

Dr. D. Juan José Pérez-Soba

“*El que escucha estas palabras mías y las pone en práctica se parece a aquel hombre prudente que edificó su casa sobre roca*” (Mt 7,24). Son las últimas palabras, de Jesucristo en el Sermón de la Montaña de San Mateo que es la carta magna de la moral cristiana. Como dice San Agustín, comentando esta misma frase: “Quien considere pía y sobriamente el Sermón que pronunció nuestro Señor Jesucristo en el monte, tal como leemos en el evangelio según Mateo, creo que encontrará en él todo lo que concierne a las costumbres perfectas, al modo perfecto de la vida cristiana”¹.

Por una parte, muestra algo que podría parecer evidente, pero que, en cambio, para muchos ha dejado de serlo, esto es: *existe una vida cristiana* y Cristo nos la enseña. El cristianismo contiene en sí un modo de vida con unas características propias. El mismo Jesucristo ha querido transmitirlo así de un modo claro y la Iglesia nos lo comunica para formar en nosotros unas convicciones básicas en la moralidad. El hecho de que surjan dudas al respecto viene por tanto de otra fuente, de otras voces que no son las de Cristo. Poder pensar que no existe, o que es simplemente un conjunto de actitudes vagas, es un modo claro de no escuchar sus palabras y fundar la vida sobre arena. La propia evolución que ha tenido el debate sobre la especificidad de la moral cristiana en estos últimos años así nos lo muestra², acabó por inanición y por la necesidad de supervivencia³. Si no existía tal especificidad en relación al obrar concreto, los moralistas nos quedábamos sin trabajo, porque bastaría unos pocos trazos genéricos sobre algunas pretendidas actitudes cristianas para mostrar todo lo cristiano de la moral.

Además, la parábola nos enseña que esta vida procede de la *Palabra* en la medida en que es principio de acción. Con ello se evita la tentación tan actual de pensar que no hace falta una instrucción moral, que basta con recordar el anuncio cristiano propositivo para que en un momento secundario y derivado lo realicemos. Se trata de una reacción ante la falsa identificación del cristianismo con una moral tal como hizo Kant⁴. De este modo, se falsificaba precisamente el sentido propio de la Revelación que tiene que ver con el mismo Dios que se entrega y no sólo lo que concierne a nuestros intereses y nuestras obras. De aquí la centralidad de Cristo como Palabra de Dios que: “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”⁵. Pero esa misma plenitud a la que se llama es *humana* y realizada por las acciones humanas de Cristo que nos redimen.

Es más, esta revelación de Cristo como Maestro retoma lo más fundamental de la tradición profética, centrada en la fuerza única de una Palabra que al mismo tiempo es acción: “en la historia de la salvación no hay separación entre lo que Dios *dice* y lo que *hace*; su Palabra misma se manifiesta como viva y eficaz (cfr. *Heb* 4,12), como indica, por lo demás, el

¹ SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte libros duos*, I, 1 (CCSL 35,1): “Sermonem quem locutus est dominus noster Iesus Christus in monte, sicut in euangelio secundum Mattheum legimus, si quis pie sobrieque considerauerit, puto quod inueniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum uitae christianae modum”.

² Cfr. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2003.

³ Según la declaración de: M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 10-11: “Abandono el camino de la confrontación entre la «ética de la fe» y la «moral de la autonomía teónoma». Lo considero un camino ya totalmente recorrido”.

⁴ En especial en: I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Inmanuel Kant. Werke*, VI, Insel Verlag, Franckfurt a.M. ⁵1983.

⁵ CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 22.

sentido mismo de la expresión hebrea *dabar*”⁶. Es la dimensión *performativa* de la palabra que no sólo informa, sino que por sí misma realiza lo que pronuncia. Es lo que ocurre cuando declaramos a alguien que le amamos. Decir “te quiero” es poner en él un afecto que pide correspondencia. Es una dimensión esencial para que exista el espacio adecuado para una palabra que nos transforma: “«performativo», es decir, puede transformar nuestra vida hasta hacernos sentir redimidos”⁷. Lo comprendieron muy bien los que escucharon el Sermón, porque “la gente estaba admirada de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad y no como sus escribas” (Mt 7,28-29).

Esto, desde el punto de vista profético, significa dos cosas: que siempre se ha de considerar la Palabra divina como algo que está actuando de hecho en los hombres y, por otra, que no se recibe verdaderamente si no se empeña la vida al recibirla. La carne del profeta es parte de su profecía⁸. De aquí procede una dimensión *sacramental* inherente a la vida cristiana, que nace necesariamente de una primera acción de Dios en la carne que se realiza por medio de signos y palabras⁹. Nunca se podrá reducir a una reflexión privada sobre lo que se considera el bien o el comportamiento correcto; tiene que ver con el cumplimiento de un don que nos toma y nos transforma al introducirnos en una historia divina.

Por último, señala la necesidad de ir a los *fundamentos*, lo primero que ha de hacer un buen constructor es una buena prospección sobre el terreno en el que edifica. No es la actitud espontánea que tiende más bien a poner ladrillos que a cavar en una roca dura. Pero sí la del prudente (*froni, moj*) que tiene experiencia en edificar. Lo primero que se desprende de esta búsqueda es que no nos bastamos a nosotros mismos. Ni siquiera nos sirve la propia convicción, la roca firme no es algo que nos demos a nosotros mismos. Debemos *ser fundados* en la palabra y en la acción de otro.

De aquí la importancia decisiva de la encíclica *Veritatis splendor* que es la primera que trata de modo extenso y armónico estos fundamentos. Se trata de una aportación decisiva que la convierte en una referencia necesaria para la vida de la Iglesia con una relevancia que ningún otro documento moral del magisterio tiene.

Se trata de un documento largamente esperado, que responde a una exigencia ya presente en el Concilio Vaticano II que, por motivos diversos, no proclamó ningún texto directamente moral. La brevísima alusión de *Optatam totius* 16 que fue muy comentada¹⁰, no encontró de verdad una continuidad suficiente. “Se puede entender así la vivencia de la teología moral post-conciliar, que ha conducido a una radical heterogénesis de los fines: mientras se auguraba una renovación de la teología moral en el sentido de la superación del modo iusnaturalista en favor de una inspiración bíblica más profunda, precisamente, la nueva

⁶ BENEDICTO XVI, Ex.Ap. *Verbum Domini*, n. 53; cfr. W. H. SCHMIDT, “דָּבָר, *dābar*”, en *TWAT* II,89-133.

