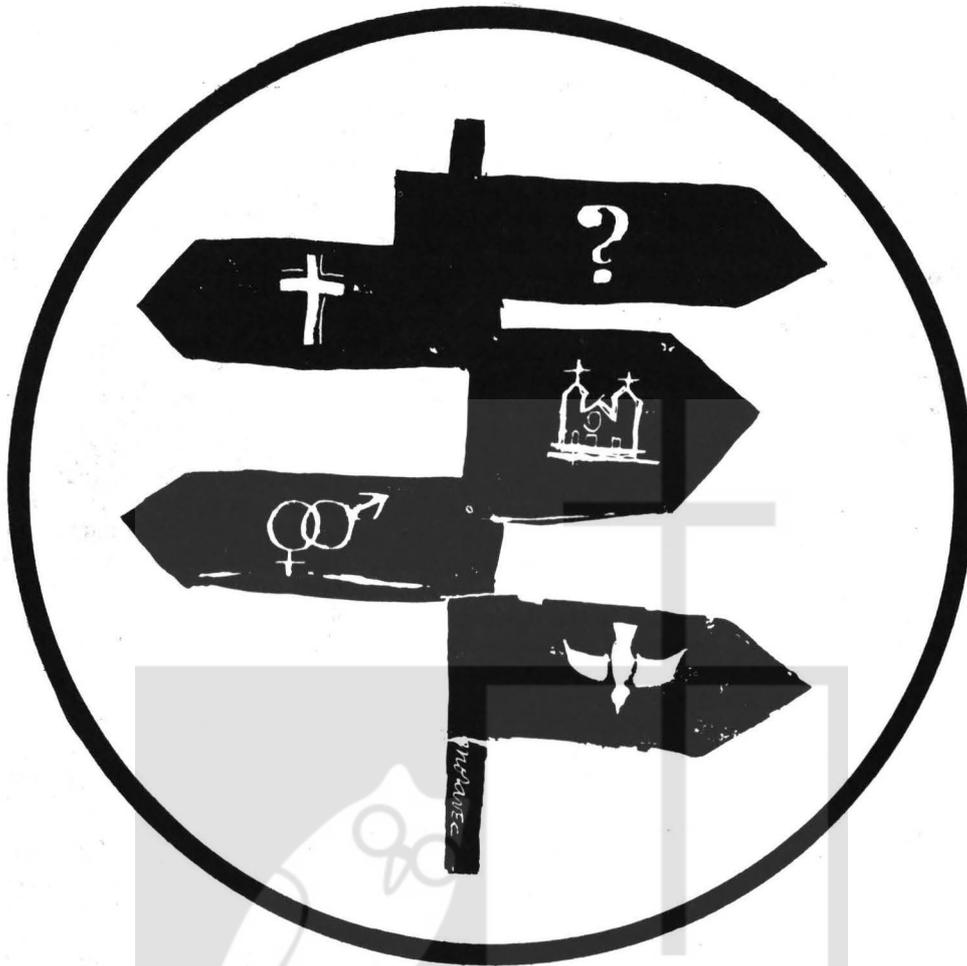
Metodológicamente hablando existe por lo tanto una mezcla de moral “cristiana”, moral “paulina” y moral “eclesial-magisterial”. Estas obviamente

no tienen por qué oponerse entre sí. Más aún, según lo dicho anteriormente sobre la necesidad de mediaciones en el seguimiento de Jesús, tiene que existir una moral “paulina” y otras sucesivas. Pero en un replanteamiento de la moral cristiana hay que reflexionar en qué sentido las formulaciones posteriores a la moral de Jesús son automáticamente continuaciones de la intención de Jesús o si se han visto condicionadas por otras razones culturales e históricas que no pueden revestirse sin más de la autoridad de Jesús. Esto habría que estudiarlo en cada caso.

Por poner un ejemplo de moral paulina, no citado en la declaración, habría que preguntarse si Pablo al recomendar que cada uno permanezca en el estado en que está, soltero o casado (1Cor 7, 26s) está siguiendo la intención de Jesús o está influenciado por un condicionamiento histórico, que para el mismo Pablo era decisivo cuando escribía a los cristianos de Corinto: la expectación de la inmediata vuelta del Señor (1Cor 7, 26, 29). Este tipo de argumentación en favor del celibato, al que Pablo añade el ya citado de 1Cor 7, 34, no es sin más una explicitación de la motivación de Jesús en favor del celibato por el reino de Dios, como explicitación de la motivación a hacer activamente el reino, sino más bien parecería lo contrario: la pasividad comprensible ante la venida de Cristo.

