

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ*

POR UNA TEOLOGÍA MORAL EN SALIDA: DESATAR NUDOS Y AFRONTAR DESAFÍOS

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 09 de noviembre de 2021

RESUMEN: El centenario de la revista *Estudios Eclesiásticos* es una ocasión propicia para abordar los principales desafíos pastorales, epistemológicos, antropológicos y eclesiológicos que vive la teología moral católica, en un cambio de época donde los asuntos fronterizos arrecian y la conciencia de vulnerabilidad e incertidumbre —tanto a niveles micro como macrosociales— se vuelven críticas. Afrontar hoy los enormes retos que plantea la tecnología, el multiculturalismo, la sostenibilidad medioambiental y social, la desigualdad creciente o la movilidad humana, nos pone ante la urgente necesidad de desatar nudos intraeclesiales que aún atenazan a la teología moral y reaccionar a la irrelevancia a la que la posmodernidad digital somete toda propuesta moral que brote del Evangelio. Siguiendo la orientación del magisterio del papa Francisco, este artículo se adentra en el valor práctico del discernimiento para ver cómo desde él categorías como pueblo de Dios, sinodalidad, *sensus fidei fidelium*, conciencia, verdad, diálogo, encuentro o cuidado retoman prestancia y vigor para pensar y vivir la moral cristiana.

PALABRAS CLAVE: teología moral; discernimiento; conciencia; pueblo de Dios; sinodalidad; epistemología teológico moral; desafíos tecnológicos; antropología.

* Universidad Pontificia Comillas: juliomm@comillas.edu;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3108-4502>

For a Moral Theology in Outreach: Untying Knots and Facing Challenges

ABSTRACT: The 100th anniversary of *Estudios Eclesiásticos* is a very suitable occasion to address the main pastoral, epistemological, anthropological and ecclesiological challenges of Catholic moral theology, in this change of era where border issues are growing and awareness of vulnerability and uncertainty — both at micro and macrosocial levels — become critical. Facing today the huge questions that come from technology, multiculturalism, environmental and social sustainability, growing inequality or human mobility, puts us before the urgent need to untie intra-ecclesial knots that still grip moral theology, and react to the irrelevance to which digital Postmodernity submits every moral proposal that arises from the Gospel. Following the guidance of the Magisterium of Pope Francis, this article delves into the practical value of discernment to see how from it categories such as people of God, synodality, *sensus fidei fidelium*, conscience, truth, dialogue, encounter or care can recover strength and vigor to think and live Christian morality.

KEY WORDS: moral theology; discernment; conscience; people of God; synodality; epistemology; technological challenges; anthropology.

1. INTRODUCCIÓN

Hace diez años, cuando la revista cumplía noventa, escribí con el profesor Caamaño un artículo revisando todas las aportaciones sobre moral en *Estudios Eclesiásticos*, que nació como revista de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en España¹. Fue un estudio sobre el pasado y ahora, cuando cumple un siglo, se me pide que escriba sobre los desafíos que la teología moral (TM) tiene por delante. Mirar hacia adelante supone un ejercicio más difícil que mirar hacia atrás, porque, entre otras cosas, la Iglesia y el mundo en que habitamos no están para fáciles predicciones.

Somos testigos directos de una etapa histórica en la que nadie puede anticipar cuál será el alcance o la profundidad de los cambios en el mundo económico, político y social, en el empleo, los hábitos de consumo o en el modo de relacionarnos. Y no digamos nada de la aceleración en la ciencia y la tecnología en sectores como la genética, las neurociencias o la inteligencia artificial, desde los cuales algunos profetizan el advenimiento del pos/transhumanismo. Podemos ya ver cómo los impresionantes

¹ Julio L. Martínez y José M. Caamaño. “Noventa años de Teología moral en la revista *Estudios Eclesiásticos* (1922-2012)”. *Estudios Eclesiásticos* 342 (2012): 485-510.

avances en las tecnologías digitales, biológicas y físicas podrán ayudarnos a transitar hacia la anhelada transición energética, a transformar las capacidades físicas e intelectuales de los seres humanos para superar los límites, o a fusionar elementos tecnológicos y organismos humanos o potenciar las capacidades de ciertos órganos. Se trata de toda una revolución que no solo influirá —ya lo hace— en el control social a través del *big data* o en el futuro del trabajo, sino sobre el mismo ser humano. Andamos sobrados de ubicuidad, instantaneidad e inmediatez en las comunicaciones, y escasos de genuino encuentro interpersonal, porque son muy sofisticadas las tecnologías, pero comunicarse no deja de ser un acto humano y no solo tecnológico. Y algo parecido ocurre con la hipersexualización que nos pone delante una amplia selección de posibilidades, pero al desvincular con frecuencia sexualidad y relación personal, la empobrece enormemente.

Este tiempo que a mí me gusta llamar «posmodernidad tecnológica» trae consigo un sinfín de paradojas y grandes causas urgentes como la del desarrollo sostenible cristalizada en la Agenda 2030 de la ONU y en la «ecología integral» de *Laudato si'* (LS, 2015). Es tiempo de afirmación de derechos de colectivos vulnerables o en desventaja social, y de denuncia de conductas destructivas e indignas contra la mujer, pero también tiempo de populismos y nacionalismos exasperados, que buscan continuamente la confrontación en lugar del encuentro y el diálogo. Casi todo es medido y valorado según la utilidad y la rentabilidad, también las personas, y por eso no es extraño que sea tan fácil el descarte. Vivimos tiempos reticentes a los compromisos a largo plazo y proclives a ir de experimento en experimento; (nos) pasan muchas cosas, pero acaso tenemos poca «experiencia». La debilidad de los vínculos sociales nos sitúa entre el «cada uno a lo suyo» y el «sálvense quien pueda», acompañado paradójicamente por un gregarismo acrítico de inmersión en la masa y disolución de la personalidad, muy favorecido por las redes sociales².

En verdad, los procesos y tensiones que vivimos aportan mucha conciencia de incertidumbre y vulnerabilidad, llevan a la polarización y confusión, e inciden, como no podía ser de otro modo, en la Iglesia y en la situación de la moral católica y su presencia en la sociedad.

² Comisión Teológica Internacional. *La libertad religiosa para el bien de todos*, n. 54. En *La libertad religiosa para el bien de todos. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, editado por Javier M. Prades. Madrid: BAC, 2019.

2. NUDOS GORDIANOS DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICO-MORAL

Se cumplen cien años de *Estudios Eclesiásticos* y seis desde la publicación de la exhortación postsinodal *Amoris laetitia* (AL, 2016) del papa Francisco. Aunque parezca que esa exigua cantidad de años no da ocasión especial para celebrar, en este caso creo que sí, pues ese documento marca un hito para afinar la epistemología y el método de la TM católica; en él el papa Francisco ha dado forma a lo que a los moralistas nos viene pidiendo desde el inicio de su pontificado con *Evangelii gaudium* (EG, 2013) y que ha remachado en *Veritatis gaudium* (VG, 2018). Desde el comienzo quiero expresar mi convicción de que la misión más urgente de la TM es hacer plena la recepción de AL³ en algunos aspectos particularmente importantes que a lo largo de este artículo mostraré.

El título habla de nudos y desafíos y este epígrafe utiliza la expresión «nudos gordianos», merecedora de una aclaración. Este nombre remite a una leyenda griega bien interesante: ante un nudo casi imposible de desatar hecho por el labrador Gordias a su lanza y yugo, el ímpetu belicoso de Alejandro Magno no tuvo paciencia y lo cortó. Tomando inspiración de esa legendaria aventura, Fernando el Católico eligió como lema *Tanto monta cortar como desatar*, es decir, da igual cómo se haga, lo importante es conseguirlo. El papa Francisco, devoto de María Desatanudos (*Maria*

³ Señalo algunos estudios especialmente dignos de mención: James F. Keenan. “Regarding Amoris Laetitia: Its Language, its Reception, some Challenges, and Agnosticism of some of Hierarchy”. *Perspectiva Teológica* 53, n.º 1 (2021): 41-60; Id. “Receiving Amoris Laetitia”. *Theological Studies* 78, n.º 1 (2017): 193-212; Giuseppe Bonfrate y H. Miguel Yáñez. *Amoris laetitia. La sapienza dell'amore*. Roma: Studium, 2017; Alain Thomasset y Jean Miguel Garrigues. *Une morale souple mais non sans boussole. Une réponse aux doutes de quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*. París: du Cerf, 2017; Alain Thomasset y Oranne de Mautort. *Familles, belles et fragiles! Mettre en oeuvre Amoris laetitia dans l'Eglise*. París: Fidelité, 2021; Stephan Goertz y Caroline Witting, eds. *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moralthologie?* Freiburg: Herder, 2017; John Finnis y Germain Grisez. *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Errors 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* (Notre Dame, Indiana 21/11/2016); Francisco Javier de la Torre. *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*. Santander: Sal Terrae, 2018; Rodrigo Guerra. “Para comprender Amoris Laetitia. Premisas y argumentos, respuesta a dudas y objeciones, camino y esperanza”. *Medellín* 168 (2018): 409-447; Víctor M. Fernández. “El capítulo VIII de Amoris Laetitia: lo que queda después de la tormenta”. *Medellín* 168 (2018): 449-467.

Knotenlöserin), prefiere aplicarse en desatar y, solo en casos extremos, recurrir a cortar. Desatar los nudos discerniendo para sortear trampas, encontrar el bien y seguirlo, y conocer la voluntad de Dios en lo concreto de la vida.

Los nudos que tenemos que desatar vienen algunos de dentro de la propia Iglesia, por herencias pesadas recibidas o desarrollos basados en enfoques mal orientados. Necesitamos una moral «no reducida a algunos aspectos que, aun siendo importantes, no manifiestan ellos solos el corazón de la enseñanza de Jesús». Si no afrontamos esta tarea, «el edificio moral de la Iglesia corre el peligro de caer como un castillo de naipes, de perder la frescura y el perfume del Evangelio»⁴. Importa muchísimo encontrar formas de discutir serenamente los argumentos de unos y de otros, sin caer en polarizaciones que llevan a enfrentamientos y descalificaciones. El marco de los debates debe ser el de las reglas de la teología católica en la Iglesia que Cristo construye sobre Pedro, y no las ideologizaciones que instrumentalizan las doctrinas de la fe para sacar adelante opiniones particulares.

Pero hoy a la TM no la pone en fuera de juego el magisterio como planteaba el libro coordinado por Dietmar Mieth, tras la *Veritatis Splendor* (VS, 1993). Estos tiempos *líquidos* están generando abundantes enredos y distorsiones al sujeto moral. Por supuesto que aquí el contexto también importa; no es lo mismo la Iglesia en un país que en otro; cada lugar tiene sus circunstancias y su propio contexto: se ve, por ejemplo, en la recepción de AL. Pero también es verdad que las fronteras son continuamente sobrepasadas en casi todo y que las redes sociales no entienden de soberanías nacionales.

Por si alguien piensa que este artículo podrá abordarlo todo, desde el comienzo ya advierto que tendré que elegir y seleccionar, lo cual implica renunciar a algunas cosas con las que los moralistas también tendremos que lidiar, aunque aquí no estén presentes. No entraré a tratar de manera exhaustiva ninguna cuestión, ni me extenderé en la cita de teólogos y teólogas y sus obras por la limitación del espacio y por la visión panorámica que buscamos. Y, entreveradas a nuevas intuiciones, habrá temas ya tratados por mí en anteriores libros y artículos.

