

Reflexión teológico-pastoral entorno al capítulo VIII de *Amoris Laetitia*

Pastoral-theological Reflection on Chapter VIII of *Amoris Laetitia*

ROMÁN A. PARDO MANRIQUE

Facultad de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca
rapardoma@upsa.es

Recepción: 20 de marzo de 2023

Aceptación: 6 de julio 2023

RESUMEN

En este trabajo se realiza una presentación de lo que significa la publicación de la Exhortación apostólica *Amoris Laetitia* en el campo de la reflexión sobre el amor conyugal: sus dificultades, su acompañamiento pastoral, la espiritualidad y sobre todo lo que significa el Capítulo VIII en cuanto al acceso a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar civilmente. A lo largo del trabajo se expone la doctrina magisterial del papa Francisco confrontada a las cuestiones planteadas por sus críticos en el campo teológico, canónico y pastoral.

Palabras clave: *Amoris Laetitia*, *Familiaris consortio*, *Veritatis splendor*, amor conyugal, conciencia, discernimiento, acompañamiento, *situaciones imperfectas*.

ABSTRACT

This paper presents the significance of the publication of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* in the field of reflection on conjugal love: its difficulties, its pastoral accompaniment, its spirituality and especially what Chapter VIII means in terms of access to the sacraments for the divorced and civilly remarried. Throughout the work, the magisterial teaching of Pope Francis is presented and confronted with the questions raised by its critics in the theological, canonical and pastoral fields.

Keywords: *Amoris Laetitia*, *Familiaris consortio*, *Veritatis splendor*, conjugal love, conscience, discernment, accompaniment, imperfect situations.

1. PÓRTICO: UNA NUEVA MANERA DE SINODALIDAD Y RECEPCIÓN DE *AMORIS LAETITIA*

La “sinodalidad” es algo propio de la Iglesia, así lo formulaba el padre de la Iglesia san Juan Crisóstomo al afirmar que “Iglesia y Sínodo son sinónimos” (Juan Crisóstomo, *Explicatio in Ps.* 149; *PG* 55, 493). Como tantas otras categorías en la veterana historia de la Iglesia, el paso de los años y las circunstancias han ido ocasionado el olvido de algunas de las categorías originales o la elección de algunas otras categorías que en el contexto histórico daban solución a cuestiones y dilemas del momento. Algunas de estas categorías son luego difíciles de reformular y repensar y, ciertamente, algunas de las que se quedaron atrapadas en la memoria histórica son difíciles de rescatar y de volverse a utilizar. Sin embargo, en el depósito arcano de la Iglesia suelen quedar a disposición de que algún día vuelvan a mostrarse con la importancia y la versatilidad que tuvieron en su momento. Así se puede destacar por ejemplo la imagen de “Pueblo de Dios” para referirse a la Iglesia y que el concilio Vaticano II volvió a utilizar con una gran fuerza teológica, marcando un nuevo modo de entender la eclesiología para los tiempos contemporáneos, del mismo modo podemos recordarla categoría de “misericordia” como resaltó hace pocos años el teólogo y cardenal alemán Kasper (2012a); de tal modo que no cabe duda que el pontificado del papa Francisco será recordado por retomar y poner en primera línea de reflexión práctica y de acción esta virtud de la misericordia influido por la lectura del trabajo de Kasper. En este mismo sentido no descubrimos ninguna novedad si decimos que la “sinodalidad” es una categoría que también fue rescatada en el Concilio y que Pablo VI dio un paso al frente al constituir el Sínodo de los Obispos en septiembre del año 1965 para seguir y mantener la dinámica del Concilio ecuménico que estaba a punto de terminar. Pero va a ser el papa Francisco el que se ha empeñado no solo en rescatar la sinodalidad, guardando un espacio de tipo “jerárquico” que rememora el espíritu conciliar, sino también ha querido explícitamente practicar lo que el concepto de “sínodo” significa, poniendo incluso a todos los miembros de la Iglesia en camino sinodal. En el contexto de la temática de este estudio que estamos introduciendo debemos evocar el modo en que dentro del Sínodo de los Obispos sobre la familia se conmemoró el 50º aniversario de la existencia del Sínodo de los Obispos como un organismo eclesial institucional (Francisco, 2015). Además, tres años después, el Papa Francisco publicó la Constitución apostólica “*Episcopalis communio*. Sobre el Sínodo de los Obispos” (15-X-2018), donde opta por dar otro paso adelante y realizar –en palabras del profesor Eloy Bueno de la Fuente–

una “refundación desde la sinodalidad” (Bueno, 2018); incluso uniendo el “Documento final de la Asamblea del Sínodo” al Magisterio ordinario del Romano Pontífice si él da su aprobación al mismo o si confiere a la Asamblea potestad deliberativa¹. Finalmente, el papa Francisco ha querido que la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos lleve por tema: “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”, siendo un Sínodo sobre la sinodalidad que ha puesto en actitud de escucha y de participación a toda la iglesia desde octubre del año 2021.

Ahora podemos comprender mejor la importancia que tiene que la Exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* fuera fruto, por querer expreso del santo padre, de dos Asambleas Generales del Sínodo de los Obispos, la Asamblea General Extraordinaria del año 2014 y la XIV Asamblea General Ordinaria del año 2015. Aunque como puede observarse, la “*Relatio finalis*. La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo”, publicada el 24 de octubre del año 2015, es anterior a las nuevas disposiciones del Papa de *Episcopalis Communio*; por eso, ya podemos concluir que quedaba meridianamente claro cuál era el modo de entender la sinodalidad del santo padre y la tendencia que se marcaba. De todos modos, había que esperar al documento final de la XV Asamblea General Ordinaria titulado “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional” para que se aplicaran las nuevas consecuencias magisteriales de tales documentos.

Centrados ya en la temática de la familia debemos evocar la V Asamblea General del Sínodo de los Obispos dedicado a la familia en el año 1980 y cuyo fruto fue la Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris Consortio* (22-XI-1981). Sin embargo, su método, igual que los precedentes sínodos a la publicación de *Amoris Laetitia*, quedaban muy lejos de lo vivido en este último sínodo sobre la familia. Creo que es innegable que la mayoría de los sínodos habían perdido la frescura del Concilio que querían mantener. De hecho, solo las tres primeras Asambleas –la segunda fue extraordinaria sobre las Conferencias Episcopales– finalizaron con un documento escrito por los obispos sin redacción final de la curia. Si nos centramos en el sínodo sobre la familia cristiana del año 1980, parece que –en

1 “Art. 18. Entrega del Documento final al Romano Pontífice. §1. Recibida la aprobación de los Miembros, el Documento final de la Asamblea es presentado al Romano Pontífice, que decide su publicación. Si es aprobado expresamente por el Romano Pontífice, el Documento final participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro. §2. Si el Romano Pontífice concede a la Asamblea del Sínodo potestad deliberativa, según norma del can. 343 del Código de derecho canónico, el Documento final participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro una vez ratificado y promulgado por él. En este caso el Documento final es publicado con la firma del Romano Pontífice junto a la de los Miembros” (Francisco, 2018a).

general— los padres sinodales estaban contentos y se escucharon entre sí, pero posiblemente en esto mismo se encontraba parte de su talón de Aquiles, ya que en la memoria siguen permaneciendo dos intervenciones críticas a los análisis, más bien endogámicos, que en la asamblea sinodal se habían producido, nos referimos a las intervenciones de los cardenales Vicente Enrique Tarancón y George Basil Hume (Arias, 1980) solicitando una Iglesia que se atreviera a salir de sí misma y a seguir profundizando en la investigación teológica dentro de los campos de la familia y de la sexualidad sin tener que quedar atrapada en la rutina de lo que siempre se había dicho.

A partir de estos preámbulos, podemos pensar que significa el modo de “Iglesia en salida” de la que habla el papa Francisco, la cual desea seguir profundizando en la realidad a la luz de la verdad revelada. Dicha realidad nunca es comprendida del todo y, por supuesto, la revelación debe ser entendida por su misma esencia como inabarcable ya que siempre es posible de entenderse desde la clave de un horizonte que nunca se agota y se abre al *semper plus ultra*. Es aquí donde el papa Francisco encuentra suelo para realizar desde la sinodalidad —la cual cada vez tiene más en cuenta la fuerza del lugar teológico que le corresponde al *sensus fidelium*— una reflexión novedosa sobre el matrimonio cristiano y que a la vez se presente como propuesta a todo la familia humana teniendo como fuerza pastoral la misericordia evangélica mostrada en Cristo, convencido que dicha propuesta es el gran misterio del amor revelado a la humanidad, el cual debe expresarse en cada momento histórico de modo comprensible; a la vez que lo más purificado posible de las normales adherencias culturales e históricas donde la doctrina cristiana se ha ido expresando desde sus inicios. De este modo, también se produce una renovación de adecuación en diálogo del “sentir con la Iglesia” y del “sentir católico” con el mundo, donde se incluye una respuesta a las cuestiones de cada momento y un ejercicio teológico y práctico pastoral; entendiendo que ninguna realidad humana —tampoco las más descarriadas— están tan alejadas de la verdad que no les llegue la acción de la gracia de Dios (García, 2018, p. xxviii) ya que eso sería poner límites al mismo Dios en su realidad de Dios del exceso como bien ha descrito el profesor Gesché (2002, 2004, 2010)². Por su parte, el profesor

2 Esa “teología del exceso” o de la “demasía” tomada del autor E. Jünger inspira a este teólogo belga para describir la esencia de la ciencia teológica como un saber que es capaz de profundizar la realidad de las cosas más allá que cualquier otra ciencia, en continuidad con Dios que se nos ha revelado como Dios del exceso, que sale de su misma intimidad sobrepasando cualquier posible teodicea y se compromete con su Creación de un modo inimaginable para la lógica humana, por lo que la ciencia que tiene como objeto de estudio Dios y toda la realidad desde Dios —es decir, la teología— tiene la posibilidad y la misión de acercarse a lo estudiado en la dinámica de esa misma “demasía” (Gesché, 2002, p. 12; 2004, pp. 20-28; 2010, pp. 9-13).

Santiago García Acuña –citando al también profesor de liturgia y sacramentos Andrea Grillo– señala que “de esta manera, *Amoris Laetitia* nos ayuda a ‘reconducir la doctrina y la práctica eclesial a la mirada de Jesús’” (García, 2018, pp. xxviii ss.).

Además del proceso sinodal, creo que es necesario destacar que el sentir de los fieles se ha manifestado en la aceptación de la Exhortación apostólica. La gran mayoría del Pueblo de Dios ha recibido la Exhortación destacando su belleza, su pastoralidad y su realismo, especialmente en las pistas para acompañar en “situaciones complejas” y discernir en las “situaciones llamadas irregulares o imperfectas”. Todo ello sabiendo que no estamos en un momento eclesial donde los documentos papales sean tan seguidos por los cristianos en general, aunque posiblemente nunca lo fueron y, desde luego, el método inductivo del santo padre hace que el documento sea muy comprensible y que incluso se haya podido trabajar en las instituciones y grupos pastorales implicados en el ámbito familiar, como por otra parte se ha puesto nuevamente de manifiesto a los cinco años de su publicación. Con motivo de tal aniversario, el papa Francisco convocó el 27 de diciembre de 2020 una año dedicado a madurar los frutos de *Amoris Laetitia*, especialmente después de la experiencia de la pandemia, tal año dedicado a la familia cristiana se realizó desde el 19 de marzo de 2021 hasta el 26 de junio del año 2022, fecha en la que se celebró el X Encuentro Mundial de las Familias en Roma; de tal modo que a lo largo del año se fue trabajando y relejendo el documento pontificio en los distintos niveles eclesiales. Ante ello podemos denunciar una primera tentación, que es la de sospechar que en estos temas el “pueblo” –es decir, el “común de los mortales”– no tiene la suficiente competencia teológica ni científica para poder ser referencia de doctrina, pero tal afirmación se nos presenta muy peligrosa, ya que siguiendo en la misma clave hermenéutica tal posicionamiento se alistaría con los que se opusieron a los últimos dogmas marianos, algo a lo que no creo que quieran oponerse los que sospechan –en este caso de la doctrina matrimonial– de la capacidad del *sensus fidei*.

Sin embargo, de todos es sabido que el escrito papal ha levantado unos encendidos debates especialmente en torno a la cuestión de las condiciones y la posibilidad de recibir la comunión de los divorciados vueltos a casar, cuestión que se trata en el ya “famoso” capítulo VIII y que el mismo Papa en el número 7 de la Exhortación anunciaba como “interpelador”. En este punto, la recepción de *Amoris Laetitia* ha producido considerables reacciones pidiendo mayor claridad, presentando objeciones doctrinales y filosóficas e incluso solicitando una

retractación. Así nos encontramos con la negación del rango magisterial de la Exhortación por parte tanto del cardenal Raymond Burke (2006), así como del teólogo español José María Iraburu (2016). Pero como bien ha señalado el profesor Jesús Bogarín esto corre el peligro de pretender situarse por encima del romano pontífice y querer convertirse en el último criterio para dirimir en el campo del *munus docendi* (Bogarín, 2016)³. Por su parte, el profesor Salvador Pié-Ninot da una respuesta más doctrinal a estos críticos y recuerda que *Amoris Laetitia*, a la luz de la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre *La vocación eclesial del teólogo*, es un documento propio del magisterio ordinario no definitivo (Pié Ninot, 2017) y que, por eso, se trata de “una enseñanza que conduzca a una mejor comprensión de la revelación en materia de fe y de costumbres, y ofrezca directivas morales derivadas de esta enseñanza. (...), aunque no estén garantizadas por el carisma de la infalibilidad, no están desprovistas de la asistencia divina y requieren la adhesión de los fieles” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1990). Poner en duda el valor magisterial del escrito papal no deja de ser una expresión de que el cardenal Burke tampoco es capaz de romper ese techo cultural al que pertenece y también cae en las garras del temido relativismo que tanto quiere por otro lado combatir, en el fondo, es lo que podíamos describir como una clase especial de relativismo, bastante sibilino, se trataría de un relativismo propio que caracteriza a todo fundamentalismo como veremos más adelante. En el fondo se puede volver a afirmar el conocido aforismo de que los extremos se juntan. En el mismo sentido, el profesor de teología moral de la Facultad de Teología de Burgos Juan María González Oña en su Lección Inaugural del curso académico 2021-22 titulada, “*Reflexiones en el año Familia Amoris Laetitia (2021-2022). ¿Hacia un nuevo ethos pastoral del matrimonio y la familia?*” expresa, sino lo interpreto mal, que el documento –en gran medida por su extensión y al tratar muchos temas que no acaba de cerrar–, no termina de expresar conclusiones que puedan ser consideradas nítidamente como afirmaciones magisteriales (González Oña, 2021), pero como él mismo afirma: lo que está claro es que el capítulo VIII implica una novedad cierta (González Oña, 2021) y que “la sugerencia de que *Amoris Laetitia* no constituye un acto de magisterio es errónea” (González Oña, 2021, p. 11).