Por ello creemos que en la declaración no se ha esclarecido suficientemente qué significa moral “cristiana”, qué relaciones hay entre la mediación paulina, por ejemplo, y la mediación que históricamente ha ido haciendo el magisterio de la iglesia, y la intención originaria de Jesús. Obviamente se presupone que esas mediaciones no desvirtúan la moral de Jesús, sino que son sus continuadoras legítimas. Sin embargo una mirada imparcial a la historia de las mediaciones morales que la iglesia ha hecho de la moral de Jesús hace replantear la pregunta. Si se observa por ejemplo la concepción paulina de la esclavitud y del papel de la mujer (recogidas también por las Cartas pastorales), la comprensión agustiniana de la sexualidad, las posturas oficiales hasta épocas muy recientes sobre la guerra, la distribución de bienes, la libertad religiosa y política etc., no parece injustificado preguntarse si todas las mediaciones de la moral, incluidas las del NT, son auténticamente continuadoras, proseguidoras de la intención de Jesús.

El sentido de este último párrafo no pretende ser demagógico, al enumerar claros ejemplos de desviaciones de la moral de Jesús. Junto a estos podrían ponerse ejemplos positivos. El sentido es simplemente mostrar que no es infundada la sospecha de que frecuentemente se ha hecho pasar por moral



“cristiana” lo que han sido menciones históricas, que en parte han podido ser fieles a la intención de Jesús y en parte han podido ser desviaciones o claras oposiciones. Desde esta perspectiva histórica habría que replantearse con honradez cuál fue la intención de Jesús en orden a la sexualidad y su moralidad. Esta tarea no es obviamente fácil, pero sería pernicioso presuponer que ya se sabe con claridad.

## 2.2. Características de la moral en cuanto “cristiana”.

No podemos ahora elaborar en detalle la compleja problemática de la moral cristiana en cuanto tal, es decir, en cuanto se remonta a Jesús y exige mediaciones concretas. Nos contentaremos con dar algunas indicaciones breves, pero que parecen fundamentales.

Para plantear correctamente el problema creemos que no hay que comenzar con la doctrina de Jesús, sino con su misma vida. Jesús es ante todo quien ha vivido originariamente y en plenitud la fe;

por ello es también él quien ha ejemplarizado el modo ético de existencia cristiana. Y desde esa vida hay que plantearse correctamente la pregunta fundamental de la moral cristiana. Lo más importante de este planteamiento consiste en no reducir la moral en cuanto cristiana a las enseñanzas concretas de Jesús, aun cuando éstas por supuesto son importantes, entre otras razones porque también Jesús era obviamente partícipe de una cultura y de una historia que hacen que su misma ética esté también mediada por condicionamientos. Por ello más importante nos parece observar el proceso real de Jesús, es decir, la ética realizada de Jesús, desde la cual cobraban sentido sus enseñanzas morales, y no a la inversa.

Si aquello que da sentido a la actividad de Jesús, aquello por lo que vive y muere es el “reino de Dios”, entonces la pregunta ética fundamental, cristianamente formulada y de la cual se van a derivar las preguntas éticas parciales, se puede formular de la siguiente manera: “qué debemos hacer para que el reino de Dios se realice en la historia”. Esta pregunta supone que lo más típico de la ética cristiana en

cuanto cristiana no aparece si se plantea sólo como la declaración de lo que es bueno o malo, sino en su carácter práxico como aquello que hay que hacer o no hacer, de donde proviene después obviamente su carácter de bondad o maldad. Esta pregunta es además práxica en el sentido antes apuntado: todo lo que haya que hacer está al servicio de un horizonte más amplio, de un proyecto globalizante del que reciben su cualificación moral acciones éticas determinadas, el "reino de Dios". Esto significa también que las diversas áreas de moralidad grave lo van a ser en la medida en que realizan o no este proyecto globalizante, y no en directo en base a la estructura de su mismo funcionamiento.