⁴ Entrevista al papa Francisco de Antonio Spadaro, SJ, en *La Civiltà Cattolica*, en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, Año XLV, n. 39 (2.333) 27/9/2013.

3. LA PASTORALIDAD DE LA TEOLOGÍA COMO SERVICIO ECLESIAL

En los temas cruciales, el teólogo ha de actuar como testigo del crecimiento en las fronteras donde se libran las luchas humanas, porque lo radicalmente importante es la *salus animarum*. La teología, y de modo particular la TM, debe ser enteramente pastoral, esto es, orientada a la salvación y la santificación. La pastoralidad ha sido asumida con renovados bríos en EG, donde el anuncio cristiano solo se entiende «desde el corazón del Evangelio» y teniendo en cuenta «los límites humanos» (cf. EG 34-35). Desde hacerse todo a todos (Cf. 1Cor 9,19-29), la llamada es a «constituirmos en todas las regiones del mundo en estado permanente de misión» (EG 25), probablemente «la aspiración más honda que asistía internamente el plan de concilio pastoral vislumbrado por Juan XXIII y corroborado por Pablo VI en su encíclica programática *Ecclesiam suam*»⁵.

Bergoglio está convencido de que «superar el divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida, ha sido precisamente uno de los principales aportes del Concilio Vaticano II [...] que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente»⁶. Explicó que «en el lenguaje del Concilio y Aparecida, “pastoral” no se opone a “doctrinal” sino que lo incluye». Tampoco es lo pastoral una mera «aplicación práctica contingente de la teología»⁷. La Revelación misma —y por ende toda la teología— es pastoral, en el sentido de que es Palabra de salvación, Palabra de Dios para el mundo⁸. En palabras de Francisco: «una doctrina teológica que no se deja orientar y plasmar por la finalidad evangelizadora y por el cuidado pastoral de la Iglesia es tan impensable como una pastoral que no sepa tener en cuenta la Revelación y su Tradición en vistas a una mejor inteligencia y transmisión de la fe»⁹.

Estas llamadas parecen inocuas y en principio todo el mundo las suscribe sin problema, pero, al aplicarlas a situaciones de personas cuya

⁵ Santiago Madrigal. “No apaguéis el espíritu: del Vaticano II a *Evangelii gaudium*”. *La cuestión Social* año 24, n.º 1 (2016): 98-105, en p. 100.

⁶ Francisco. *Videomensaje al Congreso Internacional de Teología* (Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1-3/9/2015).

⁷ Jorge Mario Bergoglio. *Significado e importancia de la formación académica* (Reunión Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, 18/2/2009).

⁸ Diego Fares. *El olor del pastor*. Santander: Sal Terrae, 2015, 34.

⁹ Francisco. *Discurso a la comunidad académica del Pontificio Instituto Juan Pablo II* (27/10/ 2016).

vida no está conforme a la doctrina, uno se peca de su trascendencia. Creo que en ese punto estriba gran parte del revuelo que genera el magisterio de Francisco. Estamos muy acostumbrados a que el trato pastoral vaya por una vía que no cuestiona la formulación de la doctrina, y que la reflexión teológica sea servidora del magisterio. Francisco pide tanto a los pastores como a los teólogos que practiquen una «hermenéutica de la persona»; y el ejercicio de la teología en diálogo con otras ciencias se vuelve indispensable para ello (EG 133). Cree firmemente que, si actuamos de ese modo, nuestras palabras y obras darán testimonio de una Iglesia «atenta al bien que el Espíritu derrama en medio de la fragilidad», una Iglesia que es «una madre que, al mismo tiempo que expresa claramente su enseñanza objetiva, no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino» (AL 308).

El papa reclama que los teólogos acompañen a una Iglesia no «aduanera», caracterizada por sus juicios implacables y su ejercicio de control, sino a una Iglesia «hospital de campaña», donde se cure a los heridos y se atienda a los necesitados con misericordia. Una Iglesia que viva su misión de salvación y curación del mundo ha de acometer una «salida» valiente para buscar a las personas en sus concretas situaciones y periferias existenciales y acometer una profunda «conversión pastoral de las estructuras eclesiales» —complementaria de la conversión personal— para que se vuelvan más misioneras, más expansivas y abiertas, favoreciendo que el Evangelio pueda llegar a todos (EG 25-30). Recibir la vida como viene llama a la *discreta caritas*, no a la pasividad resignada del que se deja llevar por la corriente o renuncia a actuar.

4. SUPERAR EL DOBLE «RÉGIMEN» DE LA MORAL

La dimensión pastoral de la TM no debe confundirse con la mediocridad del estudio o la ausencia de rigor, ni con unas «soluciones pastorales» favorables a una conciencia librepensadora que crea sus valores subjetivamente; pero sí ha de interpretarse con la búsqueda legítima por reconocer una cierta consideración existencial más concreta, que complementa el nivel doctrinal.

Contra este tipo de «soluciones pastorales», el magisterio moral de san Juan Pablo II consolidó el doble tratamiento de las temáticas éticas social y personal, cristalizado —no sin dolor de Pablo VI— al promulgar

la *Humanae vitae* (HV, 1968). Así el ámbito teológico-moral postconciliar se metió en una continuada dinámica disyuntiva: por un lado, las orientaciones éticas de signo aperturista y dialogante del magisterio social, normalmente abierto al discernimiento en la pluralidad de circunstancias históricas, aunque reticente a los procedimientos consultivos amplios e inclusivos como los practicados en América, tanto en las célebres cartas pastorales de la Conferencia Episcopal de los EE. UU.¹⁰ como en las importantes asambleas latinoamericanas y sus respectivos documentos, desde Medellín a Aparecida. Por otro, en el campo de la moral personal, el dominio de las normas claras, absolutas e inmutables, dominio del *intrinsece malum*, con lo que casi cualquier discernimiento o diálogo con los saberes humanos se hacía prácticamente innecesario.

Ese doble «rasero» en la metodología de análisis ético parecía dar por sentado que en el campo social era pertinente transitar del nivel doctrinal abstracto a las consideraciones existenciales concretas, mientras que no era menester hacerlo en el de la moral personal (cf. VS 56). Haciéndose eco del sentir de muchos moralistas, J. Y. Calvez, SJ, escribió poco después de la publicación de VS un artículo que tuvo gran impacto en el mundo de la moral católica: «se mire por donde se mire, resulta difícil, si no imposible, dar con una razón que justifique una diferencia fundamental de tratamiento entre la moral social y la moral sexual. Es de desear una mayor unidad en la manera de abordar la problemática de ambos sectores de la moral»¹¹.

Efectivamente, la doctrina social se había dispuesto a asumir las claves epistemológicas conciliares buscando su lugar como ciencia teológica¹², alejada de la *Philosophia perennis* de corte tradicional, asumiendo

¹⁰ Las cartas tuvieron varios borradores abiertos a debate público, antes de su publicación definitiva. En las deliberaciones públicas, los comités de redacción y la Conferencia Episcopal escuchó los testimonios de numerosos expertos, de representantes de la administración pública, de diversos grupos de interés, de líderes de movimientos sociales, de otros grupos religiosos y de católicos en desacuerdo con las orientaciones de los documentos. Por descontado, los obispos también consultaron con Roma y con otras conferencias episcopales.

¹¹ Jean-Yves Calvez. "Morale sociale et morale sexuelle". *Études* 378 (1993): 641-650, en p. 648.

¹² Tampoco han faltado voces que han visto un insuficiente desarrollo teológico en la moral social después del Concilio. Cf. Raphael Gallagher. "Ética social como disciplina teológica: ¿problema sin resolver? En *La ética cristiana hoy*, editado por Miguel Rubio, Vicente García, y Vicente Gómez-Mier, 673-688. Madrid: PS, 2003.

la historia y sus procesos constitutivos como expresión de la historia de la salvación y abriéndose al diálogo con las ciencias. Así lo había empezado a hacer en pleno Concilio Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris* (PT, 1963) y lo prosiguió la magna asamblea conciliar con *Gaudium et Spes* (GS, 1965) y más tarde Pablo VI en *Populorum progressio* (PP, 1967) y en la exhortación apostólica *Octogesima adveniens* (OA, 1971), con su propuesta de moral inculturada y contextualizada, y sus tres niveles de análisis de las cuestiones sociales —*principios, criterios de discernimiento y pautas concretas de actuación*—:

«A las comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres y mujeres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso...» (OA 4).

Este importantísimo pasaje da respuesta a la pregunta por el «quién» está capacitado para llevar a cabo el discernimiento sobre las transformaciones sociales, políticas y económicas, y de qué manera. El mismo papa que había cerrado con HV la puerta al discernimiento en el seno de la pareja, solicitado por GS 50, lo pedía ahora para afrontar los retos sociales por parte de las comunidades cristianas en comunión con los obispos, analizando con objetividad la realidad social concreta, a la luz del Evangelio según las enseñanzas sociales de la Iglesia.

En la década de los 80, los dos importantes documentos norteamericanos sobre la paz y sobre la justicia económica emplearon un método de participación eclesial que pronto fue desautorizado, si no oficialmente, sí a través de los planteamientos de VS. Cuando hoy con AL celebramos que se solicite el discernimiento para afrontar los problemas morales en el ámbito matrimonial, creo que convendría reactivar también la aplicación del discernimiento al abordaje de las cuestiones sociales. Pues lo que observamos es que la metodología propuesta por OA tampoco se vio refrendada ni impulsada en el campo social por san Juan Pablo II¹³. Fue el suyo un pontificado muy rico e innovador en muchos aspectos,

¹³ Es interesante recordar que Juan Pablo II decidió escribir VS poco tiempo después de la carta de la USCCB, *Economic Justice for All* (1986), aun cuando su encíclica vio luz siete años después de ella.

también en sus abundantes documentos de magisterio social donde introdujo conceptos novedosos y de gran calado, pero no alentó métodos dialógicos y participativos del conjunto de la comunidad eclesial, ni siquiera en materias sociales.

Me atrevo a decir que la petición del jesuita francés por fin ha caído en la tierra fértil de un pontificado que abre el campo a los fieles para que discernan sirviéndose de las enseñanzas eclesiales. La TM debe asumir esta novedosa asunción metodológica, respetando los condicionamientos propios de cada área. Con ello estará desarrollando lo que pidió el Concilio, así como la metodología que la doctrina social católica lleva décadas proponiendo a fin de inspirar la conducta práctica.

Salvaguardando las características específicas de cada ámbito, sí parece pertinente caminar hacia *una mayor correlación en la manera de abordar las diversas problemáticas morales*. En el fondo, tanto en los asuntos de carácter social como de carácter sexual entra en juego el ser humano entero, y en muchos problemas de carácter social se debate la misma vida. El juicio moral en los distintos ámbitos debe estar precedido por las mismas actitudes de respeto, discernimiento y prudencia requeridas, a fin de estructurar debidamente un pensamiento moral y un discurso rigurosos¹⁴.

5. RETOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS PARA LA TEOLOGÍA MORAL

5.1. AHONDAR EN LAS FÓRMULAS DEL CONCILIO

Las transformaciones que está demandando la TM siguen encontrando un marco epistemológico apropiado en las fórmulas «experiencia humana a la luz del Evangelio» (GS 46) y «escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4), en las que el Concilio condensó la renovación que necesitaba la moral. Para ello, «es necesario conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones, y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza» (GS 4); misión que debe realizar precisamente el pueblo de Dios discerniendo

¹⁴ Bruno-Marie Duffé. “Conciencia moral y Magisterio católico”. En *La teología moral en fuera de juego*, dirigido por D. Mieth, 165-198, en p. 178. Barcelona: Herder, 1995.

en acontecimientos, exigencias y deseos los signos verdaderos de la presencia de Dios (GS 11), pues no todo lo que pertenece a nuestro tiempo tiene valor de signo de Dios para nosotros.

Estas fórmulas conciliares están tan unidas al discernimiento que «han corrido, en los documentos eclesiásticos, pareja suerte: a momentos, se oscurecen ambos; y, a momentos, ambos se aclaran»¹⁵. Es tiempo de rehabilitar todo un proceder sensible a una nueva estructura epistemológica que llama a establecer un modelo de racionalidad abierto a la realidad de la *experiencia humana*, mediada por las continuas aportaciones de los distintos saberes y disciplinas, y a las continuas aportaciones de los movimientos culturales de la actualidad, liberándose así de las constricciones propias de categorías filosóficas y mediaciones reductivas de otras épocas y contextos culturales. Así lo explica VG:

«No hay duda de que la teología debe estar enraizada y basada en la Sagrada Escritura y en la Tradición viva, pero precisamente por eso debe acompañar simultáneamente los procesos culturales y sociales, de modo particular las transiciones difíciles. Es más, en este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino de los que afectan a todo el mundo» (VG 4d).

Tomar en serio la orientación epistemológica que se contiene en estas fórmulas y las consecuencias metodológicas de la articulación coherente entre *grandes principios, criterios de discernimiento y pautas concretas de actuación* siguen siendo hoy los medios que finalmente propiciarán un afrontamiento correcto de las variadas problemáticas éticas (no una «moral rebajada») y una mayor capacidad de diferenciación y personalización de los procesos para afrontar la vida moral. Las expresiones conciliares afectan al núcleo del discernimiento y de las decisiones morales que los cristianos deben hacer a lo largo de sus vidas. La experiencia humana saca la energía del Evangelio que, a su vez, la ilumina con su luz, dado que «la experiencia es el medio a través del cual las fuentes nos “hablan” y nosotros podemos recibirlas»¹⁶.

Conviene tener en cuenta que «experiencia» se refiere a todos aquellos elementos y dimensiones que componen la estructura de lo humano

¹⁵ Miguel A. Fiorito y Daniel Gil. “Signos de los tiempos, signos de Dios”. *Stromata* 32 (1976): 3-95, en p. 7.

¹⁶ Paul Tillich. *Teología sistemática* I. Salamanca: Sígueme, 2009, 61.

en su situación general y concreta. El sentido integral de lo humano es lo que la moral ha de tener en consideración, de ahí la importancia de contar con el recurso a los demás saberes científicos que aportan conocimiento sobre distintas parcelas de la realidad, así como a la conexión con los que trabajan a pie de obra.

5.2. CAMBIOS METODOLÓGICOS

Estos empeños de renovación epistemológica comportan cambios metodológicos: desde los relatos cerrados a manera de *moldes* aplicables deductivamente a todos los problemas diversos y a la totalidad de los seres humanos en cualquier circunstancia, a los análisis más detallados de las situaciones vitales y hechos concretos, para desde ahí dilucidar los procedimientos de transformación de las situaciones personales y sociales. Las estrategias metodológicas que conllevan categorías como *los signos de los tiempos, a la luz del Evangelio y de la experiencia humana y el discernimiento cristiano* piden combinar el conjunto de la visión teológica de la realidad con la atención a las mediaciones propias de las ciencias que se encargan de esclarecer los distintos sectores y aspectos de la realidad moral. En el fondo se trata de combinar creativamente la dimensión deductiva e inductiva de la vida moral humana armonizando los valores permanentes con las situaciones cambiantes de la propia vida desde una visión realista y no ideologizada; los principios enraizados en la tradición ético-teológica con el discernimiento de los mismos en los nuevos contextos sociales regidos por la pluralidad y la complejidad de los fenómenos que enfrentamos; el rigor científico con el ejercicio de racionalidad abierta, capaz de introducir en su reflexión aquellos aspectos más comprometidos con la situación concreta e histórica de las personas y las comunidades.

Así, el discurso teológico-moral podrá buscar *nuevas fórmulas expresivas* —simbólicas, conceptuales, lingüísticas— propiciando un mayor diálogo entre el pueblo creyente, los teólogos y el magisterio, en orden a una mejor comprensión de la experiencia a la luz del mensaje revelado, sin olvidar el diálogo interdisciplinar como paso necesario para una mejor comprensión de la diversidad y complejidad de lo real. Si para la teología moral clásica el mundo aparecía como algo culturalmente y religiosamente homogéneo, la nueva metodología participa de un paradigma cognitivo que reconoce «la diversidad en lo real, a la vez que su unidad;

y, en consecuencia, un paradigma que apele a la *interdisciplinaridad* de todos los saberes y la *transversalidad* específica de la moral, como referencia siempre presente, para reconocer la huella indeleble de la autonomía humana, y el valor ético de cada empeño social»¹⁷. La nueva metodología adoptará la *reflexión crítico-histórica*, la *comprensión hermenéutica de la verdad*, en diálogo inter(trans)disciplinar (cf. VG 4c), para afrontar el discurso ético desde la pluralidad, sin renunciar a la coherencia que exige la ética cristiana.

5.3. EL ARTE DE CONVERTIR EL DISCERNIMIENTO EN MÉTODO DE ELECCIÓN

Por la paradoja de la existencia humana, la conciencia y la libertad, signos de la presencia y de la imagen divina en el hombre, nos sitúan ante la alternativa siempre compleja de tener que *discernir*, y nos sitúa también ante la realidad de que toda la existencia humana se presenta como una lucha, más o menos dura e intensa, entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas (cf. GS 13; Rom 7,19). Situar la moral en una dinámica de auténtica apertura a la experiencia humana concreta, sin poner las ideas por delante de la realidad, pone en primer plano el «discernimiento personal y pastoral en tanto que proceso dinámico que favorece la evangelización (el anuncio de la Buena Noticia de Jesucristo) y el crecimiento humano y espiritual» (AL 293). Eso nunca significa dejar de proponer el ideal de vida (AL 292, 307), ni disminuir las exigencias del Evangelio o caer en una doble moral (AL 300, 301). El discernimiento moral invita a la aventura vital de responder a Dios no solo a los fuertes sino a los débiles y vulnerables (1Cor 8,1-13): «la Iglesia debe acompañar con atención y cuidado a sus hijos más frágiles, marcados por el amor herido y extraviado, dándoles de nuevo confianza y esperanza» (AL 291). Como hace la luz del faro en un puerto: acompañar para discernir e integrar. Ese es el método que cuenta con vertientes de indagación individuales y comunitarias.

Discernir es elegir lo bueno, lo cual para un cristiano corresponde con lo que Dios quiere, toda vez que Dios quiere lo bueno por ser bueno y el ser humano con su razón lo puede reconocer y con su voluntad querer. Discernir es ejercicio de libertad y de apertura al don, es decir, todo

¹⁷ J. Ignacio Calleja. "Moral social cristiana: presupuestos y claves para un modelo crítico". En *La ética cristiana hoy*, 698.

lo contrario de una lógica «consumista». Saber lo que debemos hacer y elegir según ese conocimiento es lo que Pablo pide en el camino de Damasco cuando se encuentra con Jesús (Hch 22,10) y es la pregunta del joven que se acerca al Señor (Mc 10,17). Jesús no da una respuesta directa, sino que esta se va percibiendo cuando nos ponemos en camino siguiendo al Señor.

Algunas condiciones no se pueden obviar para que ese proceso gradual se desarrolle con las garantías debidas: que sea acompañado por quien tiene un ministerio pastoral confiado por la Iglesia; que la persona esté realmente interesada en buscar el bien y la verdad en lo concreto de su vida. Y esto, desde luego, no permite poner como motivación la de querer quedar socialmente bien, o hacer una *performance* —tan del gusto contemporáneo— para procurarse una imagen favorable o tener una experiencia interesante, pero al final carente de sustancia y contenido. En el importantísimo n. 300 de AL se concentran los elementos esenciales dignos de tenerse en cuenta: la enorme diversidad de situaciones concretas que existen, la cualificación y los elementos del discernimiento requerido, las actitudes del que discierne y del que acompaña (de modo especial se refiere a los presbíteros), los grados de responsabilidad y la relación con las normas, la cuestión de la conciencia (fuero interno) o la ley de la gradualidad, por citar los principales.

Sé que meter el discernimiento en moral¹⁸ puede ser muy malinterpretado, porque no se entienda o porque no se quiera entender. Probablemente la mayor dificultad para entenderlo reposa sobre «una cierta actitud tuciorista, según la cual la finalidad primera, y tal vez exclusiva, de la vida moral es no cometer pecados. A veces se acaba desconfiando del amor porque el amor, en ocasiones, es desordenado y puede contener en sí el riesgo del pecado. El pecado más grande, sin embargo, es precisamente no haber amado»¹⁹. Quien ignora lo que es discernir, puede creer que adentra la moral en el terreno de la pura subjetividad. Vaya por delante que el discernimiento cristiano (tanto moral como espiritual) no permite ni alienta ningún ensimismamiento, solipsismo o subjetivismo; al contrario, exige una subjetividad abierta tanto a la dimensión objetiva

¹⁸ Nicholas Austin. "Moral theology as a servant of discernment: Reflecting on the Call of Amoris Laetitia". *Gregorianum* 99, n.º 4 (2018): 739-758.

¹⁹ Rocco Buttiglione. *Respuesta (amistosa) a los críticos de Amoris laetitia*. Granada: Nuevo Inicio, 2018, 73.

como al momento intersubjetivo, porque, aunque la elección moral es personal, reclama la clave interpersonal y comunitaria de la experiencia eclesial. Conjugar el discernimiento con la verdad y poner en el centro a la conciencia quiere liberar a la sede de la vida moral tanto de un subjetivismo existencial que implicaría la absolutización de la libertad humana y la disolución de los valores universales, como de un objetivismo necrosante, que la reduciría a mera resonancia de la ley o a sierva obediente de las normas universales.

El avance moral no se logra con «recetarios» de normas o principios generales que el magisterio confecciona diligentemente, sino acogiendo, acompañando, discerniendo e integrando, en un *humus* impregnado de misericordia tanto en las relaciones como en las enseñanzas. De esas cuatro actitudes pastorales, cree el papa que la menos cultivada y practicada es el discernimiento, y considera que es «urgente la formación en el discernimiento, personal y comunitario, en nuestros Seminarios y Presbiterios»²⁰. Ahí los teólogos que nos dedicamos a la moral tenemos que estar en primera línea de acción.