⁷ BENEDICTO XIV, C.Enc. *Spe salvi*, n. 4. En el sentido de que: “por el mismo hecho de ser pronunciado se convierte en realidad”: cfr. J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962.

⁸ Cfr. P. BOVATI, “*Così parla il Signore*”. *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bolonia 2008, 77-104. El cuerpo es lo esencial en la revelación: P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cerf, Paris 1992.

⁹ Pues la revelación CONCILIO VATICANO II, Cons.Dog. *Dei Verbum*, n. 2: “se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas”; cfr. J. PRADES, “La fórmula *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* y su recepción. A los 40 años de la *Dei Verbum*”, en *Revista Española de Teología* 66 (2006) 489-513

¹⁰ Como referencias: J. FUCHS, “Theologia moralis perficienda: Votum Concilii Vaticani II”, en *Periodica de re morali canonica liturgica* 55 (1966) 499-548; IDEM, *Teologia et vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968; B. HÄRING, *Verso una teologia morale cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1967; E. MCDONAGH (ed.), *Moral Theology renewed*, The Furrow Trust, Dublin 1965.

teología moral ha terminado marginando la Sagrada Escritura de una forma mayor respecto de la manualística preconciliar”¹¹.

La necesidad de una referencia sobre lo “humanum”

La Iglesia a lo largo de su vida secular ha experimentado repetidamente la necesidad de afirmar a sus fieles en esa roca en la medida en que muchas veces se han salido los ríos. Por eso, se comprende que no ha sido necesaria esta aclaración de los fundamentos de la moral cristiana hasta que se han puesto en cuestión por una profunda crisis moral en la que nos hallamos envueltos.

Hemos de pensar entonces que se trata de una encíclica que brota de un entorno polémico y que no es sencillo asumir en su integridad porque sus afirmaciones tocan realidades muy debatidas. Su larga maduración de seis años de redacción muestra la necesidad de una propuesta cristiana en integridad que tuviera en cuenta no solo las desviaciones habidas, sino que apuntase en la dirección de llegar al quicio mismo de la experiencia moral cristiana y el modo de plantearlo desde una comunión eclesial. De aquí que no nos pueda sorprender que las críticas surgidas en su recepción fueron mucho más débiles de lo que se esperaba. Sobre todo, dejaron claro por su parte una *falta de fundamento* en su propuesta. No se insistió más en ellas, porque se veía una gran diferencia de argumentación respecto de la encíclica. Es un aspecto que explica la diversidad de su acogida respecto de lo que ocurrió con la *Humanae vitae*.

Pero también hemos de tener en cuenta dos cosas que se desprenden de las características especiales de esta encíclica moral. Su argumentación está en relación con las fuertes disputas habidas y la moral tiene que ver con las cuestiones que emergen en la cultura del tiempo. Un pequeño repaso de la historia de la moral nos demuestra que los grandes cambios que se han visto en sus fundamentos han sido debidos a la necesidad de responder a los acontecimientos históricos que pedían una aclaración y una guía.

De aquí que los veinticinco años pasados nos permiten comprender mejor la encíclica y su importancia, pero también nos pide una intelección profunda del momento histórico que vivimos para poder responder de verdad a los desafíos que nos provoca, mirando el camino a seguir en un futuro.

La encíclica magisterialmente proclamaba con autoridad dos afirmaciones principales. Las hacía de modo claro y definido que no ofrecía dudas, no como una mera sugerencia o indicaciones generales a seguir. Se trata de los principios contenidos en el Discurso de San Juan Pablo II al II Congreso Internacional de Teología Moral promovido por el Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios del matrimonio y la familia y el entonces Pontificio Ateneo de la Santa Cruz el año 1988. Por una parte: “La existencia de normas particulares en orden al obrar intra-mundano del hombre, dotadas de tal fuerza obligante que excluyen siempre y en todas partes la posibilidad de excepciones, es una enseñanza constante de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia que no puede ser puesta en discusión por el teólogo católico”¹².

¹¹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, en L. MELINA –J. NORIEGA (a cura di), “*Camminare nella Luce*”. *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 38-39: “Si può così capire la vicenda della teologia morale post-conciliare, che ha portato ad una radicale eterogenesi dei fini: mentre si auspicava un rinnovamento della teologia morale nel senso di un superamento dell’impianto giusnaturalistico in favore di una più profonda ispirazione biblica, proprio la nuova teologia morale ha finito col marginalizzare la Sacra Scrittura in una forma anche maggiore rispetto alla manualistica preconciliare”.

¹² JUAN PABLO II, *Discurso al II Congreso Internacional de Teología Moral*, 5, en AA.VV., “*Humanae Vitae*”: *20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale*. Roma, 9-12 novembre 1988, Ed. Ares, Milano 1989, 10.

Por otra: “Durante estos años, en continuación a la contestación de la *Humanae vitae*, se ha puesto en discusión la misma *doctrina cristiana de la conciencia moral*, aceptando la idea de una conciencia *creadora* de la norma moral. De este modo se ha roto radicalmente el vínculo de obediencia a la santa voluntad del Creador, en el que consiste la misma dignidad del hombre”¹³.

Ambas afirmaciones, por su centralidad, tenían esa doble dimensión propia de una encíclica que busca los fundamentos. Por una parte, se proponen como roca inamovible, por otra, se da una indicación para que sirvan para construir. Se comprende fácilmente la inquietud que genera querer cambiar constantemente los fundamentos que, de por sí, tienen siempre un sentido de permanencia. También se comprueba la bondad de que se den directrices que sirvan para ir construyendo el edificio.

Existen, pues, unos fundamentos ligados a la fe más allá de los posibles cambios de paradigma de la razón ética de cada momento histórico. El Sermón de la Montaña contiene en sí mismo una enseñanza que permanece. Son esos fundamentos los que sostienen la moral cristiana y que tienen que ver con el modo como el hombre actual se encuentra con Cristo y es capaz de seguirlo. Esto es lo que la encíclica declara de forma sintética cuando dice: “*seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*”¹⁴. Un principio que hemos de leer ahora con lo que nos proclama el Papa Francisco: “No me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»”¹⁵.

De aquí que este fundamento sea anterior a cualquier decisión del hombre y tenga una firmeza y una prioridad que es un criterio decisivo para cualquier paradigma que se quiere aplicar a la moral cristiana. En realidad, es lo que ya se vivió hace cincuenta años y provocó precisamente la necesidad de la encíclica de moral de Juan Pablo II. Nos lo explica Benedicto XVI con su usual perspicacia lo sucedido en el post-concilio: “Desapareció así, por una parte, la moral entendida en sentido iusnaturalista, pero no se afirmó en su puesto ninguna concepción cristiana. Y como no se podía reconocer para la moral ni un fundamento metafísico, ni uno cristológico, se recurrió a soluciones pragmáticas: a una moral fundada en el principio de sopesar bienes, en la que no existe ya lo que es verdaderamente malo y bueno, sino solo lo que desde el punto de vista de la eficacia es mejor o peor”¹⁶.