Ese hacer el reino supone una ética de misión, pero en ese hacer real hacia afuera del sujeto moral, se va haciendo también el sujeto moral. El hombre se hace cristianamente bueno al hacer el reino, es decir, al hacer buena la realidad. El aspecto subjetivo del hacerse bueno el sujeto moral es lo que desde Jesús se llama el seguimiento. Existe una esencial relación entre seguimiento de Jesús y hacer el reino. El seguimiento como actitud del sujeto cobra su moralidad de la acción que realiza en favor del reino, y por otra parte el sujeto hace realmente el reino en el proseguimiento de Jesús.

El seguimiento de Jesús no es una suma de actos individuales, sino un proceso con momentos estructurales muy marcados, como en Jesús. Supone en primer lugar un ubicarse en la historia concreta y en su conflictividad, una disponibilidad a la lucha contra el poder real del pecado de la realidad. Supone una toma de postura, una óptica privilegiada desde la cual se pueda acceder a toda la realidad; en el caso de Jesús esa óptica parcial es el oprimido. Supone además una disponibilidad a cambiar de actitud y de actividad cuando la situación así lo exige, como en el caso de Jesús, cuya actitud y actividad sufre un profundo cambio desde la llamada crisis galilea. Supone además una jerarquía de valores y un valor moral supremo, que aun cuando se vaya historizando en el proceso de la vida, es el valor que guía toda la actividad. En el caso de Jesús ese valor supremo puede formularse como "amor", como él mismo lo afirma explícitamente; o en otra formulación que libere al término "amor" de sus posibles connotaciones pasivas, como "justicia", que no se entiende desde Jesús como una justicia retributiva que da a cada uno lo que se merece, sino como una justicia re-creativa, que busca re-crear a todo hombre. "Hacer justicia" es hacer el hombre nuevo, bien que los modos concretos sean diversos según que la deshumanización del hombre viejo provenga del uso de un poder opresor o de la situación de ser oprimido.

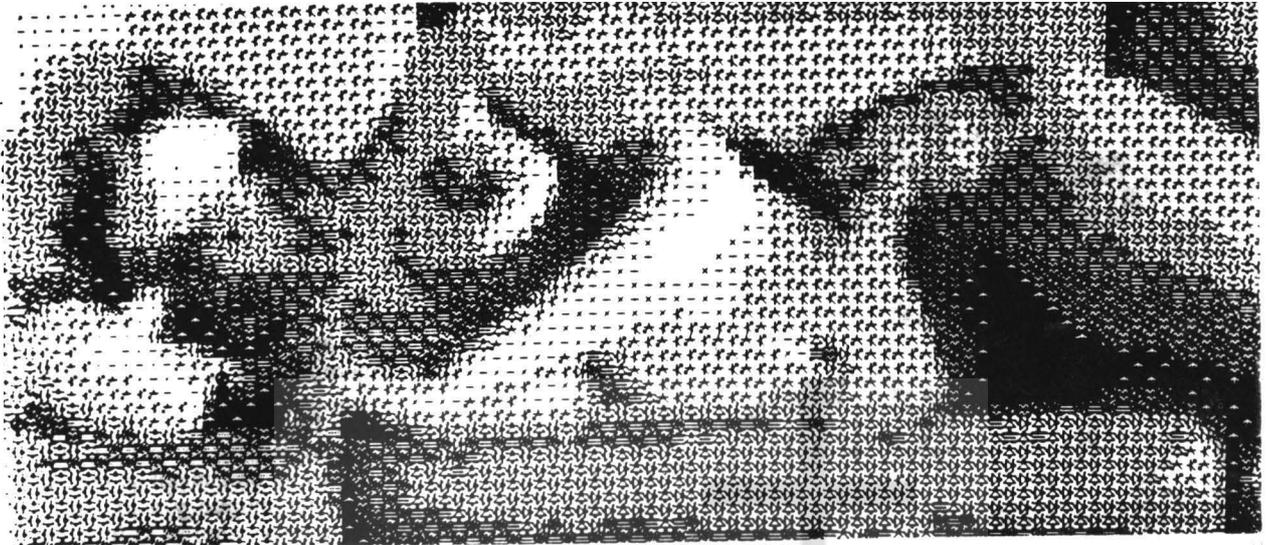
La moral de Jesús, sobre todo si se observa no