Este mismo autor realiza en la primera parte de su escrito una minuciosa exposición de las distintas posturas habidas ante la publicación de la Exhortación papal (González Oña, 2021) –como así mismo, de un modo más esquemático,

3 Consultar sección 2: Acogida canónicamente adecuada de la exhortación. [Revista *online*, en formato PDF y sin paginación].

también realiza el profesor Mariano Vidal (2017)–; además, en esta primera parte del trabajo del profesor burgalés podemos encontrar una alabanza al escrito de Francisco , así como un desarrollo también diacrónico de las más interesantes reacciones a favor y en contra del escrito papal y de la concatenación que se produjo entre estos distintos escritos, dando razón del interesante debate que se abrió, así como de la polémica suscitada. Sin embargo, en la segunda parte de su escrito, el profesor de Burgos toma partido crítico frente al capítulo VIII de *Amoris Laetitia*, con argumentos propios y de otros autores, los cuales a mi modo de ver son demasiado objetivistas, disciplinares y ahistóricos, como más tarde me dedicaré a mostrar. Por el momento solo decir que son tan objetivistas que no incluyen la subjetividad –lógicamente que el autor salva el no “prejuizar el estado subjetivo de gracia o pecado de las personas”, pero aquí me refiero a la conciencia moral y la subjetividad humana como algo propio y perteneciente, igual que la historicidad, a la naturaleza humana y, por tanto, inextricable de la misma ley natural, igual que las virtudes según también había aclarado Tomás de Aquino (*Suma de Teología*, I-II, q. 94 a. 3)⁴– como algo también que pertenece al mundo real objetivo.

Por otra parte, dicha historicidad muestra los cambios disciplinares que a lo largo de la historia se han producido en la *praxis* –y no solo *poiesis*– y, por ello mismo, en el modo esencial de comprenderse y realizarse el sacramento del matrimonio, lo que hace difícil mantener netamente la siguiente afirmación: “En este sentido (se refiere el autor a la verdad inmutable que se quiere asentar en la inmutabilidad de Dios) no cambia la ley natural ni cambia la ley revelada, aun

4 Aquí se nos explica que los actos virtuosos son actos de la ley natural si se les considera en cuanto virtuosos, en cuanto que realizados según su inclinación conforme a la razón. Por otra parte, y siguiendo el hilo argumentativo del cuerpo del texto al que se refiere esta nota, el autor afirma en la página 65 de su escrito que “*Amoris Laetitia* hace decir a Santo Tomás algo que es contrario al pensamiento del Angélico. Que alguien que posea la gracia y las virtudes infusas tenga dificultad para ejercitar una determinada virtud, no significa que sea compatible el estado de gracia con la realización de actos intrínsecamente malos”. Es posible que en el entramado de las acciones morales en sí mismo consideradas, y en relación al pecado, el Aquinate no se lo planteé, e incluso que una lectura aislada de esta parte de la doctrina del Doctor Angélico no encuentre espacio para esta afirmación, pero sí, si se relaciona con la doctrina de la conciencia culpablemente errónea en la *Suma de Teología*, donde la tal posibilidad se da de hecho, confirmándose dicha posibilidad en la tradición teológica como bien recuerda John Henry Newman en el final de su conocida “Carta al Duque de Norfolk”, donde lo “malo”, sigue siendo “malo”, pero el sujeto moral está obligado a seguir su conciencia, dejando el juicio en la manos de Dios, por lo que es muy difícil afirmar que se haya perdido la gracia en algo a lo que estás obligado aunque pudieras haber salido del error. Uno puede alegar que la culpabilidad se encuentra antecedente en este caso, pero de afirmar esto último, hasta identificar la acción consecuente como intrínsecamente mala va mucho trecho, ya que la acción está viciada por el error y, por lo tanto en su responsabilidad intrínseca; en el fondo, seguiríamos sin salir de una aportación *ad infinitum* ya que al final siempre remitiríamos a la conciencia, logro por otra parte del pensamiento antropológico moral del cristianismo y, más en concreto, desde la reforma, del cristianismo católico frente al protestantismo y al modernismo. Pero esta argumentación última entiendo que requiere más atención reflexiva, lo que nos sacaría de nuestro objetivo y reclamaría un artículo específico sobre ello.

cuando puedan ser mejor conocidas y aplicadas. Y no puede cambiar ni la doctrina ni la disciplina sobre el sacramento del matrimonio” (González, 2021, p. 57)⁵; más si cabe, cuando a lo largo de la historia lo disciplinar sí ha cambiado, y no poco, como veremos más adelante.

Ahora interesa evocar esquemáticamente las críticas publicadas contra la Exhortación *Amoris Laetitia*, especialmente contra el capítulo VIII, aunque esto me sirve para afirmar que para entender bien el capítulo VIII y las famosas notas 336 y 351 se debe leer e interpretar dicho capítulo desde la totalidad del documento. De entre estas críticas podemos destacar la directas como son los conocidos *Dubia* –“Dudas”– que los cardenales Brandmüller, Burke, Meisner y Caffarra dirigieron al santo padre en la carta privada titulada “La búsqueda de la claridad: una súplica para desatar los nudos en *Amoris Laetitia*” en septiembre de 2016 y posteriormente publicada en el mes de noviembre⁶. Más directa fue la *Correctio filialis de haeresibus propagatis* fechada el 16 de julio de 2017⁷, donde los firmantes –un grupo de sacerdotes e intelectuales poco o nada conocidos– acusan al papa Francisco de propagar nada menos que herejías; o el escrito de los filósofos norteamericanos Finnis y Grisez que se sitúa en la misma línea de acusación con su escrito del 21 de noviembre del año 2016 titulado: *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Error against the Catholic Faith: A Letter to the Supreme Pontiff Francis, to all Bishops in Communion with him, and to the Rest of the Christian Faithful*⁸. De un modo directo podemos destacar también a los filósofos Spaemann⁹ y Seifer (2016), a este último responde extensamente el filósofo italiano Rocco Buttiglione en su ensayo *Rispos team ichevoli ai critici di Amoris Laetitia*¹⁰, recopilación de varios artículos publicados con anterioridad, el cual se ha vuelto un texto clásico en defensa de la doctrina de la exhortación.

Por otra parte, de un modo indirecto critican la posibilidad de recibir la comunión los divorciados vueltos a casar civilmente autores como el profesor Robert Gahl de la Universidad de la Santa Cruz de Roma, que lo hace respondiendo a

5 En este sentido creo que es bastante significativo que no se cite y no se recuerde el documento de la Comisión Teológica Internacional titulado “En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural” del año 2009, suficientemente iluminador sobre esta temática.

6 Un lugar donde se puede acceder a las 5 dudas planteadas puede ser el siguiente: <https://www.infobae.com/americas/mundo/2016/11/16/dubia-las-5-preguntas-que-los-cardenales-conservadores-exigen-que-el-papa-francisco-responda-si-o-no/> [consultado: 30 dic. 2023].

7 <http://www.correctiofilialis.org/es/> [consultado: 30 dic. 2023].

8 <http://www.twotlj.org/OW-MisuseAL.pdf> [consultado: 30 dic. 2023].

9 Puede leerse entre otras la siguiente entrevista: <https://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=26522> [consultado: 30 dic. 2023].

10 Utilizo la traducción en castellano (Buttiglione, 2018).

Rocco Buttiglione (Gal, 2016), o Miguel Ángel Fuentes que lo hace n respuesta al cardenal Kasper, siendo uno de los escritos más duros en confrontación con *Amoris Laetitia* que yo me he encontrado (Fuentes, 2018)¹¹.

También debemos destacar a los autores que no tomando una posición directa de confrontación, más bien realizan una crítica implícita, como bien señala Pié-Ninot; sin embargo, sí que muestran una intención de lanzar cierta sospecha heterodoxa sobre las enseñanzas de la Exhortación, lo cual se muestra en su reiteración en que el escrito de Francisco sea interpretada en los parámetros de *Familiaris Consortio*, sin dejar espacio a la renovación dentro de la continuidad, ni a la evolución homogénea del magisterio que significa *Amoris Laetitia* como yo intentaré de mantener en estas páginas. Entre las obras que se posicionan en este ámbito crítico nos encontramos, por ejemplo, con la obra conjunta de los profesores: Granados, Kampowski y Pérez-Soba, que lleva por título “Acompañar, discernir, integrar. Vademecum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación *Amoris Laetitia*”¹². Como bien dijo de ellos el cardenal Fernando Sebastián:

No es suficiente este vademécum (...) su lectura deja la impresión de que es más una ayuda para no caer en los peligros de la Exhortación que para aplicarla con diligencia. No se puede hacer un comentario a un documento pontificio con la preocupación permanente de mostrar que el papa no va contra la doctrina, sino que sus enseñanzas son ortodoxas (...). Ni como hipótesis de trabajo se puede aceptar la validez de tal sospecha (2017).

Podíamos seguir citando intervenciones críticas y, como no, muchas más a favor de la Exhortación. Pero he resaltado las intervenciones críticas que me parecen más representativas, de modo que se entienda la importancia de los argumentos que vamos a desarrollar en esta reflexión. Espero que sirvan para comprender un escrito pontificio que creo de un calado especial y que posible y tristemente no sea tan fácil de llevar a la práctica en sus orientaciones, ya que –preocupantemente– para muchos de los matrimonios católicos esta cuestión –en la práctica– tampoco es una prioridad, ni tan siquiera si se encuentran en una de las situaciones imperfectas de las que se trata. Pero la doctrina y la praxis eclesial deben estar claras y la labor del teólogo moralista es acercarse a esta cuestión para explicarla y transmitirla lo más fielmente posible. Algunos autores han dicho que la Exhortación no es clara, que solo es pastoral, que cita mal a los autores de la tradición; sin embargo, esta crítica se desactiva en ella misma, ya que la mera

11 Otro ejemplo de crítica indirecta es la que realiza el profesor Jaroslaw Merecki al profesor mexicano R. Guerra López (Merecki, 2016).

12 En esta misma línea podemos citar también el trabajo de Livio Melina (2018).

expresión y exposición de estas críticas ya presupone que se sabe lo que el Papa dice y, más bien, son mera verbalización de sofismas *ad hominem*. Yo creo que todos hemos entendido lo que dice el papa Francisco en el capítulo VIII (Sebastián, 2016), otra cosa es que no se quiera admitir, o que la empresa de llevarla a cabo implique una ingente labor pastoral; ya que la verdad es que acompañar, discernir e integrar implica una pastoral de lo concreto, de la paciencia, de saber “perder” el tiempo con cada situación, de un volver a la pastoral “parenética”, a la benignidad pastoral, en definitiva, sí, a ir caso por caso en la medida mayor que se pueda, porque esto es lo que haría Jesús.

Una última anotación en este largo, pero necesario “proemio”, todo lo expuesto nos puede recordar la publicación y la recepción de la encíclica *Humanae Vitae* de san Pablo VI. Toca nuevamente hacer examen de conciencia eclesial.

2. UN CANTO AL REALISMO: A PARTIR DEL NATURALISMO MÁS CRUDO

Quiero comenzar este apartado mostrando las claves hermenéuticas a partir de las que quiero desarrollar mi reflexión y a las que espero ser fiel. Lo primero y más importante es que si la verdad, el bien y la belleza, como trascendentales, coinciden y son intercambiables deben corresponderse con la estructura antropológica, por mucho que esta estructura de la naturaleza humana esté herida por el pecado, y así como al ser del hombre le debe seguir la reflexión ética y no al revés, a la teología moral le corresponde ir detrás de la teología de la creación y, por ende, de la antropología cristiana. Es decir, lo primero es preguntarse por cómo es el ser humano y posteriormente sobre su deber ser, esto no impide que, desde el aristotelismo, el modo de saber sobre el “ser” del ser humano solo sea posibilitado desde la cuestión de que ese ser es político y actúa en libertad y responsabilidad. Pero fijémonos que aquí no prima la norma, el deber, sino el desarrollo de la naturaleza del ser humano de un modo político y ético que se identifica con la consecución del fin (*telos*) del ser humano. Por tanto, está claro que desde estas afirmaciones me sitúo en una clave aristotélica y además quiero que sea también tomista y analítica, con todo lo que ello supone. Si esto es así, prima el mundo de una naturaleza humana que se realiza en el discurrir histórico desde la perspectiva de las virtudes, las cuales, como ya vimos anteriormente son en sus actos también parte de la ley natural. Lo que implica que, si lo son las virtudes, lo son la subjetividad de aquel que es sujeto moral y responsable de sus actos en primera persona, es decir, no de modo heterónimo, sino autónomo, lo que desde la

perspectiva teología puede ser definido como una teonomía participada que implica la mayor autonomía, justificada por el Dios creador y padre de la tradición judeocristiana que en su misma paradoja posibilita que se le niegue por parte de su creatura. Paradójicamente, más aceptación de la libertad humana es imposible (Geschè, 2011). Sin embargo, la opción de Dios por su creatura implica una confirmación de la naturaleza humana que llega a su máxima expresión con la encarnación del Verbo, asumiendo la naturaleza humana en todo su realismo; y no solo eso, sino que –ahora solicito que se me permita este guiño o referencia de historia de la literatura– deseo afirmar que Dios se apunta al género literario del naturalismo más crudo, por eso, en el campo teológico no se puede pasar por alto lo que implica englobar todas las cuestiones humanas en lo más radical que significa la “ley de la encarnación”.