Esto tiene que ver muy directamente con el problema de la “autonomía moral” que consiste sobre todo en el rechazo de cualquier fundamento que no venga del hombre mismo. Su origen viene de la visión kantiana que hace de la autorreferencialidad de la conciencia el principio mismo de la moral, de una voluntad que se hace buena a sí misma¹⁷. Es una realidad

¹³ JUAN PABLO II, *Discurso al II Congreso Internacional de Teología Moral*, 5, l.c., 9.

¹⁴ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 19.

¹⁵ FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7. Que cita: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 1. Cfr. L. MELINA, “El amor: encuentro con un acontecimiento”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo –Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 1-12.

¹⁶ BENEDETTO XVI, “Mi è divenuto sempre più chiaro che Giovanni Paolo II fosse un santo”, en W. REDZIOCH (a cura di), *Accanto a Giovanni Paolo II. Gli amici & i collaboratori raccontano*, Ares, Milano 2014, 21: “Scomparve così, da una parte la morale intesa in senso giusnaturalistico, ma al suo posto non venne affermata alcuna concezione cristiana. E siccome non si poteva riconoscere né un fondamento metafisico né uno cristologico della morale, si ricorse a soluzioni pragmatiche: a una morale fondata sul principio del bilanciamento di beni, nella quale non esiste più quel che è veramente male e quel che è veramente bene, ma solo quello che, dal punto di vista dell’efficacia, è meglio o peggio”.

¹⁷ Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en KGS, IV, 395: “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille”.

del todo contraria a la propuesta cristiana. Así lo explicaba el entonces prefecto de la Doctrina de la Fe Josef Ratzinger, como un comentario a la encíclica: “Esta concepción que encierra al sujeto en sí mismo como último criterio de juicio se supera solo por el concepto clásico de conciencia que expresa, en cambio, la apertura del ser humano a la luz divina, a la voz del otro, al lenguaje del ser, al *logos* eterno, perceptible en la misma interioridad del sujeto. Me parece necesario volver a esta visión del ser humano abierto al infinito en el que se transparente y habla la luz infinita”¹⁸.

La alusión a los paradigmas como principio hermenéutico, se usa de hecho, no como un modo de determinar la base humana de todo lo que significa el seguimiento de Cristo y la plenitud de la gracia, sino para mostrar una cierta estructura electiva ajena a la experiencia misma de dicho seguimiento. Con esa referencia se ha querido explicar los distintos caminos que se tomaron en la moral post-conciliar¹⁹. Por ello, algunos teólogos se han servido de esta propuesta de hace cuarenta años para concluir que nuestra encíclica ya está superada²⁰. En realidad, este modo de pensar en una estructura previa, solo racional, que dé contenido a la experiencia, falla en lo que es la auténtica intelección del amor como fundamento de toda revelación²¹, pues conlleva en sí su propia manifestación, por el valor personal que contiene en sí mismo: “Todo amor se manifiesta a sí mismo por medio de signos y efectos del amor”²². Por lo que afirma Pinckaers: “Nos encontramos ante un sentimiento primero, porque no puede ser deducido, ni explicado, ni probado a partir de otro sentimiento”²³. Por esto mismo existe una roca firme que no depende de los ríos que, a modo de paradigmas, se pueden verter contra ella. En concreto, si analizamos un poco lo que algunos autores presentan como novedosos paradigmas que dejarían atrás la *Veritatis splendor* reconocemos en ellos propuestas de hace cincuenta años, precisamente aquellas que tuvo presente la encíclica de San Juan Pablo II²⁴. En palabra de Livio Melina: “El cambio de paradigma sería, en el caso sugerido por Kasper, no una herejía sobre un punto específico de la doctrina, sino algo más, una meta-herejía, que revoluciona la sustancia misma de la fe y de la vida cristiana”²⁵.

Las dos afirmaciones fundamentales de la encíclica, la existencia de actos intrínsecamente malos y la subordinación de la conciencia como obediencia a una ley anterior, son parte de la roca inmutable en la que hay que fundar la ciencia moral. Son necesarias, pero no bastan para fundar la moral cristiana. No pueden quedar aisladas y la

¹⁸ J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, en L. MELINA –J. NORIEGA (a cura di), “*Camminare nella Luce*”, cit., 45: “Questa concezione che chiude il soggetto in se stesso come ultimo criterio di giudizio è superata solo dal concetto classico di coscienza, che esprime invece l’apertura dell’essere umano alla luce divina, alla voce dell’altro, al linguaggio dell’essere, al *logos* eterno, percepibili nell’interiorità stessa del soggetto. Mi sembra quindi necessario ritornare a questa visione dell’essere umano come aperto al infinito, nel quale traspare e parla la luce infinita”.

¹⁹ Cfr. V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella 1996.

²⁰ Cfr. W. KASPER, “*Amoris Laetitia*: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese”, en *Stimmen der Zeit* 11 (2016) 723-732; E. SCHOCKENHOFF, “Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachensynodalen Schreibens *Amoris laetitia*”, en *Stimmen der Zeit* 3 (2017) 147-158. Es la tesis de: S. GOERTZ –C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Assisi 2017.

²¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons.Dog. *Dei Verbum*, n. 2: “En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”.

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 11 (n. 448): “omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris”.

²³ S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Torneau 1978, 257.

²⁴ Cfr. A. FRIGERIO, “Cambio di paradigma o *déjà-vu*? L’impatto di *Amoris laetitia* sulla teologia morale”, en *Anthropotes* 33/1 (2017) 273-300.

²⁵ L. MELINA, “Le sfide di *Amoris laetitia* per un teologo della morale”, en *Anthropotes* 33/1 (2017) 242: “il mutamento di paradigma sarebbe, nel caso suggerito da Kasper, non un’eresia su un punto specifico di dottrina, ma addirittura una meta-eresia, che sconvolge la sostanza stessa della fede e della vita cristiana”.

encíclica no lo hace, pues apunta a la necesidad de una referencia cristológica (Cap. 1)²⁶ y una comunión eclesial (Cap. 3), para poder ser entendidas adecuadamente y vividas en fidelidad.