sólo sus palabras sino su misma vida, presupone un concepto de pecado. Este puede formularse como ofensa a Dios, pero en Jesús esa ofensa es necesariamente mediada por la ofensa al reino. Pecado es aquello que no hace o que destruye el reino. En concreto en la vida misma de Jesús aparece una definición historizada de lo que es la esencia teológica del pecado: pecado es lo que da muerte al hombre; y por ello el pecado se descubre en su máxima fuerza en la cruz de Jesús: pecado es lo que da muerte al Hijo. Con esto se desecha toda concepción idealista del pecado y se le redefine desde su realidad histórica. Y por ello también en Jesús el pecado no es simplemente algo que hay que evitar ("malum vitandum", que se dice en la moral clásica), sino algo que hay que eliminar. De ahí la profundidad de la formulación de Juan: Jesús es el cordero que quita el pecado del mundo. Por lo tanto, también visto desde la esencia del pecado, la moral en cuanto cristiana debe ser práxica, pues correlativamente a la tarea de construir el reino aparece la tarea de destruir, no meramente de evitar, el pecado.

Estas nos parecen ser algunas de las líneas fundamentales de una moral cristiana en cuanto se remonta al mismo Jesús. Obviamente esto no soluciona automáticamente problemas concretos de moral, sobre todo teniendo en cuenta que la opinión de Jesús sobre problemas concretos está también ya mediada por condicionamientos sociológicos, culturales e históricos. Por ello para descubrir las líneas características de una moral que se remonte a Jesús hemos preferido deducirlas del mismo proceso vivido por Jesús, que de sus declaraciones, pues éstas hay que entenderlas a partir del proceso de Jesús y no viceversa.

Volviendo entonces a la declaración que comentamos, el problema no consiste en que diga cosas que no dijo Jesús, ni probablemente pudo decir. El proceder de la declaración no sólo no es incorrecto, desde un punto de vista de moral cristiana, sino necesario. El problema consiste en ver si cuando la declaración aduce palabras de Jesús o crea otras nuevas que no dijo Jesús se deja guiar por los principios fundamentales de la ética vivida de Jesús. En concreto, si la moralidad de la sexualidad, en cuanto área grave de moralidad, está explicada desde los principios fundamentales del seguimiento de Jesús y la misión de hacer el reino, o si pudiesen haber sido explicados de igual manera, aun cuando no hubiese —por hipótesis— existido Jesús, en base a la estructura eterna del funcionamiento de la actividad sexual.

Evidentemente Jesús expresó, como hemos visto y aparece recogido en la declaración, algunas



opiniones sobre la sexualidad, en concreto sobre el divorcio, el adulterio e incluso el deseo de adulterio. Pero eso no es lo más típico de él, pues incluso la condena del adulterio de deseo está formulada en el contexto de la radicalidad de la nueva moral, radicalidad que se extiende a todas las áreas graves de moralidad: la vida, la veracidad, el amor etc. Lo que prueba esa condena, en todo el contexto de Mt 5,20-48, es la radicalidad con que se ha de vivir cualquier área de moralidad grave.

Más típica de Jesús es su concepción de "castidad" —que él trata en su calidad de castidad celibataria, pero que podría extenderse también a la castidad matrimonial. En Jesús no aparece una concepción de la castidad que fuese buena en base al recto uso de la actividad sexual, sino que la castidad está englobada y adquiere su sentido "cristiano" en la medida en que se pone a disposición del reino, en la medida en que expresa el seguimiento de Jesús, es decir, en la medida en que se pone al servicio del hombre nuevo y de la sociedad nueva. No es que Jesús no distinguiese, como todo hombre al nivel de sentido común, que existen realizaciones de la sexualidad claramente repudiables y otras claramente buenas. Lo que queremos indicar es que lo típico de Jesús al tratar este tema no es que constate que hay una ley natural que por ese mismo hecho deba ser cumplida. Jesús no sabe nada ni tiene interés por una ley natural, sino que tiene interés por hacer una nueva utopía histórica, en la que todo el hombre, incluida su sexualidad, esté al servicio del reino y del hombre nuevo. En este sentido, tiene Jesús una concepción fundamentalmente práxica de la castidad, en la cual pueden asumirse también otros enfoques sobre la moralidad de la sexualidad, pero no a la inversa.