En este contexto, quiero partir de una primera afirmación diacrónica, la cual creo que es necesaria: debemos reconocer que históricamente no se ha definido al matrimonio del mismo modo a lo largo de la historia. Actualmente si preguntásemos cuál es la esencia del matrimonio, tanto a nivel civil como a los miembros del Pueblo de Dios, la respuesta sería sin fisuras que la esencia es el amor, cualquier otra respuesta por mucho que se quisiera explicar no se entendería, no entraría en los parámetros conceptuales de una persona ordinaria cualquier otra respuesta, si lo intentáramos sería perder el tiempo, y no conseguiríamos explicar lo que es el matrimonio civil ni el canónico, posiblemente no sería del todo comprensible ni para el que se empeñara en dar otra respuesta y eso porque antropológicamente esa es la respuesta obvia sobre la esencia del matrimonio en la cultura actual. Por otra parte, aún podemos afirmar que dicha cultura occidental se encuentra cristianizada y, por eso mismo, –tal como se expresó en el Vaticano II– no le es ajeno que el matrimonio cristiano –el cual no se olvide que se identifica con el natural– es una comunidad de vida y amor (GS, n. 48). Pero no siempre se ha situado la definición del matrimonio esencialmente en el amor ni en ser una “comunidad de vida y amor”; canónicamente y en la praxis sacramental lo que constituye el sacramento del matrimonio se recuerda que es el consentimiento entre los esposos; ahora bien, a no ser que seas un canonista o alguien que ha estudiado el tratado del sacramento del matrimonio en teología nadie dice que la esencia del matrimonio es el consentimiento o como se decía –siguiendo el código de 1917, el contrato matrimonial¹³–, más bien se ha descrito en concreciones

13 Código de Derecho canónico, canon 1057 § 1: “El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre las personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir”. El Código de 1917 dice en el canon 1102 § 1 que “Cristo Nuestro Señor elevó a la

canónicas que estructuraban jurídicamente la identificación del matrimonio natural con el sacramental. Hasta tal punto que la doctrina explicada sobre este asunto en el Concilio de Trento, en el decreto *Tametsi*, que es donde se regula la forma de matrimonio sacramental, se hace desde el derecho eclesial y con una repercusión civil innegable; pero esta concreción jurídica es tal que los Estados protestantes, que dogmáticamente niegan la realidad sacramental del matrimonio, sin embargo, acogen la praxis de Trento sin la connotación teológica, ya que tal disciplina y explicación parecía muy acertada en orden a regularizar la situación que provocaron en la Edad Media los numerosos matrimonios contraídos en secreto y que, por otra parte, parecían del todo válidos, aunque se corría el riesgo de que posteriormente, si faltaba el testigo cualificado, una de las partes podía negar la realización de tal acto esponsal. Además, hay que tener en cuenta otro factor, y es la dispar y compleja historia del matrimonio canónico y su interrelación con la sexualidad (Choza, 2006; Choza, González del Valle, 2016)¹⁴ –recuérdese en este punto, por ejemplo, las dos escuelas de Bolonia y París que situaban la naturaleza del contrato matrimonial una en la consumación y la otra en el mero consentimiento–; de tal modo que si recapitulamos todo lo dicho no queda más remedio que “que aceptar como posibles actualmente aquellas conductas que tuvo

dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados”. En el canon 1055 del Código de 1983 se dice: “La alianza matrimonial por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio para toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación de la prole, fue elevado por Cristo Nuestro señor a la dignidad de sacramento entre los bautizados”. Como puede observarse hay un cambio significativo al pasar del “contrato” a la “alianza” y a poner en el mismo plano los bienes del matrimonio. Pero más significativo es que el código antiguo identificaba el matrimonio natural con el contrato, cuando a lo largo de la historia de la Iglesia se ha convivido con distintos modelos de matrimonio natural, uno de ellos es el modelo consensual por el que se decanta Alejandro III en el siglo XII, pero la afirmación del Código del año 1917 estaba “determinando como verdad, una realidad que no se corresponde (...). La formulación del cn. 1012 no era la definición de una verdad, sino una norma que se sustentaba en esta verdad; a saber que el matrimonio es sacramento, pero no es verdad del mismo grado que el modelo consensual fuera el único a elegir. Es decir, no se podía identificar matrimonio natural (legítimo) con contrato. El legislador del Codex de 1983 así lo entendió” (Villar, 2017, pp. 106-108).

14 “En 1564 Felipe II da el *placet* al decreto *Tametsi*, que fue promulgado en las diócesis que constituían los lugares tridentinos del imperio español, con la consiguiente declaración de nulidad de los matrimonios clandestinos. De esta forma se resolvían los problemas de orden público referentes a la titularidad y transmisión de bienes. Como ese problema se planteaba igualmente en territorios que quedaban fuera de la jurisdicción de la iglesia romana, la solución de Trento se aplicó enseguida en los territorios de las iglesias luteranas, y asimismo el Parlamento inglés lo aplicó a Inglaterra en 1753, a Irlanda en 1818 y a Escocia en 1939. A partir de entonces no solamente se acepta que los contrayentes pueden casarse por amor, no solamente se acepta un creciente protagonismo de los sentimientos personales o de los intereses personales, o de cualesquiera otros factores, sino que se hace obligatoria la manifestación pública de voluntad ante testigo cualificado y según una fórmula concreta, para la validez sacramental del matrimonio. Más aún, una vez que se establece la forma pública como requisito clave para la validez del sacramento del matrimonio, el motivo por el cual se contrae (el amor, el negocio patrimonial, la alianza política, o cualquier otro) deja de ser perceptible y deja de tener relevancia jurídica. (...). Por eso, puede decirse, como hace Arechederra, que el matrimonio civil lo inventó Trento, y que lo hizo según una peculiaridad en exceso rigurosa: si el matrimonio no se realiza según este determinado procedimiento y según esta determinada forma, no hay matrimonio desde ningún punto de vista” (Choza, González del Valle, 2016, pp. 105s.).

la Iglesia durante siglos pues de lo contrario, mirando hacia atrás, habría que considerar que la Iglesia vivió en la *heterodoxia* y/o *heteropraxis* o a la inversa” (Villar, 2017), ya que además, hasta el siglo XII,

los bautizados han estado celebrando sus matrimonios más siglos conforme a las normas de la sociedad en la que vivían, que conforme a las normas de la iglesia. Los bautizados seguían viviendo en matrimonio contraído conforme a las leyes y costumbres de la sociedad en la que vivían. Y solamente, –cuando confluyeron la conciencia de que el matrimonio era sacramento, signo eficaz de la gracia, que era uno de los siete sacramentos, y que se constituía en matrimonio mediante el consentimiento– es cuando la iglesia se atribuye la competencia para regular el matrimonio. Entonces es cuando legisla, pero lo hace principalmente en el concilio de Trento cuando afirma la competencia de la iglesia sin que se imponga obligación a los bautizados (Villar, 2017, p. 110s.).

Otra consideración histórica, aunque ya en el ámbito de la historia del pensamiento nos sitúa en la primera mitad del siglo XX, en concreto en las propuestas personalistas de teólogos y filósofos católicos como Herbert Doms y Dietrich von Hildebrand. Doms destacó por ser pionero en desarrollar una nueva visión en las relaciones entre los fines y el significado del matrimonio, pero –como tantas veces– ser un adelantado a su tiempo implicó la incomprensión del mundo teológico e incluso del Santo Oficio, había que esperar al concilio Vaticano II para que en la constitución pastoral *Gaudium et spes* en su número 48 no se jerarquizara entre los dos fines del matrimonio e incluso se nombrará primero al bien de los esposos. Como bien señala el profesor Jacinto Choza, refiriéndose al parágrafo 1 del canon 1055 del Código de 1983 anteriormente citado en la nota 35 de este trabajo:

ahora y aquí es donde se establece una vinculación legítima, por primera vez desde el siglo II, entre sexo y placer, al hablar del bien de los cónyuges en el lugar en que antes se hablaba de ‘ayuda mutua’ y ‘remedio de la concupiscencia’ (Choza, González del Valle, 2016, p. 112).

Ese personalismo había vuelto a introducir la subjetividad como algo propio de la objetividad de la persona humana; en este sentido, hay que dejar claro, que la subjetividad humana es algo que pertenece a la misma naturaleza del ser humano, es decir, no es ajena la subjetividad a la objetividad, sino que la subjetividad es naturaleza objetiva de esa clase natural de especie que es el ser humano y que la antropología cristiana y poscristiana identifica con la persona que –en su responsabilidad ética– es “sujeto moral”. La Modernidad había traído consigo tanto el dualismo cartesiano como la epistemología kantiana, dos

posicionamientos antropológicos ajenos al pensamiento tomista y, más en concreto, a su teoría del conocimiento intencional, donde la realidad y el sujeto que conoce se encuentran, respetándose mutuamente en su realidad propia y específica, sin adulterarse ninguno de ellos con el otro. Por el contrario, tanto el dualismo cartesiano como la epistemología kantiana implican una separación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el objeto real que se quiere conocer y el sujeto que impone su impronta de tal modo que el conocimiento no es de la realidad sino de lo “moldeado” por el sujeto cognoscente. Sin embargo, lo más curioso es que posicionamientos intelectuales, supuestamente realistas y tomistas, queriendo confrontarse con la Modernidad terminen separando también casi netamente lo objetivo y lo subjetivo, no dejando espacio para la comprensión de la subjetividad como perteneciente a la misma naturaleza del ser humano, siendo relegada la subjetividad –en este caso– a simple función de reconocimiento y adecuación a la realidad objetiva; todo ello, en el plano moral se traducirá en una objetividad normativa procedente de una noción de ley natural fundada en una concepción de la naturaleza de modo ciertamente “fisicista”, normativa y abstracta. Esto último provoca que la concepción de la ley natural consecuente se encontrará sin capacidad para reconocer que el pensamiento Moderno también nos trae como positivo la revalorización de la subjetividad individual –aunque no se comprenda integrada en lo natural y objetivo de la naturaleza–; revalorización que se traduce en la importancia de la subjetividad en el plano de la moral, ofreciéndose como una oportunidad para volver a rescatar la subjetividad como algo perteneciente a la misma realidad y a la naturaleza humana que se pregunta por la cuestión ética¹⁵. Estas visiones de la ley natural antimodernistas, pero que a la vez caen en la paradoja de separar lo subjetivo y lo objetivo a modo cartesiano y kantiano, incluso cercenan los actos de las virtudes como parte de la misma ley natural, silenciando –o negando de hecho– la continuidad entre la naturaleza y la dinamicidad virtuosa que se encuentra en el mejor espíritu tomista¹⁶, pero que dificulta la exposición de una objetividad ética, basada en una naturaleza sin dinamicidad histórica y fundada en las certezas epistemológicas. Creo que parte de estas separaciones y

15 “La historia moderna de la noción de ley natural se presenta en algunos aspectos como un desarrollo legítimo de la enseñanza de la escolástica medieval en un contexto cultural más complejo, marcada, sobre todo, por un sentido más vivo de la subjetividad moral” (Comisión Teológica Internacional, 2019, n. 28).

16 Para el Aquinate, los “actos de virtud, concretos en sí mismos, y por ello situados en el espacio y el tiempo, son actos propios de la ley natural si se los considera en cuanto virtuosos, es decir, en cuanto que realizados según su inclinación conforme a la razón, e incluso si se les considera según su especie, no todos serán de ley natural, pero sí serán según un proceso racional por el que se busca lo más apropiado para vivir bien, lo que sitúa la vida virtuosa en la relatividad de la historicidad del sujeto agente y su actuar (*Summa theologiae*, I-II, q. 94 a. 3)” (Pardo, 2020, 524s.).

dualismos tiene como causa más dogmática la separación entre los conceptos de creación y redención, entre naturaleza y gracia y, más en concreto, entre lo natural y sobrenatural, dualismo que denunció como una mala interpretación de la doctrina tomista sobre los fines de la naturaleza humana el teólogo jesuita Henry de Lubac (1946), y que le valió en su época una seria advertencia del Santo Oficio. Por su parte, actualmente, la *Radical Orthodoxy Theology* ha vuelto a poner de relieve la necesidad de apartarse de todos estos dualismos propios de la Modernidad y que sin darnos cuenta están en las exposiciones teológicas contemporáneas (Cavanaugh, 2010); incluso, como ya hemos indicado, en posicionamientos teológicos que parten de una dura crítica a la Modernidad, lo que vuelve a confirmarnos en que nadie rompe el techo de la cultura en la que nace. Como señala el antropólogo cultural Jacinto Choza, la misma *Veritatis splendor* solo se entiende en ciertas expresiones sobre la ley si se acepta “lo que Kant llamó subjetividad trascendental”¹⁷, afirmación que aunque extraña es totalmente comprensible, ya que es el modo más fácil de expresar la universalidad de la ley y el uso de una recta razón, que en cuanto *habitus* de la ley natural vislumbra el comportamiento, pero que corre el riesgo de quedar atrapada, si nos quedamos en la formalidad abstracta y normativa, en la trampa del paradigma de la certeza, algo que ciertamente tiene que ver con la verdad, pero que no se identifica con el paradigma de la verdad, como ya ha puesto de relieve el filósofo moral MacIntyre (MacIntyre, 1988; Pardo, 2011).

Y es aquí el momento en que debe destacarse la opción de *Amoris Laetitia* por la concreción y el ser delicado con cada caso frente al universalismo intelectual, que ciertamente tiene su razón de ser, pero que debe admitir la reflexión sobre la *praxis*, la cual solo puede ser *hic et nunc*; sin tener esto que significar un nominalismo, sino todo lo contrario, una vuelta al conocimiento de la realidad al más puro estilo tomista, donde el conocimiento es la posesión intencional de la forma de la realidad, la cual se consigue en la corroboración de la *conversio ad phantasmata*. Concreción pastoral que aterriza a través de los tres verbos con los que el papa Francisco titula el capítulo VIII: acompañar, discernir e integrar, a ¿quién?, “a los hijos más frágiles” (AL, n. 291), “distinguiendo las situaciones” (AL, n. 298)

17 “Para aceptar y asumir el contenido de la encíclica *Veritatis splendor*, especialmente en lo que se refiere a la inmutabilidad y universalidad de la ley moral, no es imprescindible creer en la divinidad de Jesús ni en la maternidad de María, y no es eso a lo que apela la carta, pero sí es necesario creer en la metafísica, en la racionalidad de la naturaleza humana y en su universalidad, o sea, en cierto modo es preciso creer en lo que Kant llamó subjetividad trascendental, y sí se apela a todo eso en la medida en que se proclama que la ‘ley natural implica universalidad’ pues ‘en cuanto que inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia’ (*Veritatis splendor*, n. 51)” (Choza, 2018, p. 171).

y, por tanto, los “condicionamientos” (AL, n. 302), los procesos o “etapas de crecimiento” (AL, n. 303), atendiendo a las situaciones particulares a partir de las normas generales “en medio de los límites” (AL, nn. 304s.), sin renunciar a proponer el ideal pleno del matrimonio y sin caer en el relativismo, pero al mismo tiempo desarrollando la lógica de la misericordia pastoral (AL, n. 307), mostrando una “Iglesia que no es aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas” (AL, n. 291). Es decir, un acercamiento que respeta la conciencia, lo que implica una profundización y reflexión de la conciencia moral ya que nunca podemos pensar que todo está dicho; se trata de un discernimiento que implica la mediación eclesial a través de los pastores, no es un subjetivismo moral ni una conciencia que se juzga a sí misma, y donde lo irregular es superado por la misericordia que muestra el rostro paterno y materno de Dios, que en el fondo es el único que juzga.

En este marco que estamos describiendo es donde se da la afirmación polémica que interpela los conceptos fundamentales de la teología moral fundamental y más en concreto lo expuesto en la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor*, así como la conexión-continuidad con el magisterio y praxis pastoral anterior. La afirmación es de todos conocida y junto con ella el papa Francisco realiza otras que ayudan a su comprensión y desarrollo. Lo que dice la exhortación es que los divorciados vueltos a casar en una nueva unión civilmente, en algunos casos, pueden recibir, después de un proceso de acompañamiento y discernimiento eclesial y en conciencia recibir los sacramentos de la penitencia y la comunión. Así lo expresaba con claridad el cardenal Kasper en la revista alemana para la *Cultura cristiana* (Kasper, 2016). Y así lo expresaban e interpretaban también los obispos argentinos de la provincia eclesiástica de Buenos Aires, lo cual fue confirmado por el Vaticano al publicarse en las *Actas Oficiales de la Santa Sede*¹⁸. Por su parte, el cardenal Francesco Coccopalmerio (2017), presidente del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos –después de estudiar pormenorizadamente las condiciones de conciencia, las dificultades en muchos casos de vivir como hermanos que era una de las condiciones de *Familiaris consortio*, condición que tiene la pega de parecer que el problema pasa de pertenecer al ámbito de la moral fundamental al campo de la moral de la sexualidad, y la afirmación, siguiendo el pensamiento tomista de que en una situación objetiva de culpabilidad se puede vivir en gracia de Dios (AL, n. 305)– confirma que “ya no es posible decir que todos los que se encuentran en una situación irregular viven en una situación de pecado

18 *Acta Apostolicae Sedis* 108 (2016) 1072-1074.

mortal, privados de la gracia santificante” (AL, n. 301), número en el que se remite a la famosa nota 351:

En ciertos casos, podría ser también la ayuda de los sacramentos. Por eso, ‘a los sacerdotes les recuerdo que el confesionario no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor’: *Exhort. ap. Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 44: AAS 105 (2013), 1038. Igualmente destaco que la Eucaristía ‘no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles (47: 1039).