Se trata de una apertura que el encuentro con Cristo señala en su propio contenido humano dentro de una comunicación en el bien y en la amistad que genera y se expresa en la virtud de la caridad. De aquí proviene la *primacía de la gracia* y del don como fuentes primeras de nuestra actuación que transforman el sujeto para que pueda vivir la plenitud de la vida de Cristo. El valor sacramental de la acción de Dios en nosotros toma cuerpo entonces en nuestra propia carne como la vida real de un hijo de Dios. Este modo de transformación, dentro de una historia de salvación determinada, es esencial para la vida cristiana. Es el modo como el seguimiento de Cristo tiene siempre una referencia sacramental por la que participamos en nuestra carne de esa historia.

Todo espiritualismo que no sepa reconocer entonces esa implicación concreta y corporal de la transformación en Cristo es, en definitiva, un nuevo gnosticismo que niega esa obra de Dios en la carne y pierde esta correlación entre palabra y acción que nos ha guiado en nuestras reflexiones²⁷. Debido a las controversias que se han tenido estos años sobre los sacramentos se aprecia ahora mucho más la infección gnóstica de muchas propuestas morales también dentro de la Iglesia que dan una primacía evidente a la decisión ética de una conciencia autorreferencial a la realidad de esa transformación en Cristo²⁸.

Todo esto nos hace ver que la crisis que arrastramos en este cambio de época se ha de caracterizar todavía como el intento fallido de hacer una moral sin Cristo. Es la herencia envenenada de un nuevo pelagianismo. Debemos estar convencidos de que: *fuera del cristianismo y de la fe es humanamente imposible vivir el cristianismo*.

Lo concreto de una relación personal que sostiene la acción humana

Lo concreto de este encuentro con Cristo como principio de transformación, es lo que evita cualquier tipo de interpretación de la *Veritatis splendor* que presente una dicotomía entre la norma universal y el caso concreto, como lo intenta una nueva casuística²⁹. La experiencia moral surge de lo concreto de un encuentro en la comunicación de bienes perfectivos y lo acompaña siempre. Esto es siempre una dificultad para poder conocer qué obrar en las condiciones particulares de la vida, porque no se puede reducir al caso de una norma externa general que admitiría siempre excepciones, por no poder tener en cuenta todas las posibilidades.

La imagen de moral como *camino* que es propia del seguimiento permite aclararlo mejor: hay muchas maneras de llegar a un destino, pero hay caminos que evidentemente separan de él. La existencia de actos intrínsecamente malos ayuda entonces a poder seguir el camino y no perderse en relación al fin. Los *Hechos de los Apóstoles* se refieren al cristianismo como *camino* (cfr. *Hch* 22,4)³⁰, precisamente para destacar este valor moral de la vida cristiana que se realiza siempre en referencia a una comunidad con su propia autoridad respecto de las costumbres.

²⁶ Un aspecto que fue inmediatamente destacado: cfr. G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul primo capitolo dell'enciclica "Veritatis splendor"*. Lugano 15-17 giugno 1995, Facoltà di Teologia di Lugano, Piemme, Casale Monferrato 1996.

²⁷ Cfr. K. H. MENKE, "Die Sakramentalität des christlichen Glaubens Ein zentrales Anliegen der Enzyklika «Lumen fidei»", en *Anthropotes* 33/1 (2017) 63-83.

²⁸ Los artículos contenidos en el número de la revista: "Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia", en *Anthropotes* 31/1 (2015).

²⁹ Cfr. A. R. JONSEN –S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley –Los Angeles 1988.

³⁰ Cfr. J. RATZINGER, *La fe como camino*, EIUNSA, Barcelona 1997, 55.

Hemos de entender esta referencia concreta como la propia de la tradición aristotélica de la verdad moral que hizo suya Santo Tomás y que impregna en todo momento la encíclica que tratamos. Se parte de la experiencia moral de una persona en acción dentro de lo contingente de su existencia y no en la aplicación exterior de unos principios deducidos. La existencia de una ley moral natural repetida y fundamentada en la encíclica no tiene nada que ver con la deformación de su versión racionalista que podemos calificar así: “El modelo racionalista moderno de la ley natural se caracteriza por: 1) creencia esencialista en una naturaleza humana inmutable y a-histórica, respecto a la cual la razón puede perfectamente captar la definición y las propiedades esenciales; 2) se pone entre paréntesis la situación concreta de las personas humanas y la historia de la salvación, marcada por el pecado y la gracia, cuya influencia sobre el conocimiento y la práctica de la ley natural son, sin embargo, determinantes; 3) la idea de que es posible que la razón deduzca *a priori* los preceptos de la ley natural a partir de la definición de la esencia del hombre; 4) la extensión máxima de los preceptos deducidos así, de modo que la ley natural aparece como un código de leyes completas que regula casi todos los comportamientos”³¹.

La imagen que toma la encíclica es muy diversa, se trata de la *luz* que siendo universal se dirige a lo concreto como lo iluminado. Lo toma desde esa frase llena de sentido que Santo Tomás hizo la clave del conocimiento moral: “Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano, como dice el salmista: «Muchos dicen: "¿Quién nos hará ver la dicha?". ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor!» (Sal 4,7)”³².

Queda claro entonces el sentido cristológico de tal luz que tiene como referente el rostro de *Cristo* que habla a todo hombre. “La luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, «imagen de Dios invisible» (Col 1,15), «resplandor de su gloria» (Heb 1, 3), «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14): él es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6)”³³. En esta imagen la realidad del camino queda resaltada, “caminad mientras tenéis luz, antes de que os sorprendan las tinieblas. El que camina en tinieblas no sabe adónde va; mientras hay luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz” (Jn 12,35-36).

Es una cuestión de *medidas*, el conocimiento del bien no procede de un cálculo, sino de la atracción hacia una excelencia en el que el hombre está empeñado por medio de su acción³⁴. Por eso es muy importante, desde el punto de vista del agente, que se tenga claro que la medida es el fin de la acción y no la capacidad del agente. Que se mira una realización y su dirección al fin, no solo una posibilidad de actuación. Por eso el hombre experimenta en su actuar que: “El hombre supera infinitamente al hombre”³⁵. Es posible esto porque el acto primero de la moral cristiana es un *acto conversivo*, de forma que su excelencia no se mide por las capacidades humanas, sino por la vocación de Cristo que le dice: “convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15). La presencia inicial de la gracia es esencial para ello, y el encuentro con Cristo por medio de su Iglesia el lugar donde se puede vivir. Así, respecto de

³¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal*, n. 33.

³² JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 2. En el n. 42: cita SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, sobre la ley natural. Sigue el tema de la luz en los nn. 12 y 40 citando: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Un duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, Prol.