Al terminar este apartado somos muy conscientes de que las últimas consideraciones son demasiado genéricas y no dan ninguna respuesta concreta a los problemas presentados en la declaración. Pero, como decíamos al principio nuestro interés no es el de comentar o dar soluciones, sino el de cuestionar los planteamientos. Por esta causa lo único que hemos pretendido es llamar la atención sobre lo que debiera ser un planteamiento "cristiano" de la moral sexual, es decir, plantearla desde lo más original de la moral de Jesús, encontrar sus valores y antivalores desde la misión a construir el reino, y no desde una perspectiva de ley natural, que nos parece que es la que eficazmente predomina en la encíclica, a pesar de las citas bíblicas.

### 3. El destinatario "real" de la declaración.

La declaración se dirige a todo hombre, como es usual en los documentos que provienen del Vaticano. En principio no hay nada que objetar a esta intención, pues la función del Vaticano es la de prestar un servicio a la iglesia universal. Pero esta intención universalista presenta dos tipos de problemas: si es posible dirigirse al hombre universal, y si de hecho se dirige al hombre universal y no a un determinado grupo de hombres, excluyendo eficazmente a otros.

#### 3.1. La problemática de un destinatario universal.

La declaración presupone que la esencia "hombre" se repite unívocamente en cualquier parte del mundo, y por ello puede declarar universalmente sobre materia sexual. La dificultad de este planteamiento consiste en que el hombre se da históricamente de diversas formas en diferentes cir-



circunstancias históricas y que por lo tanto su fundamental ser-hombre está eficazmente condicionado, y también posibilitado, por una serie de circunstancias que no son universales. No estaría de más recordar que ya en el NT existen diversas reflexiones sobre la realización concreta del “hombre cristiano” en las diversas comunidades; y por esta razón no existe una teología ni una teología moral en el NT, sino varias: la de Pablo, la de Juan, la de las Cartas Pastorales, la de la Carta de Santiago, e incluso la de los diversos evangelios sinópticos. No se trata aquí de buscar maliciosamente oposiciones, sino de constatar sencillamente el hecho. Las reflexiones son diversas porque los destinatarios son diversos, son grupos comunitarios que realizan su esencia de ser “hombres cristianos” con diferentes problemas, condicionamientos y posibilidades.

Nos parece que en los documentos sobre materia sexual se reflexiona bastante menos que en otros documentos vaticanos —como por ejemplo los últimos de materia social, sin decir que ahí se haya reflexionado a cabalidad sobre este problema— sobre la presunta universalidad del destinatario. Que el mundo sea una unidad puede comprenderse bajo dos diferentes modelos: (1) Porque todo hombre repite la esencia hombre, (2) porque los diversos grupos de hombres en sus interacciones forman una unidad —lo cual a su vez se puede y debe explicar más, como unidad de tensión debido al esquema dominación-dependencia etc—. Los documentos sobre materia sexual presuponen una unidad de la humanidad según el primer modelo, precisamente porque como ya hemos indicado presentan la esfera sexual prácticamente en autonomía de las otras esferas. Pero aun cuando el funcionamiento de la sexualidad, en su facticidad, sí tiene la misma estructura en todo hombre, los condicionamientos rea-

les de ese funcionamiento son realmente diversos. Creemos que aquí reside el primer problema de la declaración por lo que toca al destinatario: no haber reflexionado claramente sobre su destinatario real, presuponiendo que la declaración puede alcanzar a todo hombre aún cuando es muy posible y probable que diversos grupos ni siquiera entiendan eficazmente de qué se habla (por lo menos en algunos temas) aun antes de que las soluciones concretas les parezcan buenas o malas.