Según Coccopalmerio, la admisión a los sacramentos debe estar unida a las siguientes condiciones: en primer lugar, que la pareja en situación irregular desea cambiar de situación, por lo menos quiere intentarlo y así lo hace, aunque posiblemente se descubra en un determinado tiempo la imposibilidad de mantenerse en dicho propósito; en segundo lugar, su situación debe someterse a un proceso de discernimiento por parte de la autoridad eclesial, donde se puede comprobar que aunque la situación es ilegítima, por otra parte hay elementos circunstanciales que hacen comprender que una nueva separación implicaría más culpabilidad; además, se debe examinar si el matrimonio canónico anterior puede declararse nulo; un paso más delicado sería la apelación al santuario de la conciencia de los implicados; también se debe valorar el reconocimiento dentro de la comunidad eclesial de la pareja en su compromiso cristiano; así como las anteriormente nombradas dificultades de vivir como hermanos, lo que implica el acompañamiento del pastor según la “ley de la gradualidad” ya señalada en *Familiaris consortio* (cit. FC) y, por fin, salvar el posible escándalo (Coccopalmerio, 2017), que a mi juicio es lo que más hace la publicación de *Amoris Laetitia*, porque con ello se da el paso de instruir a los fieles en que:

cuando ciertos fieles que viven en situación irregular acceden a la mesa eucarística, eso significa que, a juicio de la autoridad eclesial, que conoce su situación, en dichos fieles se verifican las dos condiciones que deben considerarse siempre como esenciales, a saber, el deseo de cambiar y la imposibilidad de hacerlo (Coccopalmerio, 2017, p. 28).

Aquí quisiera señalar que al otro extremo de los que ven este acceso a los sacramentos como un escándalo y una traición a la tradición de la Iglesia se encuentra, por ejemplo, la postura de teólogos como Marciano Vidal, el cual parece que remite, desde mi opinión, excesivamente a la conciencia de cada sujeto moral, sin referencia real, podríamos decir que se intuye como casi nula, al discernimiento en compañía de la mediación eclesial, propia de la autoridad del buen

pastor. Posición que puede observarse como bastante alejada de lo que se comprende en una lectura global y sin cortes del documento papal y de las interpretaciones que estamos presentando, reduciendo las condiciones a criterios sociales como no hacer daños a terceros, no escandalizar, que no sea buscado por prestigio social y que la situación nueva sea más “cristiana” que la anterior convivencia, por muy sacramental que fuera y, finalmente, reduciendo la responsabilidad exclusivamente a la sola conciencia del creyente¹⁹. Posicionamiento que nos parece insuficiente y ciertamente cercano a un subjetivismo difícilmente mantenible en una perspectiva que incluya a la comunidad eclesial, a la vez de no tomar en serio las claves éticas de todo pensamiento teológico moral responsable: constitución de la conciencia; eclesiología como lugar donde se aprende la moral de la comunidad de cristianos; relación entre libertad, responsabilidad y posibilidad de error moral y pecado; fundamentos del actuar moral; el sujeto moral como dueño autónomo de sus actos; la teonomía moral de una conciencia *coram Deo*, etc.

En este sentido, debemos destacar nuevamente la importancia de lo concreto y lo real frente a lo abstracto e impersonal. Podemos recordar la afirmación de la pensadora Hannah Arendt cuando advierte que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (1998, p. 249), es decir, si se pierde lo concreto se pierde lo sagrado, hermosas palabras que creo –desde mi humilde opinión– que solo son comprensibles en profundidad en el cristianismo, remitiéndolas a Cristo, el cual pone a la persona en el centro y por encima de cualquier realidad institucional y formalidad, incluso normativa:

Y le dice al hombre que tenía la mano paralizada: ‘Levántate y ponte ahí en medio’. Y les dice: ‘¿Es lícito en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar la vida de un hombre o quitársela?’. Ellos permanecían callados. Entonces, mirando con ira a los que estaban a su alrededor, entristecido por la ceguera de sus corazones, le dice al hombre: ‘Extiende la mano’. La extendió, y su mano quedó curada (*Mc*, 3, 3-5).

19 Así parece que se expresó en una conferencia con el título de “*Amoris Laetitia*: hacia un nuevo paradigma eclesial del matrimonio” y pronunciada en las “II Conversaciones PPC: *Amoris Laetitia* y los desafíos pastorales para la Iglesia española hoy” celebradas el 4 de mayo del año 2017 en el Instituto Superior de pastoral de la UPSA en Madrid. Dicha conferencia apareció publicada en la obra anteriormente citada en este trabajo: M. Vidal, “La fuerza innovadora de *Amoris Laetitia*...”, aunque tenemos que afirmar que por escrito no encontramos con tanta rotundidad los posicionamientos del famoso teólogo moralista tal como aparece en la referencia periodística que a continuación aportamos:

Cf. <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/espana/20170505/marciano-vidal-divorciados-vuelto-sacar-comulgar-noticia-689400944576/> [Consulta: 30 dic. 2022].

En ese sentido, podemos también citar los sugerentes artículos sobre la misma temática publicados en la revista *Moralia* de los años 2018 y 2020 y citados en la bibliografía de este trabajo.

Como bien afirma el profesor Santiago García Acuña, no cabe duda de que las leyes universales-objetivas son necesarias y su contenido expresan valores cuya importancia se funda en la realidad propia del ser del hombre, pero son insuficientes para determinar la verdad moral ya que la cuestión ética trata de vivir la vida buena en lo concreto. Está claro que la ciencia moral es necesaria y que nos proporciona el conocimiento objetivo de los valores-bienes con carácter universal, pero no llega al “saber objetivo del bien concreto que determina moralmente la acción humana en su particularidad”, no puede alcanzar el conocimiento del objeto del acto moral en sí mismo, ni determinar las circunstancias que concurren en la acción al cien por cien, ni determinar la intención concreta más allá del mismo objeto del acto. Más aún, no basta la ciencia moral para que un sujeto obre el bien, y el profesor García Acuña concluye: “la determinación del objeto moral de una acción humana es lo propio del juicio de la conciencia. Por eso, la conclusión u oráculo de dicho juicio es un imperativo para la persona que prevalece por encima de cualquier código o sistema normativo” (García, 2018, p. 277).

Así llegamos a dos tensiones que están muy presente en los debates teológicos de la moral fundamental, a saber: las relaciones entre la verdad y la norma y las relaciones entre verdad y pluralismo, siendo una correcta interpretación de esto último muy necesaria para no caer ni en el fundamentalismo ni en el relativismo. Cuestiones todas ellas que como puede vislumbrarse están en el fondo de todas las polémicas en torno a este capítulo octavo de *Amoris Laetitia*.

Consideremos en un primer paso las relaciones entre la verdad y la norma, algo que indudablemente no pretendo clarificar del todo en estas páginas, pero sí exponer lo suficiente, de tal modo que se entienda mejor el texto pontificio y mi postura ante él. Inspirado en el profesor Andrés Villar parto de la afirmación de que la verdad es ciertamente “una” siempre que nos mantengamos en la perspectiva metafísica-ontológica, por otra parte, las normas pueden ser –y son– muchas y expresan la verdad; a la vez, debemos afirmar que la norma tiene excepciones y la verdad no tiene excepciones (Villar, 2017). Las normas no son definiciones, no son verdades en sí, establecen conductas, pero no las fundamentan y tampoco dan razón de los principios ni de los valores ni tan siquiera de sí mismas en cuanto normas (Mieth, 1995). En el fondo, el error consiste en que se suele confundir lo sustantivo con lo adjetivo, lo esencial con lo accidental, la verdad con la norma, es decir, a lo que antes me he referido con la diferencia entre el paradigma de la verdad y de la certeza. Es más, si las normas se considerasen como verdades en sí mismas serían heréticas, en el mejor de los casos anacronismos, en otros

momentos de la historia en las que esas normas no se pueden comprender, aunque para el que vive bajo esas normas en un momento histórico concreto las normas que conoce se le patenten como lo real y verdadero, ya que, siguiendo la perspectiva y la experiencia que nos muestra la antropología cultural ya citada, se trata de que es imposible romper el techo cultural en el que uno ha nacido, ha crecido y vivido, en definitiva, el que le ha tocado en suerte vivir. Por eso, es tan importante leer la literatura de cada época, como hace el profesor Jacinto Choza en su exposición de la sexualidad y el matrimonio ya referido: “Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana”. En este contexto, y a la luz de lo dicho, es fácil descubrir cómo lo afirmado sobre el matrimonio en varios cánones del Código de 1917 son afirmaciones históricamente parciales y, en ese sentido, ciertamente, parcialmente “erróneas”; además, esto demuestra que las normas son consecuencia de lo expuesto como verdad, pero una nueva iluminación sobre la verdad nos lleva a un cambio de norma, si nos mantuviéramos en la anterior seríamos «a-humanos» destinados a ser totalmente irrelevantes, si no, mentirosos (Villar, 2017).

Por lo tanto, lo que es cierto es que el tiempo pone sus límites y las normas también constriñen la verdad en cada época concreta: así podemos tomar como ejemplo la diferencia entre el modo de abordar la usura en Tomás de Aquino y en la escuela de Salamanca o, también, las diferencias entre Francisco de Vitoria y Domingo de Soto frente a Juan de Medina y Domingo Báñez en la cuestión sobre la compra adelantada de la lana en el comercio entre, Castilla y Flandes (Vidal, 2013); de lo que se deduce que:

el moralista no se puede encerrar en su mundo. Le es indispensable, sobre todo si se ocupa de problemas sociales, poseer un conocimiento profundo de las relaciones económicas de su tiempo. Solo un análisis preciso de los datos económicos le permite emitir un juicio equilibrado sobre la relación de la forma de actuar de sus contemporáneos con el ideal evangélico y mostrar cómo las opiniones de los teólogos pueden estar determinadas por condiciones de lugar y tiempo, es decir, por la historia (Verecke, 1986, p. 27).

Otro ejemplo, y bastante ilustrativo, lo encontramos en el intento de proclamar unas tesis filosóficas que fueran válidas, ciertas y verdaderas para todo filósofo católico. Dicha iniciativa se materializó en las conocidas como “XXIV Tesis Tomistas” firmadas por el papa Pío X y con su curiosa historia posterior sobre su vigencia, en donde los siguientes pontífices, sin dejar de recomendar el pensamiento de santo Tomás, fueron dispensando de las mismas hasta terminar por

considerarlas como “simples normas directivas”, incluso con la posibilidad de seguir una escuela filosófica distinta (Saranyana, 1994).

En el fondo, podemos encontrar en la experiencia histórica el devenir dinámico del crecimiento de la doctrina que se abre en el tiempo en medio de las tensionas habituales en cualquier progreso de la doctrina. Tensiones que en el caso que estamos estudiando vuelve a mostrar los extremos descritos extraordinariamente por el profesor Santiago García Acuña y que él denomina acertadamente como laxismo y legalismo, los cuales se enfrentan en el modo de entender y relacionar conceptos clásicos en sí mismos considerados y en sus relaciones, como son: la conciencia y la norma (García, 2018); algo que viene de bastante lejos y que nos remite a las ya antiguas disputas entre san Bernardo y Pedro Abelardo. El profesor Santiago García Acuña ha descrito la problemática en torno a *Amoris Laetitia* presentando admirablemente que tanto el laxismo como el legalismo tergiversan la conciencia individual, no la respetan, de tal modo que el juicio de conciencia pasa a ser irrelevante. El laxismo porque no toma en serio el contenido objetivo sobre el que se juzga y el rigorismo positivista moral por violar heterónomamente la responsabilidad dejando la conciencia en una minoría de edad sempiterna; así, como cortocircuitando –los dos a su manera– el pluralismo y el avance científico de una ciencia que es la teología, más en concreto de la teología matrimonial y de la teología moral matrimonial, tomando posicionamientos que realmente se convierten en inconmensurables, de tal modo que lo único cierto es que no estamos de acuerdo entre nosotros; a la vez que se desarrollan actitudes enfrentadas en las que antes de escuchar a la otra posición –e intentar preocuparse por hacerse más comprensible y traducible– uno se va fijando en los argumentos más débiles del contrario para rebatírselo.

Así, el profesor García Acuña describe la conciencia laxa sin ningún vínculo a una verdad objetiva que se pueda expresar normativamente en vistas a la perfección de la misma conciencia y, por ende, del sujeto moral. Por la otra parte, esta laxitud, da pie a que ciertos rigorismos subrayen –excesivamente– el peligro de caer en una ética de la situación y en el consecuencialismo, como si la apelación a la conciencia significara de hecho lo que ellos llaman “conciencia creativa”, llegando incluso, como ya hemos visto, a acusar de herejía al papa Francisco. Incluso el Papa es acusado de no creer en el infierno, aunque curiosamente Francisco se aun Papa que nombra continuamente la acción del demonio²⁰.

20 Así lo hace en su escrito el pensador católico J. Seifert (Buttiglione, 2018, pp. 119-124).

Curiosamente, también el profesor Santiago García Cuña identifica el laxismo y el legalismo con esos dos peligros que se hacen presentes constantemente en la vida de la Iglesia y que son el gnosticismo y el pelagianismo respectivamente²¹; siendo tanto el laxismo como el rigorismo, para este profesor, manifestación de un claro «inmanentismo antropocéntrico» (García, 2018).

Dicho todo lo anterior, creo que nos encontramos, por tanto, en la tensión radical entre la verdad, reducida a normatividad y un “todo vale” desencarnado. Es obvio que el camino se encuentra en el medio de la virtud, en la aplicación correcta y realista de una verdad que es salvación del ser humano, pero siempre desde la benignidad pastoral. La verdad no se identifica ni con el tuciorismo ni con el relativismo laxista, creo que puede ser un buen momento para reivindicar que se debe estar más cerca de la verdad incluso partiendo de un buen probabilismo que actúe en conciencia.