³³ *Ibidem*. Se ve esta dimensión cristológica en: S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannis Evangelium*, c. 1, lec. 3 (n. 101): “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspiceremur nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in Ps IV,7: «signatum est super nos lumen vultus tui», idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris”.

³⁴ Cfr. I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London –New York 1989.

³⁵ B. PASCAL, *Pensées*, c. 3, n. 6 (131-434): “l’homme passe infiniment l’homme”, en ID., *Oeuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris 1963, 515.

este primer momento moral queda claro que: “El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre. Sólo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia”³⁶.

Queda claro lo que dijo en su tiempo el cardenal Bergoglio: “Por proponer la moral cristiana desde la perspectiva del *precepto*, desde *lo mandado*, quizás se explique en parte que el hombre contemporáneo, especialmente en los pueblos de tradición cristiana, cayera en una grave tentación: ante la experiencia de la imposibilidad de observar la ley santa de Dios, el hombre quiere ser él mismo quien decide sobre lo que es bueno o malo (cfr. VS 102)”³⁷.

El punto concreto que pide la *Veritatis splendor* es el que ya exigía con toda claridad el Concilio de Trento: el cumplimiento de los mandamientos: “Nadie puede considerarse desligado de la observancia de los mandamientos, por muy justificado que esté; nadie puede apoyarse en aquel dicho temerario y condenado por los Padres: que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir por el hombre justificado. «Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas» y te ayuda para que puedas. ‘Sus mandamientos no son pesados’ (cfr. *1 Jn* 5,3), ‘su yugo es suave y su peso es ligero’ (cfr. *Mt* 11,30)”³⁸.

Es parte de la comprensión de la moral cristiana que expresa la verdad del acercamiento misericordioso de Cristo que nos pide ir a Él para aprender de su corazón. Por eso se puede decir: “Sólo con la ayuda de la gracia, del don del Espíritu, y la colaboración de nuestra libertad es posible para todos los hombres de hoy que vivan su existencia en este mundo a la luz de la esperanza”³⁹. La acción del Espíritu Santo libera de la ley, no en el sentido de presentar la posibilidad de una excepción de la ley natural, sino como una conformación interna del sujeto para que sea capaz de vivirla liberándola de la violencia interior de un corazón duro. Así lo expresa Santo Tomás respecto de la ley nueva: “Estar bajo la ley se puede entender de dos maneras; o en cuanto a la obligación: y así todos los fieles están bajo la ley, porque ha sido dada para todos. Por lo que dice *Mt* 5,17: ‘No he venido a abolir la ley,’ etc. O en cuanto a la coacción: y así los justos no están bajo la ley, porque son movidos y el instinto del Espíritu Santo que está en ellos es su propio instinto, pues la caridad inclina a lo que preceptúa la ley. Porque los justos tienen una ley interior, por la que hacen espontáneamente lo que la ley manda no coaccionados por ella. Los que tienen la voluntad de obrar mal, son reprimidos por el pudor o el temor de la ley que los cohiben. Y así los justos están solo bajo la ley que les obliga, no la que les coacciona, bajo la que están sólo los injustos. *2 Cor* 3,17: ‘Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad’. *1 Tim* 1,19: ‘La ley no se ha puesto para el justo,’ es decir para coaccionarlo”⁴⁰.

³⁶ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 23.

³⁷ G. BERGOGLIO, “Discurso de clausura del Congreso”, en C. A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Cátedra Juan Pablo II, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, Argentina 2005, 30.

³⁸ CONCILIO DE TRENTO, Sess. VI, *Decreto De iustificatione*, cap. 11 (DH, 1536). Citado en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 102. El texto es de SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, 43, 50 (CSEL 60,270).

³⁹ G. BERGOGLIO, “Discurso de clausura del Congreso”, cit., 31.

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Ep. ad Galatas*, c. 5, lec. 5 (n. 318): “sic esse sub lege potest intelligi dupliciter, vel quantum ad obligationem: et sic omnes fideles sunt sub lege, quia omnibus data est. Unde dicitur Matth. V,17: ‘non veni solvere legem’, et cetera. Vel quantum ad coactionem: et sic iusti non sunt sub lege, quia motus et instinctus spiritus sancti, qui est in eis, est proprius eorum instinctus; nam charitas inclinat ad illud idem quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti. Qui vero voluntatem male faciendi habent, comprimuntur tamen pudore vel timore legis, isti coguntur. Et sic iusti sunt sub lege obligante tantum, non cogente, sub qua sunt solum iniusti. II Cor. III,17: ‘ubi Spiritus Domini, ibi libertas’. I Tim. I,9: ‘iusto non est lex posita’, scilicet cogens”.

La novedad actual de una perspectiva

Sacamos una primera conclusión de nuestro itinerario: las voces que han presentado la *Veritatis splendor* como superada lo han hecho desde unas premisas fragmentadas y dialécticas que son precisamente las que supera la encíclica. Por eso, hemos de tener especial atención a aquellos que no aducen razones por las que superarlas, sino que buscan aprovechar un momento de confusión para justificar no tenerla en cuenta. En estas propuestas se observa de qué modo se vuelve a los temas anteriores a la encíclica y de un modo que se pone entre paréntesis lo que esta ya ha dicho. Se sigue por eso una lógica de actualidad de opiniones más que de racionalidad interna de sus análisis. Les basta que determinadas posiciones teológicas sigan siendo plausibles para muchos, para seguir adelante ignorando la argumentación profunda que se ofrece en el texto que tratamos.

Lo mismo hay que decir de los que invocan un discernimiento “caso a caso” como si fuera imposible iluminar una acción humana desde su propia intencionalidad básica, que deja la cuestión moral abandonada a un juicio puntual sin asumir suficientemente todo lo que supone la construcción de una vida. Centrando la atención en la posibilidad de excepciones a una regla, no se ve la importancia del principio en donde se apoya la moralidad de la acción concreta. Volver a un actualismo de este tipo no ayuda, sino que confunde, porque pierde la dirección del camino. Es lo que se observa con la ambigüedad grande como muchos autores han retomado la cuestión de la ley de la gradualidad de forma que deja una cierta perplejidad⁴¹.