### 3.2. La óptica primermundista del destinatario.

Aun pretendiendo la universalidad de su destinatario, la declaración lo reduce de hecho a ciertos grupos de sociedades que en general se pueden denominar como del primer mundo y a los enclaves primermundistas en el tercer mundo. Esto se nota claramente en la elección de temas. Por supuesto que una declaración tiene el derecho de elegir los temas que va a tratar y no tiene por qué tratarlos todos. Pero de hecho los temas elegidos presentan áreas que, al menos en su problematicidad, van dirigidas al primer mundo. En concreto la erotización, en cuanto comercializada, las prácticas homosexuales, vistas ya como problemas de envergadura social, que suscitan reacciones a nivel nacional, las relaciones prematrimoniales, no pensadas ya como simple fornicación sino con una casuística provocada más típicamente por sociedades de abundancia. Todos estos son fenómenos que en la realidad concreta de hoy y no en su formulación abstracta como “fornicación” y “homosexualidad” son típicas del primer mundo. Y correlativamente el tipo de teología moral que ataca la declaración es la teología moral desarrollada en el primer mundo para esclarecer e incluso a veces legitimar estas prácticas sexuales.

La óptica de la declaración al tratar los problemas sexuales es de hecho la del primer mundo, y eso independientemente de que en el primer mundo se acepten o no sus soluciones. Esta óptica es bastante generalizada, a excepción de cuando se tratan problemas sociales. Pero cuando se afirma, por ejemplo, que el mayor pecado de la humanidad actual es la secularización, eso sólo se puede decir teniendo en vista el primer mundo, pues en el tercer mundo ni las grandes masas están empíricamente secularizadas, ni puede afirmarse que aun cuando lo estuvieran ese sería el mayor pecado, si se considera la situación de opresión generalizada.

El problema del destinatario revela por lo tanto otro problema más profundo: el de la óptica desde la cual se constatan, reflexionan y se dan soluciones sobre problemas morales, también de moral sexual. Ya hemos afirmado que la óptica de Jesús es

“desde los oprimidos”. Esto significa que, aun pretendiendo hablar a un destinatario universal, y mucho más si se dirige a los países del tercer mundo, una declaración debiera adoptar “su” óptica, pues fuera de ella ni se comprenden las soluciones, pero más importante no se apuntan a las raíces reales de los problemas sexuales.

Para el tercer mundo, si se ignora la situación real y mayoritaria de la realidad familiar y sus causas reales sociológicas, culturales, históricas, económicas y políticas, toda la problemática de las relaciones prematrimoniales cae en el vacío, a no ser para una minoría para la cual en principio pueda ser un problema real. Si se ignoran las causas de la comercialización del sexo, de la prostitución a veces como modo casi exclusivo de subsistencia, toda reflexión sobre la maldad de la fornicación en sí pierde su base real. Si se desconocen los reducidos cauces de descanso, de sana diversión, de falta de oportunidades culturales, el hablar de placer desenfrenado sólo denuncia la superficie del problema, pero no sus causas profundas.

Lo que queremos indicar con esto es que la problemática sexual, por ser también social, no puede reducirse a su esencia químicamente pura para analizarla a ese nivel, y que por lo tanto el verdadero servicio a solucionar los problemas sexuales —que existen también por supuesto en el tercer mundo— tiene que empezar por el análisis de la realidad concreta de ese tercer mundo, y no de la realidad universal “hombre”.

Esto último va unido a una concepción sobre el sentido y el servicio que presta una declaración sobre sexualidad. Como decíamos antes es característico de la moral de Jesús su aspecto prático. A Jesús no le interesó tanto hacer declaraciones objetivas por importantes que éstas sean, sobre la bondad o maldad de las acciones, sino sobre cómo hacer el reino y eliminar el pecado. El problema concreto entonces, aun al nivel de la reflexión, consiste en pensar cómo eliminar las prácticas sexuales que no hacen el reino, sino que deshumanizan a las personas. En este sentido, tanto los análisis de las causas de una sexualidad mal realizada como de los remedios parecen muy insuficientes para la situación del tercer mundo. A la “debilidad innata del hombre... pérdida del sentido de Dios... depravación de costumbres engendrada por la comercialización del vicio... la licencia desenfrenada de tantos espectáculos y publicaciones... el olvido del pudor” (n. 9), que se aducen como causas de la masturbación, pero que pueden aplicarse a las otras áreas de la sexualidad tratadas en la declaración, habría que añadir las causas que más típicamente explican la conducta sexual de la mayoría de los grupos del tercer mundo. Y dígase lo mismo de



los remedios aducidos: “disciplina de los sentidos. . . prudencia. . . guarda del pudor. . . moderación en las diversiones. . . ocupación sana. . . oración frecuente. . . sacramento de la penitencia y de la eucaristía. . . devoción en los jóvenes a la Inmaculada Madre de Dios. . . los ejemplos de los santos, especialmente de los jóvenes que se señalaron en la práctica de la castidad” (n. 12).