5.4. UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA A LA CONCIENCIA Y A LAS NORMAS MORALES

El discernimiento remite a la conciencia, que ha de ser alentada, formada y no suplantada por la voz del magisterio eclesial, pues la conciencia es para cada uno el primer vicario de Cristo, según feliz expresión de Newman. Ahora bien, si no puede ser sustituida (AL 37) y debe ser «mejor incorporada a la praxis eclesial» (AL 303), tampoco debe absolutizarse. Absolutizarse quiere decir aquí cerrarse sobre sí misma o actuar aisladamente, fuera de la sabiduría de la comunidad cristiana y el sentido del pueblo de Dios. También puede significar renuncia a crecer y a dar nuevos pasos hacia el ideal de vida.

Ver cómo se apuesta por la primacía de la conciencia sin menoscabo de la importancia de las normas generales se convierte en objetivo principal para la TM. Las normas generales son un bien que hay que atender, pero sabiendo que no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones

²⁰ Francisco. *Carta a Monseñor S. A. Fenoy*, en respuesta a *Criterios básicos para la aplicación del cap. VIII de Amoris laetitia* de los Obispos de la Región de Buenos Aires (5/9/2016).

particulares. Más que el relativismo moral ha sido el «absolutismo moral»²¹ el craso error en que ha caído parte de la TM posconciliar estimulada por el magisterio de san Juan Pablo II.

Los cambios epistemológicos y metodológicos conducen directa e irremediamente a la cuestión de los condicionamientos histórico-culturales de las normas morales, incluidas las enseñadas por el magisterio, y a la consideración de la función hermenéutica de la conciencia moral²². En ese sentido, se hace difícil encontrar algún teólogo moralista de cierto nivel que no haya constatado la existencia de problemas en relación a las normas morales, sobre todo en lo que se refiere a las que el magisterio señala como parte de la *doctrina constante de la Iglesia*. Con tino se ha escrito que el problema de la TM actual no está tanto en «su presentación cristológica, trinitaria y centrada en la caridad, que avanza en modo palpable, sino su traducción normativa [...] que conserva una relativa autonomía [...] Es allí donde la tensión entre los principios y las normas universales, por un lado, y las situaciones concretas por el otro, parece todavía, por lo menos en ciertos ámbitos, imposible de resolver»²³. A convertir esa tensión en constructiva y dadora de vida hay que aplicarse, y no es tarea fácil ni pocos los obstáculos.

6. TEOLOGÍA MORAL Y ANTROPOLOGÍA

6.1. LA NECESIDAD DE ADENTRARSE EN LA ANTROPOLOGÍA

Uno de los grandes nudos que se ha formado y apunta a hacerse cada vez más difícil es el de la pendiente de disolución antropológica manifestada en los asuntos peliagudos del inicio y final de la vida humana y

²¹ Cf. John Finnis. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington: The Catholic University of America, 1991.

²² Cf. Josef Fuchs. "The Absolute in Morality and the Christian Conscience". *Gregorianum* 71 (1990): 697-711; Demmer, Klaus. *Interpretare e agire. Fondamenti di la morale cristiana*. Alba: San Paolo, 1989, 45-63; Franco Arduo. "La funzione del magistero. Problemi e orientamenti della teologia contemporanea". En *Rivelazione e Morale*, 143-172. Brescia: Paideia, 1973; Bruno-Marie Duffé. "Conciencia moral y Magisterio católico". En *La teología moral en fuera de juego*, 165-198.

²³ Gustavo Irrazabal. "El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿Misión cumplida?". *Revista Teología* 93 (2007): 309-328, en 327.

en las «promesas» que vienen de la mano del transhumanismo o los impresionantes progresos de las neurociencias, así como la alteración de la identidad humana que viene de la llamada ideología del género. Aquí ciertamente hay materia recia para la TM y llamada al diálogo con la antropología.

En efecto, para establecer los valores éticos necesarios conducentes al desarrollo de las personas y de la sociedad, hace falta una adecuada antropología que dé base para comprender las relaciones entre los seres humanos, y de estos y la tecnología, y de los humanos y el resto de las criaturas. La pregunta antropológica es aquella que, al interrogarse por el mundo que queremos dejar a las futuras generaciones, manifiesta su conciencia de toparse con el sentido de la existencia y los valores últimos.

Si Benedicto XVI afirmó que «la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica» (CV 75); Francisco dice que «no hay ecología sin una adecuada antropología» (LS 118). Ahí creo yo que está una aportación esencial de la «ecología integral»²⁴ a la Agenda 2030²⁵: una hoja de ruta para adentrarse en los terrenos de un humanismo integral e integrado, a la altura del siglo XXI. Y lo primero que emerge es que cuando en la antropología cristiana «se habla de persona, nos estamos refiriendo tanto a la identidad e interioridad irreductible que constituyen a cada individuo, como a la relación fundamental con los otros que está en el cimiento de la comunidad humana»²⁶. En tal sentido, «el bien de la persona y el bien de la comunidad no deben entenderse como principios contrapuestos o de lógicas separables, sino como objetivos convergentes del compromiso ético y el desarrollo cultural»²⁷.

Conviene aclarar que la pregunta antropológica bien formulada no es sectaria ni colonizadora. Tampoco añora la vuelta a una naturaleza humana abstracta y estática, que ni existe ni podrá existir, pero sí lleva

²⁴ Jaime Tatay. *Ecología integral. La recepción católica de la sostenibilidad*. Madrid: BAC, 2018.

²⁵ José M. Larrú, coord. *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los objetivos de desarrollo sostenible*. Madrid: BAC, 2020.

²⁶ Comisión Teológica Internacional. *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen y semejanza de Dios* [2004]. Madrid: BAC, 2009, n. 41, que refiere la sociabilidad constitutiva a su raíz última en el misterio trinitario, 42-43.

²⁷ Comisión Teológica Internacional. *La libertad religiosa para el bien de todos*, n. 29.

a preguntarse si es posible recuperar un concepto compartido de naturaleza humana que impida contentarse con un simple constructivismo social, según el cual el «deber ser» ha sido sustituido por una normativa procesual y lo posible se pretende convertir en sinónimo de lo moral²⁸. Si cualquier indagación antropológica ha de huir del etnocentrismo y ser respetuosa con la diversidad cultural, ninguna apología del multiculturalismo debería quitar la posibilidad de decir algo válido para todos los seres humanos, la gran vocación de la ley natural a lo largo de los siglos²⁹.

En realidad, al hablar de fondo antropológico lo que estamos diciendo es que un cambio de modelo de desarrollo global o una redefinición del progreso, no se puede hacer sin ahondar en la comprensión del ser humano, tanto de lo que le hace crecer en humanidad y libertad como de aquello que se lo impide. Y ahondar significa, para mí, superar ideologizaciones, modas de lo políticamente correcto o prejuicios varios, sin temor a hacer las preguntas pertinentes³⁰. Teológicamente, también significa tomar en consideración la intuición que Demmer presentó en consonancia con la antropología trascendental de Rahner: «a las verdades de fe les corresponde un sistema de correlativos antropológicos»³¹. Desde los *contextos cristológicos* se despliega un cuerpo de implicaciones antropológicas que sirven de base para el *discernimiento moral del creyente* en las situaciones concretas. Según la modalidad de los presupuestos antropológicos que sustenten el discernimiento moral, la solución de las distintas problemáticas morales tomará un sentido u otro.

²⁸ Así lo formulaba con su lucidez característica el Card. Gianfranco Ravasi. “Una mirada panorámica y simbólica sobre el transhumanismo”. Conferencia en el Congreso sobre transhumanismo organizado por la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid 3/6/2019.

²⁹ Cf. Comisión Teológica Internacional. *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*. Madrid: BAC, 2009. Andrea Vicini. “La búsqueda de una ética universal: el documento sobre la ley natural de 2009 de la CTI”. *Concilium* 46 (2010): 146-154; Tomás Trigo, ed. *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*. Pamplona: Eunsa, 2011; José M. Caamaño y Julio L. Martínez. “Ley natural y ética universal”. *Revista de Fomento Social* 70 (2015): 173-203.

³⁰ Por ejemplo, las preguntas éticas de envergadura en torno al ciclo de vida de los datos que deja nuestra huella digital, desde la captura hasta su eventual archivo o eliminación, pasando por su utilización, almacenamiento, análisis o transmisión. Desde luego esas preguntas tiene que ir más allá: a los fines que hay en los mismos medios técnicos y en los procedimientos que se desarrollan.

³¹ Klaus Demmer. *Introducción a la teología moral*. Estella: Verbo Divino, 1994, 51.

6.2. DISTORSIONES DE LA ANTROPOLOGÍA

Otro modo de acercarse a la cuestión antropológica es indagar en las raíces de las crisis que tienen directa relación con la disolución de lo humano. Desde la ecología integral se acomete una crítica contundente al «paradigma tecnocrático», como ya Pablo VI había hecho desde el desarrollo humano integral, no sin antes afirmar claramente el aprecio y el reconocimiento a los beneficios del progreso tecnológico por su imprescindible contribución a un desarrollo sostenible. Tras constatar cómo la tecnología proporciona «a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero» (LS 104), se alza la crítica a la *tecnocracia*³², que no critica la aplicación de métodos técnicos a la solución de problemas definidos, sino la visión del mundo que subsume el bien, la verdad o la belleza en racionalismo eficazista y se «vende» muy bien. Esta visión se vuelve altamente peligrosa y potencialmente destructiva al disociar la capacidad tecnológica de la capacidad de controlar el desarrollo en términos culturales, éticos e institucionales, es decir, al disociar los medios de los fines humanos.

Como nos muestra la historia es necesario examinar críticamente todo desarrollo tecnológico y cómo es impulsado y recibido socialmente. El genuino progreso humano lo facilita una tecnología cuidadosamente discernida, dirigida hacia el florecimiento humano y social inclusivo e integral, que ciertamente incluye el cuidado medioambiental. Hay que impedir que la racionalidad instrumental colonice la racionalidad comunicativa. Estoy absolutamente convencido de que la tecnología es y será clave en la consecución de la sostenibilidad medioambiental y social, y que sin ella no será posible ninguna sostenibilidad; y a la vez creo firmemente que somos las personas las que damos sentido a la tecnología y no al revés.

Junto a la crítica de la tecnocracia, para llegar a la raíz de la crisis, también está la concomitante crítica a la desmesura antropocéntrica moderna/posmoderna que hace imposible comprender cuál es el lugar del ser humano en el mundo, al tiempo que daña los vínculos sociales y desvirtúa las relaciones con la naturaleza. Parte de la responsabilidad de

³² José M. Caamaño, ed. *La tecnocracia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017.

este desquiciamiento probablemente viene de una tergiversación de la antropología cristiana cooptada por «un sueño prometeico de dominio sobre el mundo», según el cual el cuidado de la naturaleza sería cosa de débiles. Según esto, el imperativo tecnológico de que «todo lo que es posible hay que hacerlo», so pena de ir en contra del progreso de la humanidad, estaría en la misma entraña de la imagen bíblica del hombre llamado al dominio sobre la naturaleza. Bien podemos responder a este tipo de críticas diciendo con Pannenberg que «el secularismo moderno no puede gloriarse de su emancipación de las ligaduras religiosas y al mismo tiempo cargar la responsabilidad de las consecuencias de su absolutización sobre esos orígenes religiosos de cuyas limitaciones se ha liberado»³³.