Se comprende la importancia de decir que no a esta tendencia, porque abunda desde el principio en el mal fundamental que quiere sanar la encíclica. Se parte de una visión autorreferencial de la *conciencia* que es fundamento de un individualismo que no es capaz de dar razón a los vínculos fundamentales de los hombres que le constituyen y le orientan. De aquí una inmediata fragmentación de los puntos de vista que, de hecho, son muy diferentes entre sí. Así se evidencia si repasamos las posturas que los detractores de la encíclica han hecho de la exhortación *Amoris laetitia*⁴², vemos en ellas una gran diversidad de planteamientos incluso mutuamente excluyentes, lo único en lo que realmente coinciden es en la puesta en cuestión de los actos intrínsecamente malos en la acción concreta, en este caso en la posible aceptación a la comunión de los divorciados en una nueva unión.

La dimensión interpersonal de la experiencia moral

No es una casualidad el hecho de que la encíclica destaque la dimensión del encuentro con Cristo como fundamento real y estable de la moral cristiana. Es un modo de centrar en ella la experiencia moral que da el marco adecuado a los distintos conceptos morales y encontrar una primera estructura moral en esa aceptación de Cristo como *universal-concreto* para todo hombre⁴³. Hemos de comprender este encuentro a modo de *acción*, no solo como un evento con un significado. De aquí que haya que desarrollar esa sugerencia de la encíclica: “*La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*, como lo prueba también el penetrante análisis, aún

⁴¹ Así lo destaca: D. BOGNER, “Un cenno di cambiamento. L’ambivalenza della «gradualità» in *Amoris laetitia*”, en S. GOERTZ –C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 163-180.

⁴² Es lo que destaca: J. GRANADOS, “Tres lecturas de *Amoris laetitia*, y una cuarta. Nota sobre el debate en torno a la Exhortación apostólica”, en *Anthropotes* 33/1 (2017) 267-272.

⁴³ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, “Las nueve tesis”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 87-102. Desarrolla una moral filial: R. TREMBLAY –S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008.

válido, de santo Tomás⁴⁴. Un análisis que incluye una profunda visión teológica del acto humano en donde se aprecia la originalidad del pensamiento tomista, aunque en gran medida, todavía está por desarrollar⁴⁵.

En particular, todavía no se ha asumido en todo su alcance lo que esto significa para la teoría del *objeto moral*. Es en ella, tal como la comprende Santo Tomás, y se ha comprendido en la teoría de la *racionalidad práctica* como la propone la encíclica y que expresa en una frase que de otro modo es enigmática: “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*”⁴⁶.

Es el modo de comprensión de la moral que Abbà con grande perspicacia ha denominado “moral de la primera persona”⁴⁷, para indicar su diferencia radical con cualquier perspectiva del “observador imparcial” que es la que caracteriza a la casuística en cuanto tal. Esto significa de hecho que la especificación del acto moral en su bondad se realiza de un modo en el que los elementos objetivos y subjetivos se hallan entrelazados desde la intencionalidad. Es la aportación que ya hizo Margareth Anscombe al tratar la intención⁴⁸ y que aclaró Kluxen respecto de la moral del Aquinate⁴⁹.

De nuevo la encíclica se mueve en una lógica que evita desde el inicio la oposición objetivo-subjetivo que se impone desde la concepción moderna y que algunos han querido usar para exponer la diferencia de perspectiva con la exhortación *Amoris laetitia*. Se trata sin duda de un modo de desconocer la propuesta real de la *Veritatis splendor* en uno de sus puntos fundamentales. El objeto moral es una construcción intencional del sujeto agente e implica las disposiciones subjetivas del agente que en la intención incluye elementos objetivos y subjetivos. Solo una moral que ha partido *a priori* del enfrentamiento entre lo objetivo y lo subjetivo al oír hablar de “objeto moral” lo entenderá siempre como algo ajeno al sujeto que obra, una acción exterior determinada de forma genérica, a la que hay que añadir elementos subjetivos para poder ser juzgada de forma concreta. Un modo que tiene muy poco que ver con la auténtica perspectiva tomista. Se comprende fácilmente su repercusión como criterio de interpretación de la exhortación *Amoris laetitia* apoyada en sus fuentes tomistas reivindicadas por el Papa Francisco⁵⁰, y que tienen que ver en este punto con la famosa cuestión del discernimiento. Aquello que primero se ha de discernir es *el objeto moral* de la acción concreta. Así nos dice el Aquinate: “Porque hay ciertas pasiones y acciones que en su mismo nombre implican malicia, como en las pasiones el gozo en el mal, la desvergüenza y la envidia, en las obras el adulterio, el robo y el homicidio; todas estas cosas y sus similares, son por sí mismas malas, y no solo su exageración o defecto, de donde sobre estas no ocurre que alguien se disponga rectamente para obrar cualquiera de ellas, sino que siempre el que obra

⁴⁴ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78.

⁴⁵ Como unas aproximaciones: D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T & T Clark, Edinburgh 1998; J. NORIEGA, “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2000.

⁴⁶ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78.

⁴⁷ En especial en: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996. Para una profundización en relación al “objeto moral”: cfr. M. RHONHEIMER, “La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L’«oggetto dell’atto umano» nell’antropologia tomistica dell’azione”, en L. MELINA –J. NORIEGA (a cura di), «Camminare nella Luce». *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, cit., 169-224.

⁴⁸ Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1966.

⁴⁹ Cfr. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

⁵⁰ Cfr. FRANCISCO, *Discorso all’apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, (16-VI-2016): “tutto è tomista, dall’inizio alla fine”. El Papa hace referencia al cardenal Schönborn que ha hablado de ello en: A. SPADARO, “Conversazione con il Cardinale Schönborn sull’«Amoris laetitia»”, en *La Civiltà Cattolica* 3986 (23 luglio 2016) 132-152. Para el tema de la fundamentación tomista: cfr. E. SCHOCKENHOFF, “Thomas von Aquin und die moraltheologische Perspektive von *Amoris laetitia*”, en *Anthropotes* 33/1 (2017) 303-312; B. COLE, “Thomism, moral claim and *Amoris laetitia*”, en *Anthropotes* 33/1 (2017) 313-326.

estas cosas peca. Para explicar esto basta que el bien o no bien no sucede en ellas del hecho que alguien obre alguna de ellas, pensemos en el adulterio, como se debe, o cuando es debido para que se haga bien, y mal cuando se obra no como es debido, sino que simplemente, siempre que se haga una de estas cosas, es pecado; pues todas estas implican en sí mismas algo que repugna a lo que se debe”⁵¹.

La verdad del objeto se mueve entonces a partir de la correlación de lo concreto de los afectos y la luz de la ordenación de la razón, pues la verdad práctica tal como la define Santo Tomás, no procede de una aplicación de principios generales abstractos, sino se realiza: “por la conformidad al apetito recto”⁵². La acción no es buena por realizarse “según la razón” de la norma, sino “con la recta razón” que en concreto guía al agente a una excelencia⁵³.