Más triste es haber querido contraponer los magisterios de los papas Juan Pablo II y Francisco, sin realizar el esfuerzo de descubrir la continuidad homogénea entre ellos y más en concreto entre *Familiaris consortio* y *Amoris Laetitia*, permítaseme usar una terminología propia de los esposos, magisterios de ambos papas que se nos antojan “distintos y complementarios”. Así, como indica el profesor Santiago García Acuña, en la misma línea los teólogos Alain Thomasset y Jean-Miguel Garrigues, queremos señalar que *Amoris laetitia* “implica de hecho una interpretación y un desarrollo de la encíclica *Veritatis splendor* de san Juan Pablo II” (Thomasset, Garrigues, 2017).

Como ya hemos indicado, esta situación nos evoca, pero en sentido distinto, la recepción que tuvo la encíclica *Humanae Vitae* en su momento. Se vuelven a repetir las hemiplejias propias de aquellos que no aceptan las palabras del Magisterio ya que no aceptan nada que *a priori* no pueda ser de modo directo comprendido como refrendo de sus posicionamientos. Sabiendo que la recepción y comprensión del magisterio papal también se debe mantener en un equilibrio, entre el positivismo magisterial y el relativismo magisterial, de tal modo que conviene volver a recordar que el Papa “no es fuente de la fe”, sino que confirma la fe de sus hermanos, y la custodia (Müller, 2018, pp. 16-18). En este sentido, creo

21 Es interesante las referencias del magisterio del papa Francisco a estos dos peligros también en la Exhortación apostólica *Gaudete et exultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual* (19-III-2018), nn. 35-48.; así como la publicación de la Carta *Placuit Deo* por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (16-II-2018).

que, si hemos descrito el magisterio de *Amoris Laetitia* como magisterio ordinario no definitivo, es obvio que lo mismo se debe decir de *Familiaris Consortio*.

Pero como ya hemos indicado, posiblemente la prueba más clara de realismo se encuentra en volver a mirar a la historia y escrutar el modo de comprender el sacramento, la familia, el matrimonio y la sexualidad cristiana a lo largo de los siglos. Cualquier intento de “encadenar el magisterio” a un momento concreto de la historia –sin continuidad temporal y sin evolución homogénea, olvidándose que las circunstancias históricas pueden cambiar de tal modo que el objeto moral de la realidad que nos encontremos implique una especie moral distinta– es irreal, atemporal, ahistórico e incluso es desconectarlo de la Palabra de Dios que se revela *gestis verbisque* (DV, n. 2) y de un modo pleno en la encarnación. Es decir, es desconectarlo de la ley de la encarnación y de la salvación.

Una cuestión aparte, pero del todo iluminadora, es la realidad que se descubre en los tribunales eclesiásticos y que con todo realismo y crudeza describe y reflexiona el profesor Andrés Villar en su trabajo, “Crisis del/al sistema matrimonial canónico”, ya varias veces citado. En dicho ensayo es iluminadora la pregunta que podemos hacernos a nosotros mismos, mirando la historia del matrimonio, a la luz de textos tan clásicos como el manual de Adnés (1963), u observando la evolución de las normas canónicas, o la definición de lo que es la esencia del matrimonio, o la evolución de la doctrina de los bienes o fines del sacramento. La pregunta ciertamente tiene miga: ¿cuántos dogmas crees que hay en materia matrimonial?²². Recuérdese como la Iglesia convivió hasta el siglo XII con distintos modos de entender el matrimonio natural. Por su parte, el código del 1917 afirma que dicho matrimonio natural es elevado por Jesucristo a matrimonio sacramental y reafirma que el contrato matrimonial debe ser entendido como la esencia del sacramento natural, pero lo cierto es que hasta que Alejandro III no se decanta por el matrimonio consensual cohabitan varias formas matrimoniales que son reconocidas como válidas, como son: la convivencia expresada en el *Affectio maritalis* romano, la promesa por la ley mosaica que sigue el judaísmo, los pueblos germánicos que lo basan en la convivencia y consumación, es decir, podemos afirmar que el matrimonio es sacramento pero no creo que se pueda afirmar con el mismo rango de verdad cualquier afirmación que necesite mantener que el modelo consensual fuera el único, por tanto, no se identifica absolutamente ni históricamente matrimonio natural con contrato a no ser que fueran erróneos los

22 Recuérdese, como hace el canonista Andrés Villar, que es dogma de fe que el matrimonio es uno de los 7 sacramentos, signo eficaz de la gracia, pero la Iglesia tardó diez siglos en tomar conciencia de esa sacramentalidad y es expresado en el magisterio por primera vez en el concilio de Lyon 1274.

matrimonios anteriores, creando una laguna sacramental real durante varios siglos. Uno pudiera exclamar: ¡Vaya modo de conocer lo natural!, ¡cómo para conocer lo sobrenatural! Así, el *Codex* de 1983 elige una fórmula englobadora, a saber: “alianza matrimonial”, aunque queda la reminiscencia del parágrafo 2 del canon 1055: “por tanto, entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento”. Pero también podemos ir más allá e indicar el gran avance de Juan Pablo II en dicho Código, y más en concreto en el canon 1095 § 3 al referirse a las causas que incapacitan para contraer matrimonio y que de hecho facilita las nulidades matrimoniales: “Quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica”; y no solo eso, es muy oportuno recordar como el papa Juan Pablo II introdujo una novedad en el Código de 1983 al eliminar la excomunión de los divorciados vueltos a casar y en *Familiaris Consortio* n. 84 los invitó a participar –como bautizados que son– de la vida de la Iglesia, con el único límite de no comulgar si ellos no se comprometían a vivir como hermanos, por lo menos a intentarlo (Buttiglione, 2018), como veremos a continuación. Por tanto, en esta última línea de avance disciplinar, iniciada por el pontífice polaco y mostrando nuevamente la continuidad de los magisterios y de la evolución homogénea de la doctrina entre Juan Pablo II y el papa Francisco, se puede comprender perfectamente la posibilidad de que comulguen los divorciados vueltos a casar que intentando mantener su cohabitación sin mantener relaciones sexuales constatan la reincidencia en faltar a sus compromisos, experimentando la limitación de no ser capaces de mantenerse viviendo como hermanos. Así, en la línea del acompañamiento pastoral, el papa Juan Pablo II –en carta al que fuera el Penitenciario Mayor del Vaticano el cardenal Baum– expresaba que:

conviene (...) recordar que una cosa es la existencia del propósito y otra el juicio de la inteligencia acerca del futuro. De hecho, es posible que incluso en la lealtad del propósito de no pecar más, la experiencia del pasado y la conciencia de la debilidad actual despierten el temor a nuevas caídas. Pero esto no daña la autenticidad del propósito, cuando a este temor se une la voluntad, sostenidas por la oración, de hacer lo que es posible para evitar la culpa (Juan Pablo II, 1996).

Todo lo anterior, nos permite afirmar que *Amoris Laetitia* es un claro ejemplo de ejercicio del magisterio en su dinamicidad, de magisterio en continuidad con la Exhortación apostólica anterior sobre la familia de Juan Pablo II; como bien dice Rocco Buttiglione, *Amoris Laetitia* no cambia nada, pero lo cambia todo (Buttiglione, 2018), ya que el espíritu que la anima transforma toda la disciplina y pastoral anterior e incluso hace repensar en mayor profundidad los grandes conceptos

de teología moral fundamental. Por tanto, no es una continuidad que implique consecuencias mínimas para la teología moral y la pastoral, sino que ahondando teológicamente nos abre a una nueva comprensión de numerosas situaciones morales que plantean severos dilemas éticos y con un gran número de variedades implicadas que no son circunstancias meramente accidentales del objeto moral, sino que realmente describen –técnicamente hablando– un nuevo *genus moris*, una nueva especie moral de los actos y situaciones, que necesita gran “discernimiento” y “reflexión” antes de realizar el juicio moral de conciencia, lo que a mi entender –como por otra parte ya he expresado más arriba, pero quiero seguir resaltando– se encontraba ya en germen en varias indicaciones –más propias de la teología pastoral y de la práctica de los acompañantes espirituales, junto con los ministros del sacramento de la penitencia– en las enseñanzas y en el espíritu de *Familiaris consortio*.

3. UNA VUELTA A LAS CUESTIONES PROPIAS DE LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL. EL AVISPERO DE LOS TEÓLOGOS Y FILÓSOFOS MORALISTAS

Continuando con el final del apartado anterior, creo que lo que no se puede hacer es un acercamiento crítico al documento papal sin comprender la necesidad de volver a reflexionar sobre los grandes temas de teología moral fundamental. Ciertamente que los críticos a las enseñanzas de *Amoris Laetitia* recurren a contraponerla constantemente a la encíclica *Veritatis splendor*, pero se olvidan que en una encíclica, que es un documento magisterial, hay que distinguir lo esencial de la explicación narrativa de lo doctrinal, para ello se recurre a la filosofía y a las ciencias humanas del momento, pero, precisamente por ello, unido a lo sustancial y definitivo se encuentra lo instrumental, metodológico y accidental; por eso, una encíclica no puede confundirse con un tratado de manual de Teología Moral Fundamental, si así fuera se estaría optando por una serie de escuelas y posicionamientos particulares con la pretensión de querer elevarlos a rango magisterial²³.

23 En este sentido es muy esclarecedor el resumen que realiza el profesor Santiago García Acuña del trabajo de los teólogos dominicos A. Thomasset y J. M. Garrigues. El profesor García indica que el trabajo los profesores Thomasset y Garrigues, con los matices aportados por cada uno, muestra que entre *Veritatis Splendor* y *Amoris Laetitia* no hay ninguna contradicción real; que los documentos magisteriales se complementan e implican a la vez continuidad y el desarrollo de la doctrina dentro de la Tradición viva de la Iglesia; que la formulación de aparentes contradicciones entre *Veritatis Splendor* y *Amoris Laetitia*, así como el juicio sobre una supuesta falta de claridad interna a la enseñanza de esta última tienen como raíz una comprensión inadecuada de *Veritatis Splendor*, que impide leer con justeza y provecho la doctrina de *Amoris Laetitia*, siendo esta Exhortación apostólica el

Por otra parte, el magisterio también tiene su propia dinamicidad histórica y debe ser atendido en su totalidad. Con la última afirmación quiero decir que también debe ser estudiado el magisterio en un sentido temporal que va del presente al pasado, de tal modo que lo último ilumina lo anterior, en ese sentido, la línea temporal sería en sentido inverso al paso del tiempo, en este caso: *Amoris Laetitia*, *Familiaris Consortio*, *Humanae Vitae*, *Gaudium et Spes*, *Casticonnubii*, *Arcanum divinae sapientiae*, *Decreto Tametsi del Concilio de Trento*, etc. Creo que tanto en sentido decreciente como creciente es fácil descubrir la evolución de la doctrina sobre el matrimonio, es fácil percatarse de los acentos que se han mantenido y los contenidos que se han ido abandonando, en definitiva: la fluidez de vida misma. De todos modos, lo que es innegable es que nos encontramos con una historia llena de meandros y que no podemos permitirnos el lujo de no hacer memoria de esta historia compleja porque ciertamente, la historia vuelve a ser maestra de vida. Además, solemos entender el magisterio en una lectura creciente y, apelando a una tradición más bien pétreo, queriendo mantener lo pasado, sin que ese pasado sea alma de crecimiento, se nos olvida, que si no queremos vaciar de fuerza el magisterio futuro, incluso condicionarlo, el magisterio precedente también debe ser leído e interpretado a la luz del sucesivo “privilegiando las interpretaciones compatibles con el magisterio posterior” (Thomasset, Garrigues, 2017, p. 17).

Acercarse teológicamente con profesionalidad a *Amoris Laetitia* implica abordar temas nucleares para la teología moral que nunca van a estar cerrados del todo, como son: la diferencia entre la verdad teórica y práctica, entre la norma y

documento magisterial que aporta las claves para superar esa mala interpretación de *Veritatis Splendor* (García, 2018, p. 84). Y en la nota 238 afirma: “Garrigues destaca que se trata de una interpretación errónea bastante extendida y generalizada a partir de una escuela teológica particular que a su juicio, pretendiendo ser la única voz teológica en el ámbito moral, se ha comportado como un ‘Magisterio paralelo’ al arrogarse la interpretación autorizada de *Veritatis Splendor* frente al Magisterio de la Tradición viva de la Iglesia, siendo así que con su inspiración rigorista se aleja radicalmente del pensamiento de santo Tomás de Aquino, al que considera seguir fielmente” (pp. 84s.). Esta última referencia me sirve también para confrontar con los que han interpretado que el papa Francisco no es fiel a la letra del Aquinate, olvidando que el Doctor Angélico debe leerse en su conjunto, de un modo holístico y mirando al horizonte que indica para de este modo evitar errores de interpretación como los que indiqué más arriba –y desde mi perspectiva incluso en el modo de entender los fines del matrimonio, reduciendo su orden a la perspectiva según al mantenimiento de la especie (Ossandón, 1980)–, pero esto es otra cuestión que nos llevaría lejos; paso ahora citar a los que se presentan como interpretes más genuinos de Tomás de Aquino que el papa Francisco: Serge-Thomas Bonino, (2016, 499-519); y en su caso, J. M. González Oña (2021, pp. 63-70) que señala la crítica del profesor Bonino y se confronta con la exposición tomista que de la prudencia, de las virtudes –en el contexto de la racionalidad práctica– y de la aplicación de los principios de la ley moral a la acción concreta hacen –interpretando y explicando *Amoris Laetitia*– el Cardenal Kasper (2016) y el profesor E. Schockenhoff (2017, pp. 303-311). El mismo papa Francisco entró en la polémica y en el discurso pronunciado en la *Apertura del Congreso Eclesial de la Diócesis de Roma sobre “La alegría del amor: el camino de las familias en Roma a la luz de la Exhortación apostólica Amoris Laetitia (16-VI-2016)*, afirma: “todo lo que está escrito en la exhortación (...) es tomista, del inicio al final. Es la doctrina segura”. Lo que ocurre denuncia el Papa es que se tergiversa la enseñanza de santo Tomás de Aquino pretendiendo “que la doctrina segura tenga aquella seguridad matemática que no existe, ni con el laxismo, de manga ancha, ni con el rigorismo”.

la costumbre; la dificultad de entender con precisión la acción intencional, las circunstancias que no pueden hacer que un objeto moral malo sea bueno pero que pueden hacer que haya una especie distinta de acto moral, incluso podemos preguntarnos ¿si estas últimas son meras circunstancias o algo más?; los dilemas de la conciencia y la paradoja que implica la conciencia venciblemente errónea y su actividad propia; la clasificación de los pecados y la diferencia entre la dimensión objetiva (grave y leve) y la subjetiva (mortal y venial) y esto sin caer en la división tripartita de mortal, grave y venial o leve; o en los actos morales distinguir distintos *genus moris* con un mismo *genus naturae*.