Un campo minado es el que ponen delante las corrientes trans/posthumanistas y sus deseos más o menos patentes de redefinir al ser humano. De ellos surgen agudos problemas filosóficos, psicológicos y éticos de impredecibles consecuencias a los que la TM tiene que mirar de frente. Ante los avances de las neurociencias, la inteligencia artificial, la bioingeniería, los cibernéticos o las promesas de la «autoconciencia» que lograrán algunas máquinas, se agolpan las preguntas sobre dónde colocar la voluntad, la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la decisión, la calibración de los impulsos, el origen del pensamiento, del simbolismo, de la religión, del arte o de la espiritualidad³⁴. Incluso la muerte, reducida a cuestión biomédica, se podría estar retirando del ámbito de las grandes religiones, con una dosis de deshumanización muy importante.

6.3. UNA ANTROPOLOGÍA RELACIONAL QUE VINCULA JUSTICIA Y RECONCILIACIÓN

Nos importa mucho interpretar correctamente el concepto del ser humano como «señor» del universo en tanto «administrador responsable». Esa ubicación es la que posibilita una antropología relacional que brota de la bíblica *iconalidad divina*: el ser humano creado a *imagen y semejanza*

³³ Wolfgang Pannenberg. *Teología sistemática II*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996, 220-221.

³⁴ Cf. Paolo Benanti. «Inteligencia artificial, Robots, bio-ingeniería y cibernéticos ¿Nuevos desafíos teológicos?». *Concilium* 381 (2019): 357-372; Ramón M. Nogués. *Neurociencias, espiritualidades y religiones*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.

de Dios para desarrollarse armónicamente y vivir en plenitud. El ser humano corresponde a esta dignidad suya a través de su apertura al futuro y a través de su responsabilidad en el presente ante el futuro: preparar un mundo habitable para las futuras generaciones, y no pensar y actuar como si no importase lo que les suceda a quienes vengan después. Justo ahí radica el núcleo de la sostenibilidad.

El relato bíblico de los orígenes humanos establece tres tipos de relación para la persona como expresión de su dignidad: relación con Dios, el autor de su dignidad, relación con otras personas, como hermanos y hermanas, y relación con el «jardín», la tierra, como su hogar. Un ser relacional es lo que la persona es; y vivir en el respeto de las exigencias que se derivan de sus relaciones constitutivas es la justicia. Y si injusticia es no respetar y romper las exigencias de esas relaciones fundamentales³⁵, la reconciliación —gran misión en la que la TM debe ayudar a la Iglesia— está en «establecer relaciones justas con Dios, con el prójimo y con la naturaleza»³⁶.

El mandato «¡dominad la tierra!» llama a una administración responsable: a cultivar y cuidar la tierra y cuanto contiene (Gen 2,15), no a la explotación y la rapiña. La tierra es un don, no una propiedad; nos fue entregada para administrarla, no para destruirla. Al dominio del hombre sobre la tierra corresponde también su comunión con la tierra, de modo que el dominio no incluye el derecho a una utilización arbitraria y sí el «cuidado», como señala la función del jardinero que, según el más antiguo relato de la creación, ha sido confiada a los seres humanos en el jardín del paraíso. Creo que es muy importante que la bioética teológica trabaje a fondo en el conocimiento del biocentrismo, a fin de ponderar si es posible desde él encontrar caminos que permitan situar la vida en el centro del sistema y afirmar su valor en sí, sin renunciar al lugar fundamental que la antropología cristiana atribuye al ser humano y a su dignidad realizada en la relación y en el cuidado.

³⁵ Cf. Carlo M. Martini. *Sobre la Justicia*. Madrid: PPC, 2002; Jürgen Moltmann. *La dignidad humana*. Salamanca: Sígueme, 1983, 27-28.

³⁶ Así formulan la reconciliación las Congregaciones Generales últimas de la Compañía de Jesús (CG 35 y 36), tomando aliento de aquel impulso fundacional de «reconciliar desavenidos» expresado en la Fórmula del Instituto, documento fundacional de la orden de san Ignacio aprobado por el papa Julio III en 1550.

6.4. RECUPERAR EL «CUIDADO» COMO CATEGORÍA CENTRAL DE LA MORAL

Hay una valiosa aportación teológica que hacer para ahondar en la comprensión de la sostenibilidad a través de la categoría «cuidado». Fue muy importante para la ética griega clásica y para la tradición cristiana de los primeros siglos y luego quedó eclipsada durante siglos desapareciendo del corpus de las virtudes, hasta que fue recuperada por la ética feminista³⁷ en su afán corrector de algunos enfoques de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Está abierto el proceso de una recuperación más integral que se va acometiendo³⁸ y estoy persuadido de que tal contribución será realizada, en gran medida, por las competentes teólogas católicas que trabajan en el campo moral en esta y otras materias afines. Afortunadamente en el mundo católico hay en la actualidad un buen número de mujeres dedicadas a la TM, en las distintas regiones y con un alto nivel de preparación. Esto se vuelve fuente de esperanza para desatar nudos y afrontar desafíos.

El cuidado aparece en el Buen Samaritano y también en el mandato de Génesis. Es incompatible con la «cultura del descarte»: con el descarte de personas consideradas prescindibles o con el descarte caprichoso e indiscriminado de cosas, convertidas rápidamente en basura. Hoy nos hacemos especialmente conscientes del cuidado integral de los menores y los vulnerables como asunto de especial trascendencia que requiere los mejores talentos y esfuerzos³⁹. Asimismo, el cuidado lanza una llamada a la austeridad personal y compartida que se cree eso de «vivir con menos para vivir mejor». Pero tampoco debe olvidar la dimensión estructural, como no lo hizo la filosofía griega en el gobierno de la *polis*.

El cuidado es virtud de una ética recia, no meliflua; nos distancia críticamente de todo individualismo que desatiende a los vínculos solidarios que constituyen a la persona, y de todo todo ello sin olvidar la justicia y la solidaridad intrageneracional con los pobres de hoy, que no pueden

³⁷ Carol Gilligan. *In a Different Voice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.

³⁸ Como muestra: Marta López. *El cuidado: un imperativo para la bioética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011; Carolina Montero. *Vulnerabilidad: hacia una ética más humana*. Madrid: Dykinson, 2021, son dos excelentes ejemplos de lo mucho que da de sí el cuidado.

³⁹ Hans Zollner, SJ, expresa con fuerza la necesidad de «una teología de la protección que enfrente los abusos».

esperar colectivismo que destruye su singularidad para convertirla en una pieza de una maquinaria o en un número dentro de un colectivo. Nos adentra en el terrero del personalismo solidario, con sus principios sociales (solidaridad, subsidiariedad, bien común) y sus grandes valores (verdad, justicia, igualdad, libertad, participación) determinantes de la cualidad de toda acción e institución social y frontalmente militantes contra todo abuso.

Conviene parar mientes en esta categoría llamada a constituirse en horizonte para la bioética, que habrá de perseverar en la (re)creación de un espacio inter(trans)disciplinar mucho menos centrado en la autonomía individualista y liberal y más atento a la justicia y sensible al conjunto de las dimensiones sociales. La TM ya estuvo al frente de la bioética contemporánea en EE. UU. y hoy debería retomar protagonismo en ella aportando su perspectiva como bioética teológica junto a otras visiones y perspectivas. Efectivamente, la humanidad no tiene más opción que afrontar seriamente las preguntas en torno al desarrollo humano integral, la sostenibilidad y la desigualdad⁴⁰, y hacerlo desde una perspectiva ética de integración e inclusividad.

7. MORAL EN EL HORIZONTE DE LA VERDAD

7.1. EL DESAFÍO DE PARTICIPAR EN LA CONVERSACIÓN PÚBLICA DE NUESTRAS SOCIEDADES

Por la Encarnación del Hijo de Dios, personas, comunidades e instituciones católicas no pueden renunciar a aportar su orientación moral sobre lo que afecta a la dignidad humana; ni tampoco aceptar de buen grado un «pluralismo agnóstico» que da libertad para tener convicciones religiosas

⁴⁰ Menciono varios estudios sobre la desigualdad con los que merece la pena que la TM entre en diálogo: Joseph Stiglitz. *El precio de la desigualdad*. Barcelona: Taurus, 2012; James K. Galbraith. *Inequality and Instability*. Oxford: Oxford University Press, 2012; OXFAM, *Gobernar para las élites: secuestro democrático y desigualdad económica* (2014) (<https://www.oxfam.org/es/informes/gobernar-para-las-elites> (última consulta 17/05/2022)); Anthony Atkinson. *Inequality, what can be done?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2015; Carles Boix. *Political order and inequality*. New York: Harvard University Press, 2015; Branko Milanovic. *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2018.

a condición de que estas se queden reducidas a la vida privada. La Iglesia no puede renunciar a la búsqueda de la verdad en el ámbito público y los fieles estamos llamados a compartir nuestra comprensión de la justicia que brota de la fe en la plaza pública, a difundirla, a someterla al riesgo del encuentro con otras creencias e ideologías en un debate abierto, y a la arriesgada empresa de descubrir lo que significa la pertenencia a la comunidad eclesial en unas circunstancias totalmente nuevas, en el seno de sociedades multiculturales y plurirreligiosas. Pero todo esto tiene que hacerse de «buen espíritu»: cualquier forma no es válida, solo aquellas que, en libertad, dirigen al bien común.

Sé que algunos piensan que hoy no es el encuentro sino la confrontación dura la vía más certera y apropiada por cómo se silencia y ningunea a las personas e instituciones de la Iglesia. Sin embargo, a mayor desprecio, más perseverancia en el arte de dialogar, escuchar, proponer, justificar..., sin perder la pertenencia a la comunidad eclesial. No necesitamos fanáticos ni sectarios ni consensualistas acomodaticios, sino sujetos personales, comunitarios e institucionales de espíritu y con la solidez de varias virtudes dialógicas: hacerse inteligibles, accesibilidad e integridad.

En primer lugar, está la disposición de *hacerse inteligibles* en público, es decir, la habilidad de elaborar la posición propia de un modo comprensible para aquellos que hablan en lenguajes religiosos o morales diferentes. El esfuerzo por traducir la propia posición en un lenguaje comprensible no significa —ni mucho menos— que tengamos que renunciar al simbolismo bíblico o al lenguaje religioso; sí a usos sectarios o fundamentalistas. Jürgen Habermas lo ha comprendido muy bien: una cosa es decir que todos los ciudadanos —religiosos o no— han de poner todos los medios para que su participación en el debate público sea comprensible para los demás, y otra muy distinta es pasar a defender que la inteligibilidad siempre suponga arreligiosidad en el fondo y en la forma de la argumentación pública. Esta suposición privatiza la religión y la reduce a los templos, al considerarla irracional, olvidando que la razón humana es suficientemente profunda para captar la justicia que viene de la fe y suficientemente amplia como para ser inteligible a todos los hombres y mujeres, de cualquier creencia o cosmovisión.

En segundo término, está la *accesibilidad* pública, que consiste en la práctica habitual de defender los diversos puntos de vista de modo que los argumentos utilizados en el discurso público estén abiertos al examen y al escrutinio públicos, para que puedan contribuir al entendimiento

recíproco y al respeto mutuo, indispensables para el desarrollo de una ética cívica en una sociedad pluralista. Cuando uno entiende las razones del otro, aunque no le convenzan, normalmente sí permanece en mutua solidaridad y no se quiebran los puentes de encuentro. Sin embargo, esa disposición no implica la eliminación del conflicto. Mantener el deseo de afrontar los problemas —no eludirlos— forma parte del buen diálogo.