De aquí la necesidad de una teoría de la virtud que no se encuentra en la encíclica y que en la actualidad se invoca con mucha frecuencia, pero de un modo ambiguo, como es el caso de los que hablan de la prudencia como si fuera una instancia concreta para poder justificar excepciones a una norma universal. Una idea que es directamente contraria a la exposición de Santo Tomás en donde la virtud siempre está en referencia a la verdad objetiva del bien que realiza la persona en torno a los fines de las virtudes que expresan todo el marco de realización integral de la misma. Esto es una lectura *real* de los dinamismos humanos que difiere mucho de una visión acomodaticia que busca más una plausibilidad general que una comprensión de su verdad⁵⁴.

La denominada *Virtue Ethics*⁵⁵ es un camino abierto y fecundo veinticinco años después. Sin duda requiere una reflexión más profunda de su relación con el amor y la constitución del sujeto moral mediante sus actos. Esto es un modo *radicalmente diverso* del casuístico porque se basa en el valor insustituible del *objeto*. La casuística en cambio, con la tarea conveniente pero secundaria de ayudar al juicio moral, toma el *objeto moral* como una de las referencias a la que hay que añadir siempre las circunstancias concretas que podrían cambiarlo radicalmente y pasaría en la práctica a tener un valor último. Es una confusión clara del objeto moral del que habla la encíclica del que se tenía en cuenta como “materia” del acto en un uso manualista de las denominadas fuentes de moralidad⁵⁶. Es un error confundir la

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri ethicorum*, l. 2, lec. 7 (147-163): “Quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicant malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et invecundia et invidia, in operationibus autem adulterium, furtum, homicidium; omnia enim ista et similia, secundum se sunt mala et non solum superabundantia ipsorum vel defectus; unde circa haec non contingit aliquem recte se habere qualitercumque haec operetur, sed semper haec faciens peccat. Et ad hoc exponendum subdit, quod bene vel non bene non contingit in talibus ex eo quod aliquis faciat aliquod horum, puta adulterium, sicut oportet vel quando oportet, ut sic fiat bene, male autem quando secundum quod non oportet, sed simpliciter, qualitercumque aliquod horum fiat, est peccatum; in se enim quodlibet horum importat aliquid repugnans ad id quod oportet”. Para esta visión del discernimiento del objeto: cfr. J. COSTA BOU, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, EUNSA, Pamplona 2003.

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3. Se refiere a: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 6, c. 2 (1139a30-31).

⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad 3; tomado de: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 6, c. 13 (1144b21).

⁵⁴ Cfr. S.-T. BONINO, “St. Thomas in *Amoris laetitia*”, en *The Thomist* 80 (2016) 501: “a temptation, also entirely «political,» of paradoxically using this authority in order to fool others about their discontinuous reading of pontifical teachings. In placing apparent «novelties» under the patronage of that paragon of orthodoxy, St. Thomas, they think that they can protect themselves against the reproach of promoting a hermeneutic of rupture”.

⁵⁵ Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna 2009.

⁵⁶ Para esta crítica: cfr. G. STANKE, *Die Lehre von den “Quellen der Moralität”. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze*, Friedrich Pustet, Regensburg 1984.

integración afectiva que realiza la virtud en vistas del acto excelente, con la mera realidad de un contexto en el que juzgar mejor los actos externos⁵⁷.

Sujeto moral y amor

Apenas si se ha reparado en una frase de *Amoris laetitia* que apunta a la interpretación adecuada de la crisis moral, porque nos aclara el modo concreto como tantas personas se apartan del encuentro con Cristo o no saben hacer de él el centro de su existencia: “Creer que somos buenos sólo porque «sentimos cosas» es un tremendo engaño”⁵⁸. Es una definición del emotivismo en términos muy semejantes a los de George Moore y responde a la desviación de la conciencia emotivizada que es uno de los aspectos de la nueva casuística⁵⁹.

Por ello, insiste en una revisión del tratado de las pasiones tomista como un punto clave de la renovación moral todavía por realizar⁶⁰. Es una aportación muy interesante a lo que dice *Veritatis splendor*, que no contiene un desarrollo de los afectos. El estudio de estos se ha de comprender desde el punto de vista de la virtud del que hemos hablado y de la teoría del amor que todavía está por desarrollar. Todo lo que se ha hablado antes de la conversión se ha de fundamentar en una dimensión amorosa primera en un sentido afectivo radical: “pues esta es la fuerza del amor que transforma el amante en el amado”⁶¹.

Una moral del amor que tenga en cuenta su verdad puede recoger todo lo dicho en la encíclica desde una perspectiva que destaca más claramente su dimensión concreta que implica al sujeto en su acción. Se trata de un camino abierto que ha de recorrerse con mucha precaución, por lo delicado del tema; pero es una necesidad cada vez más premiosa desde las encíclicas *Deus caritas est*⁶² y *Caritas in veritate* de Benedicto XVI⁶³ y la clave de la “verdad del amor” que pide la exhortación *Amoris laetitia*⁶⁴. Sin duda la “lógica nueva” amorosa que pide la encíclica de los dos papas *Lumen fidei* es la indicación precisa que requiere un estudio detenido y delicado: “Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada. En este sentido, san Gregorio Magno ha escrito que «*amor ipse notitia est*», el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva. Se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas”⁶⁵.

⁵⁷ Es la posición de: J. F. KEENAN –T. A. SHANNON (eds.), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Georgetown 1995.

⁵⁸ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 146.

⁵⁹ Cfr. K. E. KIRK, *Conscience and Its Problems. An Introduction to Casuistry*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1999, 17: “Thus the true definition of conscience –that is to say of the psychological factor ultimately responsible and authoritative for our moral judgments- on this theory, would be not ‘the mind when it passes moral judgments,’ but ‘the heart when it experiences moral sensations, or sensations of approval of a particular kind’”. El libro original es de 1927.

⁶⁰ Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 142-149.

⁶¹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de arrha animae* (PL 176,954): “Ea est vis Amoris, ut transformet amantem in amatum”.

⁶² Cfr. L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo –Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006.

⁶³ Cfr. R. RUBIO DE URQUÍA –J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate* (BAC, Madrid 2014).

⁶⁴ Cfr. . GRANADOS –S. KAMPOWSKI –J. J. PÉREZ-SOBA, *Acompañar, discernir, integrar. Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de Amoris laetitia*, Monte Carmelo, Burgos 2016.

⁶⁵ FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27. La cita es de: SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l. 2, h. 27, 4 (CCL 141,232).