Desde esta perspectiva, responder a los famosos *dubia*, implica adentrarse técnicamente en todas estas cuestiones. Pero si alguien pretende saber la respuesta de antemano posiblemente ya se ha puesto en el pedestal de la verdad, ese pedestal que nos hace ser tan fundamentalistas como los relativistas; y es que precisamente este es otro tema candente, ya que se le acusa al papa Francisco de relativista. Este, en sí mismo, ya es una acusación que merece la pena contradecir y demostrar su error intrínseco. Que estamos en una sociedad donde impera lo que ha venido a llamar Benedicto XVI una dictadura del relativismo es innegable (Sina, 2021). Pero una vez detectado y conceptualizado lo anterior debe explicarse muy bien, no vaya a ser que tal afirmación nos lleve no solo a posiciones antimodernistas, sino también a posiciones premodernas. Si eso fuera así, estaríamos en el lugar opuesto al que posiciones antirrelativistas quieren destacar. Me explico. Situarse en una posición premoderna es comprometerse intelectual y cordialmente con una cosmología y una comprensión de la verdad y la ciencia que ya no tiene sentido para el hombre posmoderno. La filosofía de la naturaleza que se queda en el sistema copernicano ha quedado desfasada muchos siglos atrás. Algunos afirman que la verdad nunca estuvo tan clara como en la Edad Media, pero lo cierto es que nadie quisiera realmente volver a la Edad Media, nadie sinceramente quiere vivir en la Edad Media. Una verdad abstracta no es verdad para vivir. Y no es que lo que afirmaba el paradigma medieval no tuviera sentido, es que en gran medida ya no lo tiene. A lo largo de estas páginas hemos indicado varias veces que el paradigma de la verdad no es el mismo que el de la certeza, relatividad no es lo mismo que relativismo. Tanto el relativismo como el fundamentalismo se cierran en su verdad y son la negación del pluralismo. La pluralidad acepta tener verdades definitivas desde las que se puede dialogar y debatir con otras tradiciones intelectuales y culturales, pero el fundamentalismo que se cree en posesión de la verdad —algo que solo corresponde a Dios en cuanto Acto primero— rima con el relativismo, sus efectos son devastadores e idénticos: por una parte, el

relativismo no entra en debate ya que para él es un tiempo perdido, ya que cada uno tiene su verdad; pero, por la otra parte, el fundamentalismo desprecia el diálogo y el debate, él tiene la verdad (Arregui, 2004). Y es aquí donde entra de lleno *Amoris Laetitia*, ahora sí que se entiende que la verdad implica pluralidad, permite el debate y el diálogo y es donde queda espacio para la verdad práctica, en este caso para la verdad práctica del matrimonio, con su verdad inherente, pero donde caben –con verdadero y pleno significado– los tres verbos magisteriales del capítulo VIII: acompañar, discernir e integrar; así como iniciar caminos de misericordia por la *via caritatis* (Fumagalli, 2016; Gerardo, 2018).

Si recurrimos al libro ya citado de Rocco Buttiglione que pretende entrar en diálogo con “los críticos de *Amoris Laetitia*”, descubriremos una atención especial e iluminadora que implica volver a la esencia de categorías como conciencia, pecado, culpa, perdón y reconciliación. Muchas veces no se trata de simplemente profundizar y buscar nuevas argumentaciones que justifiquen el mensaje del papa Francisco, sino que sorprendentemente muchas veces se tarta meramente de rectificar comprensiones que no solo estaban anquilosadas, sino atrapadas en “entendederas” de otras épocas, o de olvidos clamorosos, pero que facilitaban explicaciones fáciles y sencillas para realidades complejas, algo que a todas luces es engañoso y oculta cierta dimensión del pecado de pereza, sino de estulticia.

Así, las presentaciones de la doctrina católica de la conciencia moral que cercena lo verdaderamente difícil que es la cuestión de la conciencia venciblemente errónea, algo que a todas luces olvida el profesor Robert Galh (Buttiglione, 2018), como si los juicios de conciencia se pudieran reducir a las reglas de lógica proposicional, algo de lo que ya Aristóteles nos desengañó en su explicación de la inadecuación del silogismo práctico para conclusiones necesarias éticas (Pardo, 2016); así como los demás críticos al papa Francisco en general o –si se quiere– en mayor o menor medida que el profesor Galh. La conciencia es algo muy serio, lo más serio de la sabiduría ética, por eso, no se puede reducir a una simple función de aplicar una norma –además de la diferencia entre verdad y norma ya indicada más arriba–; eso sería renunciar al dinamismo de la racionalidad práctica expresada como juicio práctico distinto al juicio teórico y especialmente en la ética, como demostró Aristóteles y siguió Tomás de Aquino y más arriba ya recordábamos. De tal modo que:

Ciertamente hay que distinguir cuando la conciencia yerra por ignorancia invencible de la despreocupación por buscar la verdad o de la determinación por el mal a sabiendas. En el primer escenario no hay merma de la dignidad moral, pero si la

hay en el segundo. Desde ahí es pertinente alertar –como hace *Veritatis Splendor*– contra la tentación de convertir a la conciencia ‘invenciblemente errónea’ (la que se equivoca sin perder por ello su dignidad) como base o principio hermenéutico desde el cual elaborar una concepción adecuada de la conciencia moral, pues ‘nunca es aceptable confundir un error subjetivo sobre el bien moral con la verdad objetiva, propuesta racionalmente al hombre en virtud de su fin, ni equiparar el valor moral del acto realizado con una conciencia verdadera y recta, con el realizado siguiendo el juicio de una conciencia errónea’ (VS, n. 62). Supuestamente una parte de los teólogos moralistas habrían caído en esa trampa. Desde luego, conviene tener en cuenta esa advertencia, pero no hasta el punto de pasar a negar que ‘la persona debe obedecer siempre el juicio cierto de su conciencia, y, si obras deliberadamente contra este último, se condenaría a sí misma (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1790) (Martínez, 2019, p. 333).

Otro tema a tener en cuenta, para comprender *Amoris Laetitia* y su fuerza teológica, consiste en abordar las diferencias y las relaciones entre los conceptos de pecado mortal, pecado grave y la perspectiva objetiva y subjetiva que se esconde detrás de ellos, y sin ser una negación de las enseñanzas de *Reconciliatio et poenitentia* y *Veritatis Splendor* como pretenden algunos. Especialmente, porque como ya indicamos lo subjetivo es tan natural en el ser humano que es objetivo, eso sí que trae consigo una serie de inconvenientes que nos expulsan del hogar de la certeza para pasar al de la verdad; la subjetividad, lo subjetivo, es tan natural que el conocimiento objetivo es a su subjetividad como la cosa conocida y valorada como verdadera y buena por la subjetividad en su objetividad. La objetividad no es conocimiento formal a modo de fotografía que abstraigo, sino la forma intencional con toda su fuerza vivencial tal como es conocida, experimentada y continuamente interrelacional. Esto conlleva los inconvenientes de la vida misma y de los límites propios de los seres humanos reales, de tal modo que tiene su razón de ser –y se encuentra fundamentada en una antropología realista– cuando *Amoris Laetitia* afirma que:

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

A lo que se añade la nota número 351:

en ciertos casos, podría ser también la ayuda de los sacramentos. Por eso, ‘a los sacerdotes les recuerdo que el confesionario no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor’: *Exhort. ap. Evangelii gaudium* (24

noviembre 2013), 44: AAS 105 (2013), 1038. Igualmente destaco que la Eucaristía ‘no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles’ (47: 1039).

La siguiente Tabla 1 nos puede ayudar a no perdernos sobre los pecados, a lo que Buttiglione dedica mucho espacio en su libro ya citado:

Tabla 1.

Clasificación del pecado según la objetividad y el sujeto moral

SUBJETIVO	OBJETIVO
p. mortal	p. grave
p. venial	p. leve

Recordemos que todos los pecados graves son mortales siempre y cuando sean pecados que cumplen las condiciones necesarias de: materia, advertencia, conocimiento y consentimiento. De este modo, se entiende la respuesta de Buttiglione al filósofo católico Josef Seifert sobre este tema:

La (...) hipótesis es que la Exhortación apostólica pueda recomendar que algunos divorciados que se han vuelto casar, en los que están ausentes los elementos subjetivos del pecado mortal, es decir, el pleno conocimiento y el deliberado consentimiento, puedan ser remitidos a los sacramentos. Esta es, evidentemente, la interpretación que más se acerca al contenido de la Exhortación apostólica, por lo menos en el sentido de que si los divorciados que se han vuelto casar son considerados según los criterios habituales de la teología moral, es posible que en un determinado número de casos el elemento subjetivo del pecado puede estar ausente (Buttiglione, 2018, p. 84s.).

Por otra parte: todos los mortales son graves y estos últimos son mortales si se dan las condiciones dichas; pero puede haber graves objetivamente no mortales, por ejemplo en razón de su objeto moral cuando al conocer las supuestas “circunstancias”, se descubre que son más que circunstancias accidentales y se produce un objeto moral ciertamente distinto, una especie distinta, un *genus moris* distinto, aunque pueda parecer mero cambio de circunstancias, pero no es así:

anótese el cambio histórico de la esencia del comercio, aunque aparentemente solo parecen circunstancias históricas, pero que hizo cambiar lo que se comprende como pecado de usura, ya que la realidad objetiva del comercio era radicalmente distinto, aunque la esencia de la usura sigue latente como se demuestra en los distintos crack y crisis financieras de la época contemporánea.

Por su parte, Buttiglione afirma contundentemente:

existen personas que viven en una condición de pecado sin culpa subjetiva. (...). Sin embargo, el Papa no quiere dar la comunión a todos los que se encuentran en una situación de pecado sin (plena) responsabilidad subjetiva (Buttiglione, 2018, p. 100s.).

Y explica:

¿se puede afirmar que las personas que conviven *more uxorio* se encuentran en una condición de pecado grave habitual? Parece que a esta pregunta se puede decir que sí, a condición que se distinga bien entre el pecado grave y el pecado mortal. El pecado grave está especificado por el objeto (de la materia grave). El pecado mortal está especificado por el efecto sobre el sujeto (hacer morir el alma). Todos los pecados mortales son también graves, pero no todos los pecados graves son también mortales. Puede suceder, de hecho, que en algunos casos la materia grave no esté acompañada por la plena conciencia y el deliberado consentimiento (Buttiglione, 2018, p. 183).

Sin olvidar después de todo esto que:

las distinciones establecidas para hablar del pecado tienen sus ventajas, pero también sus inconvenientes, especialmente en cuanto a las afirmaciones sobre las consecuencias de un determinado tipo de falta moral. El caso de pecado mortal es quizá el más problemático, porque no se puede olvidar que, en último término, el pecado es también un misterio sobre el que únicamente Dios tiene la última palabra (Martínez, Caamaño, 2014, p. 490).

En el mismo sentido, la santa y filósofa Edith Stein indica como Dios es el verdadero testigo de la conciencia personal de cada persona, más allá del sujeto moral mismo, por lo que ni el mismo hombre “llega nunca a penetrar del todo en ese interior suyo. Es un misterio de Dios, cuyos velos solo Él puede levantar” (Stein, 2003, p. 341).

4. MISERICORDIA EN LA FRAGILIDAD Y EN LA DEBILIDAD

Llegamos así a los últimos apartados de mi reflexión que se mueven en la dimensión más práctica-pastoral. Dimensión esta última que no puede estar construida sin los cimientos de una reflexión ética teológica, lo mismo que esta última no puede realizarse sin una reflexión dogmática anterior. Una teología moral cristológica deberá tener a Cristo como norma, pero no como norma abstracta, sino como norma de *forma vitae*, como norma de tener las mismas motivaciones, los mismos sentimientos, la misma forma de actuar que Jesús, que ha sido enviado a “anunciar a los pobres el Evangelio, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor” (*Lc*, 4, 18s.), que no ha venido “para condenar al mundo, sino para salvar al mundo”, mostrando continuamente la misericordia, la cual –según el pensamiento tomista–, es en sí misma, “es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo” (Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 30, a. 4)²⁴. Algo que se expresa de manera plástica y muy apropiada en el modo en que Immanuel Kant se refiere a la creación artística, algo aplicable a la realización de esta gran obra de arte que es nuestra maduración moral, para el filósofo de Königsberg trazar una línea recta es posible con una regla o a mano alzada, es precisamente esta segunda manera donde se encuentra la capacidad artística; pues bien, en el campo moral la norma nos ayuda a acercarnos a la realidad desde el “deber ser”, pero la pericia se encuentra en aquellos que son capaces de atreverse a realizar el trazado de la vida buena a mano alzada, aún a riesgo de que la línea no salga del todo recta, aunque sí será más humana, mientras que la línea trazada con regla podrá ser más perfecta, incluso nos exculpa de responsabilidad, ya que “en la trazada con regla, el pensamiento y la mano han confiado todo su saber y pericia a un instrumento, la regla, que será la responsable y encargada de que la línea sea verdaderamente recta. Si no lo es, la ‘culpa’ es de la regla, o de algún movimiento fortuito que estorba el proceso del trazado” (Choza, 2018, p. 220).

Ni que decir tiene que los tres verbos que orientan el capítulo VIII nos invitan a una moral de primera persona a la vez que comunitaria, en este caso nos remiten a un acompañamiento en diálogo fraterno en que la conciencia tiene la primera y

24 Citado por el papa Francisco en *Evangelii Gaudium*, n. 37.

la última palabra, donde lo que se busca es integrar desde una sanación ética que nos devuelva a la reconciliación con una vida buena que se comprende y solo es posible desde la gracia en maridaje con la misericordia, donde el buen pastor comprende el ideal ético cristiano como “algo que sirve para vivir y para entenderse uno mejor a sí mismo, realmente, existencialmente, y no enseñar algo que a uno le estorba el vivir, que le sirve a uno para complicarse más y enredarse más” (Choza, 2018, p. 241).

Esto no significa que desaparezca la disciplina sacramental, eso no lo ha descartado el papa Francisco, pero esto tampoco significa que “el modo de considerar la disciplina sacramental no haya sido corregida, pues no se pueden alegar las normas disciplinarias para impedir la praxis del discernimiento pastoral, que es un deber ministerial para los presbíteros con relación a los bautizados que están en situaciones catalogadas de irregulares respecto del matrimonio cristiano” (García, 2018, p. xxx). Como indica sobre este tema del “discernimiento pastoral” monseñor Víctor Manuel Fernández:

la gran novedad de Francisco está en admitir que un discernimiento pastoral en el ámbito del ‘fuero interno’ puede tener consecuencias prácticas en el modo de aplicar la disciplina. La norma canónica general se mantiene (cf. AL, 300), aunque puede no aplicarse en algunos casos como consecuencia de un camino de discernimiento. En este discernimiento juega un papel central la conciencia de la persona concreta sobre su situación real ante Dios, sobre sus posibilidades reales y sus límites. Esa conciencia, acompañada por un pastor e iluminada por las orientaciones de la iglesia, es capaz de una valoración que da lugar a un juicio suficiente para discernir acerca de la posibilidad de acceder a la comunión (Fernández, 2017, p. 459).