No se niega que tanto las causas y remedios, si se eliminasen aquéllas y se realizasen éstos, pueden conducir a un ordenamiento de la sexualidad. Pero estos análisis de por sí aparecen claramente insuficientes, si no se avanza hacia otro tipo de análisis sociológicos, culturales, económicos, políticos y también teológicos que expliciten el sentido y viabilidad de una vida sexual cristiana. Hay que analizar lo que real y no intencionalmente pueda ayudar a resolver los problemas en torno a la sexualidad en nuestros países.

Por todo ello creemos que el destinatario de la declaración es sólo un grupo de cristianos, para cuya problemática está pensada. Para muchísima gente la declaración no es comprensible, no porque no se entiendan en absoluto los términos "fornicación", "homosexualidad" etc, sino porque su situación real no les permite comprender de hecho lo que de bueno y de malo, de cristiano y anticristiano se encierra en la vida sexual, y porque no aparece una seria reflexión sobre las posibilidades reales de cómo llevarla a cabo.

Resumiendo podemos decir lo siguiente:

1. La crisis constatable en que se encuentra la moral sexual reside no tanto en la aceptación o rechazo a las soluciones de la declaración sino en sus mismos planteamientos. Es por lo tanto una crisis de fondo y no conviene quitarle importancia haciendo caricaturas, a favor o en contra, de la declaración.

Tampoco creemos que la crisis se resuelve sólo al nivel de la pastoral, distinguiendo entre el pecado objetivo y la comprensión hacia el pecador; o en base a la casuística basada en la menor libertad del sujeto en el área de la sexualidad.

2. Precisamente porque existe una crisis es más fácil criticar, en el sentido de discernir, que encontrar soluciones hechas, universales y claras. Como una modesta ayuda a solucionar la crisis hemos propuesto unos planteamientos que encuadren la sexualidad no sólo en el contexto del funcionamiento de la actividad sexual, aun cuando es imprescindible y deseable el mejor conocimiento de ese funcionamiento, sino considerando también el carácter histórico, social y práctico de la sexualidad. En segundo lugar, hay que tratar de integrar la sexualidad desde el principio cristiano de toda moralidad: su capacidad de hacer el reino o de destruirlo; comprender la sexualidad desde el seguimiento de Jesús, y no a la



inversa, como si el recto funcionamiento de la sexualidad según las leyes naturales ya fuese automáticamente seguimiento de Jesús. Y en tercer lugar hay que analizar la sexualidad en una situación concreta, sus condicionamientos y posibilidades reales, en este caso, los que ofrece el tercer mundo.

3. Hay que aclarar explícitamente que el desasosiego que en muchas partes se ha experimentado por causa de la declaración no debiera consistir en que las soluciones que se proponen son difíciles y costosas. En principio la dificultad de una solución no es ningún criterio de verdad o de falsedad. No hay que rechazar las conclusiones de la declaración porque sean costosas, ni aceptarlas por la misma causa. Esto supondría un enfoque de la verdad de la moral a partir de las repercusiones en el sujeto, y no a partir de lo que objetivamente hay que hacer.

Cuando cuestionamos por lo tanto los planteamientos de la declaración no lo hacemos en base a la dificultad de las soluciones. Jesús fue bien consciente de la dificultad del seguimiento, y por ello emplea la fórmula "tomar la cruz". El problema consiste en delimitar cristianamente, y no presuponer, en qué consiste la dificultad del seguimiento, si es una dificultad buscada, o es la dificultad que sobreviene a todo aquel que quiera hacer el reino en un mundo conflictivo en el que el pecado tiene poder.

4. Por último queremos recalcar que todo planteamiento serio sobre la sexualidad tiene que preguntarse por su aspecto práctico en un doble sentido: al servicio de qué proyecto total se encuentra la castidad, y negativamente: cómo se puede eliminar eficazmente una sexualidad que deshumaniza en lugar de humanizar al hombre. Este planteamiento incluye pero va más allá de la mera declaración sobre la bondad o maldad del ejercicio de la sexualidad.