La proclamación eclesial del evangelio y su dimensión de testimonio

Desde hace años se pide una cierta coincidencia en algunos puntos morales para poder guiar en verdad la sociedad, que es muy débil ante un amoralismo que invade muchos ámbitos sociales y hace que un predominio de la técnica se vuelva contra la dignidad del hombre. La moral cristiana es sin duda una gran aportación en este campo y sigue siendo una referencia clave en nuestro mundo. Es la intención que ha llevado al documento sobre la ley natural de la Comisión Teológica Internacional en correlación con nuestra encíclica.

El enorme interés que han despertado las discusiones morales en torno a los sínodos corrobora esta autoridad moral que el mundo reconoce *de facto* a la Iglesia católica. La moral no se puede considerar un lastre para la evangelización, sino un punto de toque que nos permite llegar al corazón del hombre para iluminar su vida. En este sentido no podemos sino recordar esa frase central de *Amoris laetitia* que nos ilumina la auténtica misión de la Iglesia: “Es lo que hizo Jesús con la samaritana (cfr. *Jn* 4,1-26): dirigió una palabra a su deseo de amor verdadero, para liberarla de todo lo que oscurecía su vida y conducirla a la alegría plena del Evangelio”⁶⁶.

La auténtica perspectiva moral no se pierde en elementos sociológicos de plausibilidad, tampoco se fundamenta en una actitud de aplicación de la ley como si fuera un equilibrio flexible entre el rigorismo y el laxismo⁶⁷, la cuestión es la luz de la verdad que guía nuestras acciones y el acompañamiento real de las personas como un factor moral que se une a la conversión personal. Para poderla vivir no basta con considerar nuestras fuerzas porque, como dice un principio fundamental que Santo Tomás siempre cita respecto de la esperanza: “lo que podemos por nuestros amigos de algún modo lo podemos por nosotros mismos”⁶⁸.

“Para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos” (*Mt* 5,16). No podemos olvidar que el testimonio es parte esencial de la presencia de Dios en el mundo. Los mismos acontecimientos vividos en estos últimos cincuenta años nos enseñan con gran claridad que la familia se ha convertido cada vez más en el campo del diálogo entre la Iglesia y el mundo y donde la realización auténtica del plan de Dios se pone en juego. Es allí donde el vencimiento de la “dureza de corazón” (*Mt* 19,8) se hace imprescindible. Por tantas razones, hay que hablar de la familia, con su fuerza de ser una comunión de personas *la primera misericordia* que Dios tiene con el hombre⁶⁹, porque le vincula a un amor incondicional que es imprescindible para aprender a amar.

Es importante introducir esta dimensión de testimonio para comprender la realidad de la acción de Dios en este mundo y la necesidad de corresponder a ella. Es el modo de evitar la presión enorme de una visión de “corrección mundana” que es ampliamente tolerante con algunas cosas y profundamente intolerante con otras⁷⁰. La Iglesia acompaña a las personas y les ofrece ese ámbito de comunión que hace posible vivir según las exigencias del Evangelio.

Por una parte, es esencial para que la luz de la verdad del bien sea una referencia más presente en nuestro mundo. En este sentido: “solo una moral que reconozca normas morales

⁶⁶ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 294.

⁶⁷ Es el límite claro de la propuesta de: A. THOMASSET –J.-M. GARRIGUES, *Una morale souple mais non sans boussole, Répondre aux dubia des quatre cardinaux à propos d’Amoris laetitia*, Du Cerf, Paris 2017, cuyo prefacio (pp. 9-15) es del cardenal Christoph Schönborn.

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1, que cita: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 3, c. 3 (1112b27s.). Otras referencias: ID., *De spe*, q. un., a. 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 1.

⁶⁹ Cfr. P. BORDEYNE, “El matrimonio, sacramento della misericordia divina”, en J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 123-140.

⁷⁰ Así lo refiere respecto de la misericordia: S. KAMPOWSKI, “Il tollerabile e l’intollerabile: esistono limiti alla misericordia?”, en J. J. PÉREZ-SOBA –A. FRIGERIO (a cura di), *Misericordia: pensieri, parole, opere e omissioni*, Cantagalli, Siena 2017, 159-172.

válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional (cfr. VS 97)”⁷¹.

En un mundo de fulgurantes cambios ante el embate emotivista del torrente impetuoso del “amor líquido” que deforma los vínculos humanos. El tema de la familia, apunta ya fuertemente en la encíclica⁷², la roca firme de la presencia de Cristo en su Iglesia hace vivible el evangelio y habitable la comunidad eclesial, en la perspectiva de construir una nueva civilización del amor⁷³. Es el motivo por el que podemos decir con Benedicto XVI: “Sigue siendo un gran e importante deber estudiar y asimilar esta encíclica”⁷⁴.

Podemos emprender ese camino a pesar de nuestras debilidades porque contamos con la ayuda de una Madre, *Sedes sapientiae*. “María es madre de misericordia porque invita a todo ser humano, a la celebración de las bodas de su Hijo a lo largo de la historia, a acoger «la Verdad que nos hace Libres» *haciendo siempre lo que Él nos diga* (cfr. *Jn 2,5*)”⁷⁵.

⁷¹ G. BERGOGLIO, “Discurso de clausura del Congreso”, en C. A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*, cit., 34.

⁷² Así lo reclamaba: A. AUER, “¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía «éticamente habitable?»”, en D. MIETH (dir.), *La teología moral, ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*, Herder, Barcelona 1995, 335-357.

⁷³ G. BERGOGLIO, “Discurso de clausura del Congreso”, en C. A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*, cit., 35-36: “La Encíclica *Veritatis splendor* es la Carta Magna de la Libertad de las personas, de las familias, de los pueblos y de la humanidad, que, al final del segundo milenio y en la perspectiva del nuevo, pone los fundamentos de un humanismo integral que está llamado a ser el alma de una nueva civilización universal: la *civilización del amor y de la vida*”.

⁷⁴ BENEDETTO XVI, “Mi è divenuto sempre più chiaro che Giovanni Paolo II fosse un santo”, en WLODZIMIERZ REDZIOCH (a cura di), *Accanto a Giovanni Paolo II*, cit., 21: “Studiare e assimilare questa enciclica rimane un grande e importante dovere”. La encíclica aparece citada en: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Normas aplicativas de la Congregación para la Educación Católica en orden a la recta ejecución de la Constitución Apostólica Veritatis gaudium*, a. 65, nota 110.

⁷⁵ G. BERGOGLIO, “Discurso de clausura del Congreso”, en C. A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*, cit., 36.