Esto no quiere decir que se produzca una nueva sensibilidad y corresponsabilidad pastoral de acompañamiento y discernimiento en ayuda de las fragilidades sin tensiones. Todo cambio implica sacrificios, por eso es muy sugerente la apreciación del jesuita y moralista Julio Martínez cuando afirma que:

Sobre este último punto de la formación teológica de los ministros me siento obligado a insistir pensando específicamente en el ámbito de la teología moral. La importancia concedida hoy al discernimiento –elevado a categoría central de la moral que solicita el concurso de la conciencia y el desplazamiento del papel que ocupa la objetividad del acto moral– debe ir acompañada por una formación acorde de los seminaristas y, de otro modo y otro nivel, de los sacerdotes que están en pleno ejercicio del ministerio (el campo de la formación permanente de los presbíteros). No conozco a fondo ese mundo y por tanto prefiero no hacer juicios de valor que

seguro serían arriesgados y tal vez injustos, pero sí tengo datos suficientes para pensar que las hornadas de sacerdotes formadas según el ‘estilo’ de *Veritatis splendor* no van a tener fácil incorporar ahora el nuevo ‘estilo’ moral y pastoral de *Amoris Laetitia*. Diagnosticarlo es probablemente el primer paso necesario para adoptar los medios adecuados y proporcionados a semejante reto en el que la iglesia se juega muchísimo (Martínez, 2019, p. 366).

Se trata de una apuesta por una pastoral personal, de tú a tú, donde se abre la posibilidad de que la persona en una situación “imperfecta” (AL, n. 76-79) –nótese que la Exhortación parece que introdujera esta nomenclatura más que la de “irregular” (AL, nn. 296-300)–, pueda acercarse a los sacramentos; recordando –como hace la “Relación final sinodal” (Sínodo de Obispos, 2015, n. 51) y *Amoris Laetitia* (AL, n. 79) con *Familiaris consortio*– que “los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones” (FC, n. 84), ya que la responsabilidad no es igual en todos los casos (AL, nn. 79; 300), reconociendo y valorando los signos de amor en la nueva unión civil (AL, n. 294), teniendo en cuenta la ley de la gradualidad expresada ya en *Familiaris consortio* (AL, n. 295)²⁵, reintegrando más que marginando o condenando (AL, n. 296), acompañando por el camino del discernimiento sin disminuir las exigencias del evangelio, pero abiertos al crecimiento madurativo (AL, nn. 300; 303), teniendo en cuenta tanto los atenuantes y condicionantes como los límites para ser realistas en todo momento (AL, nn. 302; 305), sin dejar de proponer el ideal del matrimonio cristiano (AL, n. 307), pero practicando y recorriendo el camino de la caridad ante las personas que viven dificultades (AL, nn. 311s.), lo que implica dosis de paciencia y misericordia (AL, n. 308), haciendo uso de la sabiduría del que sabe esperar el crecimiento de las personas (AL, n. 308). En el fondo consiste en patentizar que la Iglesia –como intuyó Juan XXIII en *Mater et magistra* y repitió claramente Pablo VI en su discurso del año 1965 en la ONU y en el número 13 de *Populorum progressio*– es “experta en humanidad”.

5. HORIZONTES PASTORALES PARA MOVERSE DE LA SILLA

Llegados a este punto final lo primero que debemos decir es que el magisterio de Francisco es netamente pastoral y social. Creo que siguiendo la estela de la Escuela de Salamanca –aunque explícitamente no lo pretenda– el papa Francisco

25 También en torno al modo de entender la “ley de la gradualidad” se ha abierto un debate en el que no voy a entrar en este trabajo por falta de espacio.

se deja interpelar por las preocupaciones sociales del momento y a ellas da unas respuestas teológicas y morales. En ese sentido, no hay que olvidarse que en el papa Francisco, la clave hermenéutica desde la que abordar las cuestiones éticas ya no se encuentra tanto en la moral sexual, sino en la moral social que incluye la moral personal y sexual. Posiblemente esto ha descolocado a muchos teólogos que habían desarrollado su aprendizaje y magisterio académico en las claves de la moral personal, de la sexualidad y de la transmisión de la vida. Por otra parte, viviendo del racionalismo propio de la ilustración se acercaban a las cuestiones morales buscando sesudos razonamientos, argumentos que nos lleven a descubrir las conclusiones evidentes que encierran las premisas de nuestros supuestamente válidos silogismos, a pesar de conocer la crítica que de ello ya había hecho Aristóteles y de la que ya hemos hablado en estas páginas. Y allí se encontraba su talón de Aquiles, además de que poco a poco la teología moral se iba convirtiendo verdaderamente en irrelevante para la sociedad y, lo que es peor, para gran parte de la comunidad cristiana²⁶; pero, sin embargo, se encontraban tranquilos en una atmósfera entre gnóstica y semipelagiana. Al hilo de estas reflexiones podemos citar al profesor Livio Melina y su crítica velada a *Amoris Laetitia* en su libro “Discernir caso por caso, ¿una clave para la moral conyugal?”, a él ya me he referido en otro escrito y me parece apropiado evocar lo ya dicho, ya que presenta las dos maneras de hacer teología práctica moral-pastoral que están en juego:

la referencia pastoral que realiza el profesor italiano se reduce al estereotipo clásico del sujeto moral que debe convertirse a la verdad guiado por los buenos pastores de la Iglesia (151-153). Podríamos decir que se mueve en el ámbito de una teología pastoral reduccionista en la que prima la verdad, pero donde se olvida la justicia y la problematización de lo concreto y particular, advirtiendo incluso el profesor italiano de un posible riesgo de ir ‘caso por caso’ (111-128). Creo que en esto debiera tener en cuenta que la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor* debe ser también completada, antes de llegar al magisterio del papa Francisco, por la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*, donde se nos advierte de la necesaria interrelación entre verdad-caridad y caridad-verdad: “Soy consciente de las desviaciones y la pérdida de sentido que ha sufrido y sufre la caridad, con el consiguiente riesgo de ser mal entendida, o excluida de la ética vivida y, en cualquier

26 Algo que ya detectó Benedicto XVI y expresó lúcidamente en su discurso de despedida a los obispos de Suiza en su *visita ad limina* el 9 de noviembre de 2009: “En cambio lo que resulta muy difícil a la gente es la moral que la Iglesia proclama. Sobre esto he reflexionado –de hecho, ya reflexiono sobre ello desde hace mucho tiempo– y veo cada vez con mayor claridad que, en nuestra época, en cierto sentido, la moral se ha dividido en dos partes. No es que la sociedad moderna sencillamente no tenga moral, sino que, por decirlo así, ha ‘descubierto’ y reivindica otra parte de la moral que tal vez no se ha propuesto suficientemente en el anuncio de la Iglesia en los últimos decenios, y también más. Son los grandes temas de la paz, la no violencia, la justicia para todos, la solicitud por los pobres y el respeto de la creación”.

caso, de impedir su correcta valoración. En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro, se afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales. De aquí la necesidad de unir no sólo la caridad con la verdad, en el sentido señalado por San Pablo de la *veritas in caritate* (Ef, 4, 15), sino también en el sentido, inverso y complementario, de *caritas in veritate*. Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la *economía* de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad. De este modo, no sólo prestaremos un servicio a la caridad, iluminada por la verdad, sino que contribuiremos a dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autentificar y persuadir en la concreción de la vida social' (n. 2) (Pardo, 2020, p. 529).

En este sentido, y teniendo en cuenta esta tensión entre lo doctrinal, lo moral y lo pastoral, el teólogo dominico Thomasset indica acertadamente que la Exhortación nos “invita a considerar que la misericordia pastoral no es un simple complemento a la dimensión doctrinal sino aquello que le está íntimamente unido: ella es ‘centro de la revelación’” (Thomasset, 2017). Por otra parte, esta afirmación no es una novedad, ya que si recurrimos a la encíclica *Veritatis Splendor* números 19-21 encontramos claramente como la moral cristiana es seguimiento de Cristo, responder a su llamada, imitarle en su amor, amor de Cristo que se convierte en la medida por exceso del actuar del cristiano, de tal modo que podemos decir que la teología doctrinal, en su dimensión de teórica cristiana, está conectada inextricablemente con la praxis cristiana, con el mismo modo de obrar de Cristo; el cual, en su persona misma y en su actuar es la verdadera regla de moral de la vida misma, primando como ya enunciamos más arriba la *via caritatis*, que pone la “misericordia en el centro y ensanchando con ella la moral” (Martínez, 2017, p. 400).

Centrándonos en este último apartado de este trabajo y, por tanto, en la dimensión pastoral debemos resaltar que la Exhortación debe leerse en su totalidad. Aunque el capítulo VIII ha centrado en gran medida las discusiones posteriores a su publicación, la verdad es que nos encontramos con un documento magisterial que muestra su excelencia al tratarlos diferentes ámbitos involucrados en tan magno tema como es el amor conyugal, a saber: bíblico, psicológico, educativo, pastoral y espiritual. Por tanto, se debe evitar el tomar la parte por el todo; además, como es lógico, podemos encontrar conexiones internas, así pues, en el campo pastoral debemos resaltar la conexión del capítulo VI –dedicado a las perspectivas pastorales– y el capítulo VII –en el que aborda el tema tan querido por el papa Francisco de la educación– con este capítulo VIII, donde debe aplicarse una

pastoral personal y un saber educar en el seguimiento de Cristo, aplicando de un modo especial la pedagogía de la gradualidad, del discernimiento y de los procesos.

Vista en su globalidad, creo que en cuanto a la pastoral familiar el escrito papal opta clarísimamente por relanzar el espíritu misionero y kerigmático, incluso podíamos concretarlo en una pastoral de primer anuncio y, por tanto, en una pastoral netamente evangelizadora. Siempre es necesario atender a los signos de los tiempos, pero actualmente se me antoja que es más necesario, ya que no solo es que nos encontremos en una época de cambios, sino en un cambio de época. Incluso, si comparamos la situación actual de la familia con el tiempo de los primeros cristianos creo que podemos encontrar muchos lugares comunes. Nuestras familias no son mayoritariamente cristianas, aunque socialmente se viven los valores cristianos que han impregnado durante siglos la institución familiar, igual que la sociedad en general, pero ahora encontramos dichos valores diluidos. Por otra parte, la misma sociedad realiza ayudas sociales y cubre necesidades de las familias con acciones que fueron originariamente cristianas, pero ahora muchas de ellas están presentes en la vida de la gente a través del “Estado de bienestar”, de tal modo que ya no se experimenta la necesidad de buscar la sustancia o esencia que otrora las fundamentaba y daba sentido a esas acciones (Choza, 2021). Sin embargo, esto implica también una sociedad e instituciones con piel muy fina, con pies de barro, lo que el filósofo Zygmunt Bauman ha definido con el exitoso concepto de “sociedad líquida”. Si nos detenemos un poco a pensar en el contexto histórico donde los primeros cristianos debieron evangelizarnos daremos cuenta – usando un pensamiento realista retrospectivo– que lo primero que debieron evangelizar fueron sus propias familias; es decir, genéticamente debieron repensar, reorganizar y evangelizar sus propias situaciones familiares. Sus familias eran las familias propias del momento, originarias de distintas regiones, culturas y tradiciones religiosas, eran las familias del Imperio, también con todo su multiculturalismo y paganismo. Por eso, creo que su problemática no era mucho más halagüeña que la que se le presenta a la Iglesia del siglo XXI. Si nuestra sociedad, en gran medida, ha dado la espalda a la propuesta cristiana de la familia, toca volver a evangelizar genéticamente, como en los primeros siglos del cristianismo. Los cristianos se debieron adaptar, no encontraron familias cristianas sino familias a evangelizar, encontraron familias muy alejadas de la propuesta cristiana, “infinitamente” más alejadas que las de ahora: “a pesar de las numerosas señales de crisis del matrimonio, ‘el deseo de familia permanece vivo, especialmente entre los jóvenes, y esto motiva a la Iglesia’” (AL, n. 1). No podemos obviar que los

primeros cristianos tuvieron que idear pacientemente modos para crear, acoger, sanar, reconstruir, para dirigir hacia la santidad que se proponía en el modo de matrimonio acorde con el Reino de Dios y su justicia realizado en Cristo.

Creo que pastoralmente *Amoris Laetitia* vuelve a pedirnos poner cuatro claves pastorales y morales históricamente muy católicas, actualizándolas para la situación actual: la primera de las claves pertenece al magisterio de san Juan Pablo II y se trata de la “ley de la gradualidad” expuesta en *Familiaris Consortio*; la segunda clave que yo destacaría es de san John Henry Newman y consiste en la primacía de la conciencia individual; la tercera es de san Ignacio de Loyola con sus indicaciones en torno al proceso de discernimiento; y finalmente la cuarta clave corresponde al patrono de los moralistas san Alfonso María de Ligorio con su “equiprobabilismo” que se traduce en la benignidad pastoral.

Se trata ahora de gastarse pastoralmente, de trabajar, de partirse y repartirse al modo formal eucarístico. Se trata de desarrollar la sensibilidad pastoral e introducirse en las heridas supurantes de la vida de los hermanos encomendados. Por tanto, es una llamada eclesial y urgente a todos los agentes de pastoral, pero especialmente a los sacerdotes ministeriales a atender, escuchar y acompañar. Creo que se debe decir con rotundidad que nos encontramos con un documento magisterial samaritano; originado en la escucha y orientado a la misericordia de una naturaleza humana herida y a unos hombres y mujeres necesitados de Dios.

Finalmente, y de modo breve, creo que nos podemos servir de los cuatro principios que el papa Francisco ha extraído de la Doctrina social de la Iglesia y que ya enumeró en *Evangelii gaudium*, los cuales nos pueden aportar una serie de pinceladas pastorales en la cuestión que nos ocupa.

El primer principio que formula el papa Francisco nos dice que “el tiempo es superior al espacio” (AL, nn. 222-225). Es el principio de la paciencia, del saber esperar, del abrirse a la escucha. Como bien ha señala Buttiglione, el documento papal abre la posibilidad de que como cualquier cristiano el divorciado vuelto a casar pueda abrir su corazón en el sacramento de la penitencia (Buttiglione, 2018) y exponga con detalle su situación, narre su vida herida y, por su parte, el sacerdote –autoridad eclesial– escuche, acompañe, anime a la esperanza y a la espera calmada que implica un discernimiento curativo, donde priman los procesos que implican perdón y también reconciliación.

El segundo principio destaca la importancia de que “la unidad prevalece sobre el conflicto” (AL, nn. 226). Posiblemente es el principio más vital de los cuatro

en relación con la problemática de este octavo capítulo de *Amoris Laetitia*. No cabe duda que en las cuestiones que estamos tratando la sensibilidad se encuentra a flor de piel. Que hay mucho daño y dolor producido consciente e inconscientemente; que es muy posible que haya terceras personas implicadas, especialmente la prole, y que las tensiones nunca se distiendan del todo, que la culpabilidad no se reconozca del todo o, al revés, que alguien cargue subjetivamente con una culpabilidad excesiva para lo que objetivamente es responsable. Sin embargo, este principio es un axioma de esperanza permanente. Nos remite a la posibilidad de reconstruir puentes y encuentros y, como no, también a la oportunidad de religarse con la comunidad eclesial, verdadera casa de los hijos de Dios.