En tercer lugar, el diálogo cívico requiere siempre *integridad moral* en un cuádruple sentido⁴¹: a) Que la posición que se tiene en los asuntos de política pública no venga determinada por pura ventaja particular o interés partidista. b) Que el interlocutor se puede reconocer en la interpretación que se hace de su posición e incluso que el diálogo se establezca entre lo mejor de uno y otro. c) Que los interlocutores procedan con coherencia entre el discurso y la vida, la base más efectiva generar una narrativa veraz sobre la dignidad y los derechos humanos y el camino para dar respuestas eficaces. Muchas veces serán iniciativas humildes, pero actuarán de revulsivo solidario para la sociedad civil y las administraciones públicas. d) Que el horizonte sea el de una ética consistente de la vida⁴² en las distintas dimensiones de esta.

El empeño por el diálogo no impedirá que, en determinadas ocasiones, los miembros de la comunidad eclesial tengan que alzar una voz de denuncia profética ante la injusticia y el mal. De acuerdo con la comprensión de sí que adquirió en el último Concilio, la Iglesia se siente llamada por Dios a ser «luz» y «sal» en medio del mundo. Son imágenes que apuntan hacia una compenetración discernida y no a una identificación ingenua. En el mundo tan complejo como el que nos toca en suerte, los teólogos estamos obligados a afrontar la realidad como viene, sin perder el carácter profético y contracultural que brota del Evangelio y esforzándose por movernos entre los polos en tensión⁴³.

⁴¹ A estos sentidos Ronald F. Thiemann añade el derecho a disentir como expresión de integridad moral, cf. *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy*. Washington DC: Georgetown University Press, 1996, 138-141.

⁴² La expresión «A consistent ethic of life» fue acuñada por el Cardenal Bernardin en la polémica dentro del episcopado norteamericano en torno a si poner todo el énfasis en el aborto o en el conjunto de aspectos relacionados con la vida humana, vid. J. L. Martínez. *Religión en público. Debate con los liberales*. Madrid: Encuentro, 2012, cap. 10.

⁴³ Resuena aquí el libro de Romano Guardini, *Der Gegensatz* en italiano: *L'opposizione polare*. Brescia: Morcelliana, 1997, y en castellano: *El contraste*. Madrid: BAC, 1996.

El discernimiento con su entraña moral y espiritual nos permite navegar en las aguas procelosas y agitadas buscando la voluntad del Señor. Vivimos entre la utopía y la realidad, entre la tradición y la innovación, entre lo local y lo universal, entre la necesidad de utilizar medios materiales eficaces y la sobriedad que genera solidaridad, entre el deseo de educar a los más capaces y el deseo de abrirnos a los pobres, entre tratar de implicar a los que más influencia pueden ejercer y no perder la comprensión del poder como servicio.... Una de las grandes aportaciones que debe hacer el discernimiento es la de no convertir las tensiones en contradicciones: mantener las tensiones sin polarizaciones ni dogmatismos es su tarea, cuando no perdemos el horizonte hacia el cual avanzar. Convertir las tensiones y los contrastes en contradicciones es signo de mediocridad, no de *parresía* evangélica.

7.2. LA VERDAD ES «LOGOS» QUE CREA «DIÁLOGOS»

El compromiso cristiano no es para imponer a los demás la Verdad, ni para disolverse en un magma de sincretismo, ni para retirarse a refugios de resistencia cultural. Llama, desde la identidad no disimulada, al diálogo y al argumento, a buscar puntos de encuentro con todos, también con los que no comparten las convicciones cristianas, pero sí comparten la amistad social que proviene de ser conciudadanos. La TM ha de contribuir a que el diálogo cívico se dé, preparándose para ello y reivindicando su rol público en la construcción social.

En efecto, la Iglesia confía en la capacidad de la razón humana para la verdad porque confía en su Creador. La verdad es «logos que crea diálogos y, por tanto, comunicación y comunión» (EG 4b; cf. CV 4). Lo cual significa que la relación entre subjetividad y objetividad⁴⁴ pasa por la intersubjetividad, donde ha de haber acompañamiento, diálogo y encuentro, y se topa con esa franja que va de la proposición a la aplicación práctica en las situaciones de la vida concreta. Así el pleno respeto al magisterio debe ser compatible con el debate intraeclesial o con la superación de determinadas posiciones, cuando gracias al diálogo inter(trans)disciplinar la enseñanza oficial vea que debe hacerlo. La verdad se va alcanzando

⁴⁴ Con Lonergan decimos: «la objetividad es el fruto de la auténtica subjetividad», Bernard Lonergan. *Método en teología*. 4.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2006, 258, 284.

en una tradición creativa y abierta a la innovación, que es la vida misma del Espíritu en la Iglesia.

Es obvio que el reconocimiento efectivo de las cuestiones disputadas y ambigüedades de la vida moral y social, la pluralidad de voces de las comunidades eclesiales y la articulación de canales de diálogo para que estas voces diversas sean escuchadas por los pastores, no implica poner fuera de juego el rol de la autoridad eclesial y del magisterio. Antes bien, lo hacen aún más necesario, en una eclesiología de comunión que acompaña, discierne e integra. Así lo dice GS 44: «es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo, y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser más profundamente percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada». Difícilmente se podría alcanzar mayor precisión y claridad.

Frente al dogmatismo de los que detentan la verdad (por ejemplo, en la forma de «positivismo magisterial católico»), el relativismo de los que lo cifran todo en preferencias emotivas, o el situacionismo de los que renuncian a las normas morales generales, está el *dia-logos* con discernimiento, mediante el cual vamos acercándonos a la verdad. Ese diálogo siempre necesita de la inquietud por interrogar(se) y por «mantenerse vigilante y atento; bajar las defensas y abrir las puertas»⁴⁵; casi siempre exige paciencia, ascesis y generosidad, puesto que muchas veces es muy difícil alcanzar consensos⁴⁶. Dialogar parte de la convicción de que «el otro tiene algo bueno que decir»; dialogar nunca «aspira al sincretismo» o a «renunciar a las propias ideas y tradiciones, sino a la pretensión de que sean únicas y absolutas»⁴⁷. El diálogo activa un proceso conversacional entre personas que buscan la verdad, donde se convoca la racionalidad, pero también la afectividad y la sensibilidad, y requiere examinar(se). Así son los procedimientos de discernimiento personal y en común orientados a la nobilísima tarea de elegir bien, aplicando la razón cordial y sensible.

⁴⁵ Francisco. *Discurso a la Comunidad de los Escritores de "La Civiltà Cattolica"* (14/6/2013).

⁴⁶ LS, 14, 15, 182, 188.

⁴⁷ Francisco. *Mensaje en la 48.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (23/1/2014).

7.3. JERARQUÍA DE VERDADES

Una de las laderas por las que discurre el sentido relacional de la verdad es la de la jerarquía de verdades que el decreto del Vaticano II *Unitatis redintegratio* (UR) explicitó en referencia al diálogo ecuménico, al pedir a los teólogos que, cuando confronten las doctrinas, «no olviden que hay un orden o jerarquía de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). A ello ha vuelto en varias significativas ocasiones el papa Francisco extendiéndolo específicamente al ámbito de la moral cristiana (cf. EG 36).

«Si bien es verdad que hay que cuidar la integridad de la enseñanza moral de la Iglesia, siempre se debe poner especial cuidado en destacar y alentar los valores más altos y centrales del Evangelio, particularmente el primado de la caridad como respuesta a la iniciativa gratuita del amor de Dios» (AL 311).

Para captar el sentido auténtico de lo que ahí se propone ayuda establecer un paralelismo con la clásica jerarquía de niveles en los principios de la ley natural (hoy de poco uso) o, aún mejor, con el carácter orgánico de las virtudes: ninguna virtud se excluye ni es sobrante para la vida cristiana, aunque sí tienen entre ellas una jerarquía, siendo la caridad «la forma de las virtudes» (santo Tomás) o la virtud teologal «que no pasará» (san Pablo). No se pretende relativizar la verdad, seleccionar lo que a uno más le gusta, o eclipsar el ideal de la propuesta moral que proviene del Evangelio. Se trata, más bien, de situar cada verdad en la integridad armoniosa del mensaje evangélico y hacer que las verdades se iluminen unas a otras para ir alcanzando «un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las incalculables riquezas de Cristo» (UR 11), puesto que es precisamente el encuentro con la persona de Cristo lo que lleva a alguien a ser cristiano, no una decisión ética o una gran idea (EG 7, cf. DCE 1). Cuando la propuesta de la moral cristiana es fiel al Evangelio, «se manifiesta con claridad la centralidad de algunas verdades y queda claro que la predicación moral cristiana no es una ética estoica, es más que una ascesis, no es una mera filosofía práctica ni un catálogo de pecados y errores» (EG 39).

Esta temática aquí solo enunciada, creo que está llamada a tener más importancia en la nueva época en que está entrando la moral católica. A través de ella llega un aldabonazo bastante considerable que reclama ponerse en contacto con el corazón mismo del Evangelio, para lo cual necesitamos el conjunto de las operaciones que se recogen en el

discernimiento, hemos de devolverle la fuerza a la conciencia moral y estar atentos a conectar con la realidad de la vida teniendo a la vista el ideal normativo que propone la Iglesia, pero evitando caer en ideologías, que a veces hacemos pasar por el Evangelio de Cristo y se toman por sustitutos del encuentro personal con Él. De la mano de la jerarquía de verdades debe venir también la distinción en la importancia de los asuntos que emergen como problemas, para no banalizar la moral, como tiende a hacer la comunicación digital.

8. TEOLOGÍA MORAL Y LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

8.1. EL VALOR DE «CAMINAR JUNTOS»

La TM tiene hoy una gran oportunidad para desarrollarse dentro del marco de un nuevo paradigma de magisterio pontificio menos normativo y más atento al discernimiento propio de los fieles y de las distintas conferencias episcopales⁴⁸, que configura una nueva comprensión del papado dentro de una eclesiología de comunión en la que el magisterio no siempre debe ofrecer una palabra definitiva y completa, ni resolver todas las problemáticas doctrinales, morales o pastorales, y dar soluciones homogéneas para todos los territorios.

Ahí retoma fuerza el camino de la sinodalidad⁴⁹ que es «el que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio y comienza escuchando al pueblo, que participa también de la función profética de Cristo», operando de acuerdo a un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*. El camino sinodal culmina en la escucha del obispo de Roma, llamado a pronunciarse como «pastor y doctor de todos los cristianos»⁵⁰. Esa sinodalidad abre un tiempo para revisar nuestro seguimiento de Jesús como Pueblo de Dios y recibir el impulso misionero que necesita la Iglesia en la superación

⁴⁸ La vocación universal inscrita en la catolicidad no debe utilizarse contra la necesidad de avanzar en una «saludable descentralización» (cf. EG 16).

⁴⁹ Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2018; Michael Czerny. «Hacia una Iglesia sinodal». *Razón y fe* 1450 (2021): 161-174.

⁵⁰ Francisco. *Discurso conmemorativo de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17/10/2017).

de algunos defectos deletéreos: la falta de formación, el clericalismo, el uso retorcido o desviado del poder o la mundanidad. Es una buena oportunidad para reflexionar sobre cuál es el nivel de participación de los que están en la periferia y normalmente carecen de voz en los espacios de reflexión, toma de decisiones y celebración, pues el camino sinodal es también una invitación a reconocer la fuerza salvífica de la vida de los pobres⁵¹.

De su estudio sobre la eclesiología del papa Francisco, S. Madrigal reconoce un principio de fondo: todo está en todo, es decir, que en la Iglesia-comunión todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica. Este principio progresivamente tendrá que ir desplegando sus efectos:

«Si se desea acentuar el ejercicio colegial de la autoridad suprema en la Iglesia, ello demanda al mismo tiempo que se revise también, con esa misma óptica, el perfil del obispo en la Iglesia local o del presbítero en el corazón de las comunidades parroquiales. Al mismo tiempo, el sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones. Asimismo, la emergencia del diaconado y las nuevas competencias ministeriales conferidas a los laicos obligan a repensar los esquemas clásicos, al tiempo que introducen un nuevo pluralismo en las funciones eclesiales que demanda un nuevo estilo más sinodal, de mayor participación y corresponsabilidad»⁵².

En el camino sinodal que pone delante la comunión, la participación y la misión potencia a la TM a acometer tareas como identificar las cuestiones fronterizas donde hay que aplicarse a trabajar; salir con valentía al encuentro de las personas en sus búsquedas y sufrimientos tratando de que nadie se sienta rechazado o excluido por la Iglesia; y buscar formas prácticas en las que la deliberación prudencial pueda conectar con el Espíritu vivo y actuante en cada persona, a fin de ir encontrando los caminos posibles para responder a Dios, dejando que opere la gracia y acontezca el crecimiento en medio de los límites.

⁵¹ Vicente Martín. "Por una Iglesia sinodal que camina con los pobres". *Vida Nueva* 3246 (2021): 23-30.

⁵² Santiago Madrigal. "La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal". *Medellín* 168 (2017): 313-331, en p. 330.

8.2. TRADICIÓN Y DESARROLLO DE DOCTRINA

Las palabras más arriba citadas de GS 44 para mí continúan siendo guía segura en la investigación teológico-moral y resuenan hoy de modo especial potente. Nos ponen ante la gran cuestión del desarrollo doctrinal como recepción o reconocimiento/desvelamiento progresivo de la verdad revelada, que ya está completa en Cristo, pero que, al mismo tiempo, vamos recibiendo y conociendo en el camino de la vida que se da en la historia (DV 8). Tanto la categoría «signos de los tiempos» como la conjunción de «experiencia humana y Evangelio» referidas a la TM, desafiaban, cuando las consignó el Concilio, y desafían en el presente ese tipo de convicciones de que no es posible ningún cambio en «enseñanzas que no han cambiado porque nunca pueden cambiar»⁵³.

Hay muchas falacias contenidas en el inmovilismo de la doctrina que queda desmentido a poco que nos asomemos a la historia de la Iglesia. Siempre se han dado en ella evoluciones de la doctrina y situaciones en las que se podía intuir la posibilidad de evolución, aunque no se pudiera prever el «cuándo» o su alcance. Acaso lo más novedoso hoy radica en la rapidez y el ritmo fuerte cómo hoy se presentan los cambios y cómo presionan las conciencias de hombres y mujeres en su vida concreta. También es una total falsedad pensar que en los tiempos pasados todo lo importante era diáfano o que la tarea de buscar la verdad compete únicamente al magisterio supremo. El papa llama hoy, en el nombre del Señor, a responder creativamente a los signos de los tiempos desde la identidad que nos une con la tradición, «una savia que continuamente se renueva» (Pablo VI) y que nos permite realizar la misión que Cristo nos da.

Así, la necesaria unidad de doctrina y praxis no elimina la legitimidad de las diferentes formas de interpretar algunos elementos doctrinales o implicaciones de ella. Ese es el modo humano de avanzar hacia la verdad y se puede decir que «sucederá hasta que el Espíritu nos lleve a la verdad completa (cf. Jn 16,13), es decir, cuando nos introduzca en el misterio de Cristo y podamos ver todo con su mirada. Además, en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales, porque las culturas son muy diferentes entre sí y todo principio general [...] necesita ser inculturado, si quiere ser observado y aplicado»⁵⁴ (AL 3).

⁵³ Card. Edmund Burke, en una entrevista publicada en *Il Foglio* 14/10/2014.

⁵⁴ Remite a GS 44; RM 52 y EG 69.117.

Asumiendo la clave hermenéutica de la «conciencia histórica», se posibilitaba una salida *tradicional*, no rupturista y tampoco inmovilista, sino fiel a la tradición. A todo este proceso de «renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia que el Señor nos ha dado» le llamó el papa Benedicto XVI «hermenéutica de la reforma», cuya naturaleza consiste en un conjunto de continuidad y discontinuidad a diferentes niveles⁵⁵. En ese sentido, coherencia no significa «un sistema cerrado, sino más bien la fidelidad dinámica a una luz recibida» y salva tanto el carácter permanente como el histórico del patrimonio doctrinal y la dimensión de búsqueda creativa que tiene la tradición.

En palabras de Newman, las ideas sobre la existencia humana «no se emplazan en el vacío, sino en un mundo lleno, y se abren camino por sí mismas a través de la interpretación y se desarrollan por medio de la absorción»⁵⁶. Es precisamente en el renovarse y transformarse desde lo que uno es, cuando uno permanece siendo siempre él mismo. El desarrollo de comprensión de la verdad se da, según la ley enunciada en el *Commonitorium* de San Vicente de Lerins, a la cual Francisco recurre con frecuencia: «annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate», es decir, «consolidándose en los años, desarrollándose en el tiempo y haciéndose más profundo con la edad»⁵⁷. Es la conexión directa entre misión y reforma que nos lleva a una propuesta de renovación permanente por fidelidad al Evangelio.

8.3. ACTITUDES FUNDAMENTALES POR PARTE DE LOS MORALISTAS

Las actitudes que hemos de practicar los moralistas hoy llevan el nombre de «audacia», «fidelidad creativa», «profundidad», «rigor científico» y «escucha al Espíritu» que todo lo hace nuevo. Arriesgar no es un camino fácil para ninguna institución, tampoco para la Iglesia, pero no parece que haya otra alternativa. «Esconder el talento bajo tierra» para que

⁵⁵ Benedicto XVI. *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia romana* (22/12/2005) nn. 5, 7, 12.

⁵⁶ John H. Newman. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Garden City: Doubleday, 1960, 189.

⁵⁷ Una explicación extensa de ello en: Santiago Madrigal. «Escritura y Tradición en el Magisterio *kerigmático* de Francisco». En *Teología con alma bíblica. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz*, editado por Pablo Alonso, y Santiago Madrigal, 406-411. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2021.

permanezca intacto, en un lugar seguro, es el modo más directo de dilapidarlo. Es más cómodo y aparentemente más seguro *repetir* los caminos heredados del pasado, ignorando los interrogantes, las contradicciones y las búsquedas del presente, pero ¿de qué sirve todo ello si no somos capaces de transmitir luz y esperanza a los problemas y sufrimientos que sacuden a los hombres y mujeres de nuestros días? En suma, el Evangelio de Jesús reclama la combinación valiente entre tradición e innovación, fidelidad y creatividad, y eso convoca al discernimiento que se hace en la Iglesia y construye la Iglesia.

El sentido de respeto a la tradición como vida del Espíritu en la Iglesia salvaguarda la unidad, la comunión eclesial y un modo de proceder que no fuerza la realidad con ideas preconcebidas ni con planes ideológicos reformistas, sino que va avanzando sobre una experiencia espiritual y de oración que se comparte gradualmente en el diálogo, en la consulta, en la respuesta concreta a las situaciones de vulnerabilidad, de sufrimientos, de injusticias que viven las personas. Es decir, necesitamos crear condiciones para diálogos reales y abiertos, a fin de que el pueblo vaya encontrando sus caminos de encuentro y discernimiento. Ahí radica en gran medida el método para desatar nudos: la comprensión sinodal y misionera de cada miembro del Pueblo de Dios y de todo el Pueblo de Dios (cf. GS 11), en el punto de partida y en el punto de llegada.

8.4. CAMINAR JUNTOS CONTANDO CON EL ESPÍRITU JERÁRQUICO DE LA IGLESIA

Esa superación nos lleva a los procesos consultivos y de participación no al estilo de un parlamentarismo laico, sino de un discernimiento apostólico en común de apertura profunda a la realidad y de búsqueda compartida de la voluntad de Dios. EG habla de procesos de discernimiento, de purificación y de reforma que exige la escucha a todos los niveles: del pueblo, de los obispos, del sucesor de Pedro. Caminar juntos convoca a un diálogo profundo entre fieles y pastores, e iguala⁵⁸, pero los procesos que desencadena no niegan la estructura jerárquica a la que la Iglesia no puede ni podrá renunciar. La sinodalidad no desplegará su riqueza ni su profundidad sin el servicio de la presidencia que en último término corresponde al sucesor de Pedro, como primado y

⁵⁸ Diego Fares. *El olor del pastor*, 53-54.

obispo de Roma⁵⁹: es *sub Petro et cum Petro*. Con pastores que ejerciesen sin sentido primacial no tendríamos sinodalidad de la Iglesia católica.

Es cierto que la presidencia jerárquica, a la vez, tendrá que aprender a desempeñar un liderazgo colaborativo, participativo, más horizontal que clerical, un liderazgo de servicio, que implica una nueva relación con el poder y un nuevo sentido del ejercicio de la autoridad⁶⁰. Es la gran cuestión de la corresponsabilidad de todos manteniendo el principio jerárquico, hacia donde nos lleva la «teología del pueblo»⁶¹, a la que tenemos que dar audiencia en la TM, sin posicionamientos pueriles respecto al espíritu jerárquico.

El liderazgo colaborativo nos conduce a apreciar la comunidad —*lato sensu*— como lugar privilegiado para la práctica del discernimiento apostólico, sea a través de la deliberación comunitaria formalmente estructurada o mediante diálogos y encuentros no tan formales, cuya meta sea la búsqueda de la mayor eficacia en la misión. Esa dimensión comunitaria señala el valor de buscar la voluntad de Dios en grupo, por eso ha reverdecido la importancia del «discernimiento apostólico en común»⁶², para el gobierno de las comunidades en que anunciamos el Evangelio, celebramos o servimos en la caridad, y también de las instituciones en las cuales las personas trabajamos y a través de las cuales realizamos nuestros proyectos. Estimo que también será un método útil para el discernimiento moral sobre asuntos relativos a la moral personal o social. La bioética, por ejemplo, encuentra la implementación práctica de esta metodología a través de los comités de bioética, llamados a desplegar más potencial que el que actualmente ofrecen.

⁵⁹ Es notoria la preocupación, por ejemplo, con la situación de la Iglesia Alemana, la cual ha llevado al papa a escribir la *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania* (29/6/2019).

⁶⁰ Cf. Nathalie Becquart. “La sinodalidad, un camino de conversión comunitaria”. *Razón y fe* 1450 (2021): 175-183, en p. 183.