El tercer principio nos recuerda que la “realidad es más importante que la idea” (AL, nn. 231). La vida ética de los cristianos la realizamos en “primera persona”, tanto del singular como del plural, “yo” y “nosotros”. Nuestra vida real es la vida de hombres y mujeres que no son ángeles. La realidad nos lleva a descubrir aspectos negativos de la situación actual de las familias, pero también positivos como mostraba Juan Pablo II en *Familiaris Consortio*. Así, el santo papa polaco señalaba como aspectos positivos: “la conciencia más viva de la libertad personal y una mayor atención a la calidad de las relaciones interpersonales en el matrimonio, a la promoción de la dignidad de la mujer, a la procreación responsable, a la educación de los hijos”, así como una conciencia mayor de las relaciones que se deben establecer con vistas a la ayuda recíproca espiritual y material en el interior de la Iglesia y de la sociedad a la que se tiene que contribuir. Como aspectos negativos indicaba: “una equivocada concepción teórica y práctica de la independencia de los cónyuges entre sí; las graves ambigüedades acerca de la relación de autoridad entre padres e hijos; las dificultades concretas que con frecuencia experimenta la familia en la transmisión de los valores” y la propagación del aborto, la esterilización y la mentalidad anticoncepcional, así como las fragantes injusticias que se dan por la diferencia entre los países pobres y ricos. Esto último se traduce en la lucha de los pobres por la supervivencia mientras los supuestamente ricos se caracterizan por la pérdida de la bendición que significa la fecundidad, ahogados en una libertad egoísta que ansía el consumo y el bienestar presente sin esperanza (FC, n. 6). En este sentido, *Amoris Laetitia* quiere situarse lejos del pesimismo y nos anima a salir a curar las heridas de nuestros hermanos que se encuentran en situaciones imperfectas, pero que siguen creyendo en Jesucristo y siguen sintiéndose Iglesia. No se trata de negar su situación, sino de reconocerla, de abrirse a un diálogo sincero de crecimiento madurativo humano y espiritual, donde pueda producirse –después del discernimiento pertinente– la

reincorporación a la vida sacramental. Una mirada diacrónica a la vida personal y comunitaria nos descubre nuestras limitaciones y nuestra historia de pecado, pero la gracia es mayor que el mal y su poder, siempre a la luz y efectividad del Misterio pascual.

El cuarto principio nos afirma que “el todo es mayor que la parte” (AL, nn. 234-238) y nos remite a purificar las heridas del pasado, aquellas que siguen sufriendo del primer matrimonio, que es o se supone verdadero, a no ser que se demuestre su nulidad, y que desde la nueva situación es tantas veces insalvable. Así, se nos patentiza como un hecho pasado que condiciona e interpela la conciencia del cristiano. Desde este principio, es posible que se puedan vislumbrar oportunidades para reconstruir, desde el perdón y la reconciliación, las propias heridas y las ajenas; así como de saber perdonarse uno mismo y perdonar a los demás, incluso si uno se siente injustamente tratado o abandonado. Es un principio que nos habla de nuestra vida en sentido teleológico y narrativo, donde el volver a retomar el Fin último de nuestra vida nos ofrece la oportunidad de volver a comprendernos como peregrinos que recorren su propia historia en continua conversión y, por tanto, en la realización de la santidad propia de pecadores redimidos y no perfectos. Como místicamente expresa mi amigo cartujo (Fray Alien, 2020, p. 45):

Intemperies de amor, desprotegidas,
que otra forma de amar es imposible;
tiritar de ternura, al aire libre,
y alguna que otra vez lamerse heridas.

REFERENCIAS

- Adnes, P. (1963). *Le mariage*. Desclée.
- Arendt, A. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arias, J. (18 de octubre de 1980). Los ‘sueños’ del cardenal Hume, dura crítica al hermetismo de la Iglesia. *El País*.
- https://elpais.com/diario/1980/10/18/sociedad/340671609_850215.html
- Arregui, J. V. (2004). *La pluralidad de la razón*. Síntesis.
- Benedicto XVI (2006). *Discurso de despedida a los obispos de Suiza en su visita ad limina* [Archivo PDF]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061109_concl-swiss-bishops.pdf.

- Bogarín, J. (2016). Repercusiones canónicas de *Amoris Laetitia*. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 41.
https://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=417440&popup
- Bonino, S. Th. (2016). Saint Thomas Aquino in the apostolic exhortation *Amoris Laetitia*. *The Thomist*, (80): 499-519.
- Bueno, E. (noviembre de 2018). El sínodo de los Obispos en una Iglesia sinodal. *Pliego*. 3105, 8.
- Burke, R. (12 de abril de 2016). *Amoris Laetitia* and the Constant Teaching and Practice of the Church. *National Catholic Register*.
<https://www.ncregister.com/news/amoris-laetitia-and-the-constant-teaching-and-practice-of-the-church>
- Buttiglione, R. (2018). *Respuesta (amistosa) a los críticos de Amoris Laetitia*. Nuevo Inicio.
- Cavanaugh, W. T. (2010). La mitología de la Modernidad: un diagnóstico teológico. En C. Bernabé (Ed.), *La modernidad cuestionada. La corriente "Ortodoxia Radical" y su propuesta de una nueva "teología política"* (pp. 13-30). Publicaciones Universidad de Deusto.
- Choza, J. (2006). Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana. *Thémata. Revista de Filosofía*, (36): 81-99.
- Choza, J. (2018). *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura* (2ª ed.). Biblioteca Nueva.
- Choza, J. (2021). *Religión para Irene (Cartas)*. Thématha.
- Choza, J. y González del Valle, J. M. (2016). *La privatización del sexo*. Thématha.
- Cocopalmerio, F. (2017). *Il capitolo ottavo della esortazione apostolica post sinodale Amoris Laetitia*. (3ª reimp.). Librería Editrice Vaticana.
- Comisión Teológica Internacional. (2009). *En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural*.
- Concilio Vaticano II (1965). Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Librería Editrice Vaticana (cit. GS).
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1990). *Instrucción Donum veritatis. La vocación eclesial del teólogo*. Librería Editrice Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2018). *Carta Placuit Deo. Sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*.
- Fernández, V. M. (2017). El capítulo VIII de *Amoris Laetitia*: lo que queda después de la tormenta. *Medellín*, (43): 449-468.
- Francisco (2015). *Discurso con motivo de la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*.
- Francisco (2016). *Exhortación apostólica, Amoris Laetitia*. Edibesa (cit. AL).
- Francisco (2016). *Discurso en la Apertura del Congreso Eclesial de la Diócesis de Roma sobre "La alegría del amor: el camino de las familias en Roma a la luz de la Exhortación apostólica Amoris laetitia"*.
- Francisco (2018a). *Constitución apostólica, Episcopalis communio. Sobre el Sínodo de los Obispos*.

- Francisco (2018b) *Exhortación apostólica, Gaudete et exultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual.*
- Fray Alien (2020). *Epitalamio (en el lecho nupcial)*. Didaskalos.
- Fuentes, M. (2018). Una lectura no apta para dispépticos: Kasper, Ilmessaggio di *Amoris Laetitia*. Una discussione fraterna. *Diálogo. Y el Verbo se hizo carne*, (73): 19-46.
- Fumagalli, A. (2016). La ‘via caritatis’. Sul capitolo octavo di ‘Amoris Laetitia’. *La Rivista del Clero Italiano*, (97): 541-560.
- Gahl Jr., R. A. (26 de julio de 2016). Healing Though Repentance. *First Things*. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/07/healing-through-repentance>. Traducción al castellano. (2 de agosto de 2016). www.chiesa.espressonline.it/http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351349ffae.html?sp=y
- García Acuña, S. (2018). “Amoris Laetitia”: *La misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*. BAC.
- Gerardo, A. (2018). La alegría del amor, o “recorrer la *via caritatis*”. *Moralia*, (41), 101-120.
- Gesché, A. (2002). *Jesucristo. Dios para pensar VI*. Sígueme.
- Gesché, A. (2004). *El sentido. Dios para pensar VII*. Sígueme.
- Gesché, A. (2010). *El mal. Dios para pensar I*. Sígueme.
- Gesché, A. (2011). *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*. Sígueme.
- González Oña, J. M. (2021). *Lección Inaugural del curso académico 2021-22: Reflexiones en el año Familia Amoris Laetitia (2021-2022). ¿Hacia un nuevo ethos pastoral del matrimonio y la familia?*, Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos.
- Granados, J., Kampowski, S., Pérez-Soba, J. J. (2016) *Acompañar, discernir, integrar. Vademecum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación ‘Amoris Laetitia’*. Editorial Fonte.
- Grillo, A. (Ed.). (2016). *Le cose nuove di “Amoris Laetitia”*. *Come papa Francesco traduce il sentiré cattolico*, Citadella.
- Iraburu, J. M. (21 de abril de 2016). *Amoris Laetitia*. El capítulo 8º no es propiamente Magisterio pontificio, *Infovaticana*. <https://www.infovaticana.com/blog/reforma.php/1604211247-374-amoris-latitia-el-capitulo>
- Juan Pablo II (1981). *Exhortación apostólica Familiaris consortio*.
- Juan Pablo II (1993). *Carta encíclica Veritatis Splendor a todos los obispos de la iglesia católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la iglesia*. Librería Editrice Vaticana (cit. VS).
- Juan Pablo II (1996). *Carta al Card. William W. Baum con ocasión del Curso sobre el fuero interno organizado por la Penitenciaría Apostólica*.
- Kasper, W. (2012a). *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums. Schlüsselchristlichen Lebens*. Herder Verlag.
- Kasper, W. (2012b). *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Sal Terrae.

- Kasper, W. (2016). “*Amoris Laetitia*”: Bruch oder Aufbruch?, *Stimmen der Zeit*, (11), 723-732. <https://www.herder.de/stz/hefte/archiv/141-2016/11-2016/amoris-laetitia-bruch-oder-aufbruch-eine-nachlese/>
- Lubac de, H. (1946). *Surnaturel: Etudes historiques*. Aubier.
- MacIntyre, A. Ch. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame. Press.
- MacIntyre, A. Ch (1994), *Justicia y Racionalidad*. Eiuinsa.
- Malnati, E. (2017). *Matrimonio e Famiglia dopo Amoris Laetitia*. Cantagalli.
- Martínez, J. L. (2017). Discernimiento y moral en el magisterio del Papa Francisco. *Medellín*, (43): 375-408.
- Martínez, J. L (2019). *Conciencia, discernimiento y verdad*, BAC.
- Martínez J.L., Caamaño, J. M. (2014) *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Sal terrae.
- Melina, L. (2018). *Discernir caso por caso, ¿una clave para la moral conyugal?* Didaskalos.
- Merecki, J. (4 de agosto de 2016). Fedeltà troppo creativa diventa in fedeltà. A propósito del contributo di Rodrigo Guerra López su ‘L’Osservatore Romano’ del 23 luglio 2016” en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351351.html>
- Traducción al castellano:
<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351351ffae.html?sp=y>
- Mieth, D. (1995). La encíclica moral, la moral fundamental y la comunicación en la Iglesia. En D. Mieth (Dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?* (pp. 11-28). Herder.
- Müller, L. (2018). Ensayo introductorio. “Por qué *Amoris Laetitia* puede y debe ser interpretada en sentido ortodoxo”. En R. Buttiglione, *Respuesta (amistosa) a los críticos de Amoris Laetitia* (pp. 16-18). Editorial Nuevo Inicio.
- Obispos de la Región Pastoral Buenos Aires. (2016). Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de *Amoris Laetitia*. *Acta Apostolicae Sedis* (108), 1072-1074
- Ossandón, J. C. (1980), Fines y propiedades del matrimonio. *Revista chilena de derecho*, (7): 35-47.
- Pablo VI (1965). *Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación*. Librería Editrice Vaticana (cit. DV).
- Pardo, R. A. (2011). *Dos filósofos conversos amigos de la virtud. Apuntes biográficos y pensamiento de Elizabeth Anscombe y Alasdair MacIntyre*. Monte Carmelo.
- (2020). Dialogando sobre la conciencia. En torno a los trabajos publicados en lengua castellana de los profesores Livio Melina y Julio Luis Martínez en el año 2019. *Sal-manticensis*, (67): 517-530.
- Pié Ninot, S. (2017). ¿Qué tipo de enseñanza magisterial es *Amoris Laetitia*? En: S. Pié Ninot (Coord.), *Guía de lectura e interpretación de Amoris Laetitia*, (pp. 65-75). PPC.
- Saranyana, J. I. (1994). *Grandes maestros de la teología. I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*. Atenas.
- Schockenhoff, E. (2017). Thomas von Aquin und die Moral theologisch Perspektive von *Amoris Laetitia*, *Anthropotes*, (33): 303-311.
- Sebastián, F. (10 de septiembre de 2016). ¿*Amoris Laetitia* ambigua? *Vida Nueva* (3002): 33.

- (4 de febrero de 2017). No es suficiente. *Vida Nueva* (3022): 19.
- Seifert, J. (2016). La Alegría del Amor: Alegrías, Tristezas y Esperanzas. *AEMAET. Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, (5): 86-158.
- Sina, P. (2011). *La “dictadura del relativismo” y la política en Benedicto XVI*. [Tesis doctoral. Universidad Pontificia de Salamanca]. Repositorio institucional de la Universidad Pontificia de Salamanca.
<https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=145573>
- Sínodo de Obispos. (2015). XIV Asamblea General Ordinaria. La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Relación Final del Sínodo de Obispos al Santo Padre.
- Stein, E. (2003). Ciencia de la cruz. En: *Obras Completas, I, Escritos espirituales. (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942)*. Monte Carmelo.
- Thomasset, A. (2017). La conscience morale et les questions posées par les documents récents du Magistère romain. *Revue d’Ethique et de Théologie Morale*, (293): 25-42.
- Thomasset, A., Garrigues, J. M. (2017). *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d’Amoris Laetitia*, Cerf.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología, I-II*.
- Vereecke, L. (1986). *De Guillaume d’Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Études d’histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*. Collegium S. Anthoni de Urbe.
- Vidal, M. (2013). *Historia de la Teología Moral. La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI). I. Humanismo y Reforma*, vol. IV/1. Editorial El Perpetuo Socorro.
- (2017). La fuerza innovadora de *Amoris Laetitia*. Hacia un nuevo ‘paradigma eclesial’ de matrimonio y familia. En F. Vidal, P. Torres, M. Vidal. *Amoris Laetitia y los desafíos pastorales para la Iglesia*. PPC.
- (2018). La fuerza innovadora de *Amoris Laetitia*. Hacia un nuevo ‘paradigma eclesial’ de matrimonio y familia. *Moralia*, (41): 59-99.
- (2020). El cambio de paradigma en Teología Moral y las opciones morales del papa Francisco. *Moralia* (43): 343-382.
- Villar, A. (2017). Crisis del/al sistema matrimonial canónico. *Lumen*, (66): 99-141.