⁶¹ Cf. Juan Carlos Scannone. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017; Santiago Madrigal. *De pirámides y poliedros. Señales de identidad del pontificado de Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2020.

⁶² Dentro de la tradición ignaciana menciono varias referencias de reciente elaboración: Arturo Sosa. *Carta sobre el discernimiento en común* (Roma, 27/9/2017); Julio L. Martínez. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: BAC, 2019, cap. 5; una buena recopilación de documentos sobre el tema: Josep M. Rambla y Josep M. Lozano, eds. *Discernimiento apostólico comunitario. Textos fundamentales de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Cristianismo i Justicia, 2019.

9. EL PUEBLO DE DIOS EN TEOLOGÍA MORAL

El título de la Iglesia que hoy resuena con fuerza es el de pueblo de Dios, lo cual no tiene pocas ni poco importantes implicaciones en nuestro ámbito. Llama a sentirnos cerca del Padre a través del Hijo y en la unidad que da el Espíritu Santo y a reconocer que la Iglesia, formada por gentes de todos los pueblos de la tierra, vive entre las naciones, pero no se confunde con ninguna de ellas; habla todas las lenguas y se incultura en todas las culturas, pero ninguna la puede absorber; no exige a quien quiera incorporarse a ella que deje de pertenecer a su nación. Es «sacramento de la unión íntima del hombre con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

9.1. DIÁLOGO CULTURAL E INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Francisco tiene predilección por la expresión «pueblo fiel» (EG 95, 96)⁶³ que reconoce como «misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero que tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, que trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 111). Este pueblo «se encarna en los distintos pueblos de la Tierra, cada uno con su propia cultura... Se trata del estilo de vida de una determinada sociedad, del modo que tienen sus miembros de relacionarse entre ellos, con las otras criaturas y con Dios... La gracia supone la cultura y el don de Dios se encarna en la cultura del que lo recibe» (EG 115). Manteniendo esa tensión de polaridad constructiva que tanto le gusta:

«La Iglesia siempre ha exhortado al amor del propio pueblo, de la patria, a respetar el tesoro de las diversas expresiones culturales, de usos y costumbres, y del justo modo de vivir enraizados en los pueblos. Al mismo tiempo, la Iglesia ha advertido a las personas, a los pueblos y a los gobiernos de las desviaciones de este apego cuando deriva en exclusión y odio a los demás, cuando se convierte en un nacionalismo conflictual que levanta barreras»⁶⁴.

⁶³ Víctor M. Fernández y Paolo Rodari. *La Iglesia del Papa Francisco*. Madrid: San Pablo, 2014, 121-141.

⁶⁴ Francisco. *Discurso a los participantes en la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (2/5/2019). Sobre los “nacionalismos cerrados, exasperados, resentidos y agresivos” alerta en FT 11 y 141.

En todas estas apreciaciones late la convicción profundamente sentida de que la cultura no es un sobreañadido a los derechos individuales de la persona, sino que está intrínsecamente unida a su libertad. En consecuencia, va contra la persona tanto la falta de respeto como la imposición de una cultura a un individuo o a un grupo, forzando la voluntad de los mismos. Ahora bien, las culturas no son nunca de por sí «compartimentos estancos, y deben ser capaces de abrirse unas a otras. Están constituidas ya de antemano a base del rico intercambio del diálogo histórico entre ellas. Todas necesitan dejarse impregnar por el Evangelio»⁶⁵. Es el Espíritu el que nos mueve a ser una Iglesia que toma en cuenta las diferentes culturas de los pueblos, pues es en ella donde la fe crece y es gracias a los símbolos que ofrece la cultura cómo la fe se hace familiar y cercana.

9.2. VUELTA ILUSIONADA AL BIEN COMÚN

Las tensiones de la política y la economía hodiernas están poniendo condiciones especialmente propicias para que la TM vuelva a poner sobre la mesa el bien común y las distintas esferas de bienes comunes, buscando la coherencia y relación dinámica que vincula a los bienes comunes entre sí y con el bien común general⁶⁶. La noción del bien común está asociada a las acciones que crean comunidad: las metas comunes, las acciones y significados compartidos y las formas primordiales de cuidado y solidaridad que tienden a unir. Precisamente porque esas acciones deben ser gobernadas, necesitamos la acción política⁶⁷.

La TM tiene por delante la posibilidad de hacer rendir una interpretación personalista comunitaria del bien común que concibe al «pueblo» como sujeto social y pone el énfasis en la dimensión antropológico-cultural para captar el verdadero sentido de la política, a saber: la búsqueda

⁶⁵ A partir de Juan Pablo II. *Discurso en la UNESCO (2/6/1980)* 14, cit. en Conferencia Episcopal Española. Instrucción pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias* (31/12/2002) 27.

⁶⁶ Muy valiosos en esta línea es el trabajo que está haciendo Matthias Nebel. “Imaginar un futuro común. Temporalidad y dinámicas del bien común”. En *Generar un porvenir compartido*, editado por Matthias Nebel, 21-44. Madrid: Tirant, 2020; Matthias Nebel y Thierry Collaud, eds. *Searching for the Common Good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*. Baden-Baden: Nomos, 2018.

⁶⁷ Cf. Julio L. Martínez. *Por una política del bien común*. Madrid: BAC, 2022.

de «caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social, en orden a reequilibrar y reorientar la globalización para evitar sus efectos disgregantes» (FT 182). El pueblo es el «todos nosotros» del bien común, «formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social» (CV 7). La llamada es a encontrarnos en un «nosotros» sin muros de división; un «nosotros que sea más fuerte que la suma de pequeñas individualidades, pues el todo es mayor que la parte y también es más que la mera suma de ellas» (FT 79). De ese «todos nosotros» surge una «unión moral que, amasada por la fe, las tradiciones, el *ethos*, la cultura multiforme y capaz de diálogo, está dirigida a lograr el bien común, trascendiéndose y colaborando los unos con los otros»⁶⁸.

Pueblo y persona son términos correlativos: «cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona» (FT 182). Frente a este hondo sentido comunitario y popular, interesa a la reflexión moral considerar cómo, por ejemplo, el poshumanismo es producto de las élites que se permiten imaginar un futuro sin preocupación por las desigualdades ni por las necesidades básicas de la mayor parte de la humanidad. Además, el poshumanismo hace perder relevancia a la dimensión comunitaria del ser humano al preferir centrarse en un sujeto aislado más preocupado por sus ganancias y pérdidas que por el desarrollo humano inclusivo⁶⁹.

A la idea de que la pertenencia es el bien primario del pueblo y consiguientemente los no miembros quedan excluidos de él, el evangelio del Buen Samaritano llama a hacerse cercano y presente al que «necesita ayuda, sin importar si es parte del propio círculo de pertenencia» (FT 81). Aún más, «la inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, sociales, políticos y religiosos» (FT 69). El bien común es un horizonte de discernimiento para pensar un mundo abierto, incluyente de todos, en el que se incorpora a los más débiles. La centralidad del bien común distancia la moral social tanto del populismo⁷⁰ como del neoliberalismo. En ambos se dan formas de «desprecio de los débiles»: en el segundo cuando se pone «al servicio

⁶⁸ Mario Toso. «Prefazione». En *Noi como cittadini. Noi come Popolo*, Jorge Mario Bergoglio, 10. Milano: Jaca Book, 2012.

⁶⁹ Andrea Vicini. «El poshumanismo en la cultura popular: desafíos en curso». *Concilium* 391 (2021): 371-382, en p. 379.

⁷⁰ Sobre populismo religioso y político, se puede ver: Francois Mabile. «El populismo religioso, nuevo avatar de la crisis de la política». *Concilium* 380 (2019):

de los intereses económicos de los poderosos»; en el primero «utilizando a los débiles para sus fines» (cf. FT 155). En los actuales contextos de desigualdad el bien común lleva a una opción preferencial por los pobres que la TM ha de asumir e iluminar cristológicamente.

Veo a la TM trabajando a favor de la fundamentación de la conciencia de una ciudadanía global que nos lleve a ver a los demás como personas que, desde su diversidad, aportan a la vida en común de todos, como compañeros de camino, necesarios para una vida plena; no como inferiores o descartables, que hay que eliminar o enemigos contra los que hay que luchar. Es parte fundamental del gran proyecto de vivir como una única humanidad de hermanos desde la concreción del compromiso con lo local.

9.3. LA CULTURA DEL ENCUENTRO

Tenemos por delante el precioso reto de construir la fraternidad y amistad social, plantando cara a la enemistad que las destruye. Ese es el milagro de la cultura del encuentro que se da cada vez que se buscan «puntos de coincidencia en medio de muchas disidencias, en ese empeño artesanal y a veces costoso de tender puentes»⁷¹. Es bien sabido que el símbolo geométrico con el que se representa la cultura del encuentro es el poliedro, a través del cual se expresa la realidad de una sociedad donde las diferencias puedan convivir complementándose, enriqueciéndose e iluminándose unas a otras; donde nadie es inservible, descartable o prescindible. El encuentro posibilita la unidad respetuosa y atenta a la diversidad y, desde él, la virtud del cuidado engendra una responsabilidad que se dirige a las relaciones interpersonales y de cada uno consigo mismo, pero llega hasta la naturaleza no humana; por eso la conjunción de encuentro y cuidado nos pone delante de una «*ecología integral*», donde se une lo social y lo ambiental. Encuentro y cuidado llaman al progreso de la tecnología y su uso, pero sobre la base de un humanismo donde el centro está en la persona y su dignidad.

Los riesgos que pueden afectar al verdadero encuentro son múltiples y poderosos. Por ejemplo, provienen de la indiferencia ético-religiosa del Estado que debilita la sociedad civil y las formas comunitarias que

217-227; y Carmelo Dotolo. “Las paradojas del populismo y la contribución de la Iglesia a la democracia”. *Concilium* 380 (2019): 287-298.

⁷¹ Francisco. *Christus vivit* [2019], 169.

orientan los vínculos sociales hacia el bien común. Surgen también de una comunicación virtual que hace creer que una pantalla basta para estar integrados; o de la necesidad de consumir sin límites junto con la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos; o de una cultura digital en la que todo se puede vigilar y controlar y desde la cual se tiende a exasperar y polarizar, llegando a extremos como los movimientos digitales de odio y destrucción. En dedicarse a la teología del encuentro descubro también un objetivo prioritario de la TM.

10. MORAL Y ESPIRITUALIDAD

Para que la TM no acabe siendo, como tantas veces en la historia, una mera sistematización de normas para evitar el pecado y confesarlo, necesitamos asumir con decisión el desafío de relacionar la moral y la espiritualidad. Evitar el pecado es tarea importante, pero aún lo es más lograr que el bien se arraigue en cada uno como profunda inclinación afectiva, que el atractivo sentido hacia un valor se convierta en nosotros en virtud haciéndose carácter y modo habitual de proceder (*ethos*). Para ello moral y espiritualidad deben actuar conjuntamente en cada persona y en las comunidades/instituciones llevando a «discernir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto» (Rom 12,2). O como decía el P. Arrupe, SJ: «Vivir hoy, en todo momento y en toda misión *in accione contemplativa* supone un don y una pedagogía de oración que nos capacite para una renovada lectura de la realidad (de toda la realidad) desde el Evangelio y para una confrontación constante con el Evangelio»⁷².

Vincular moral y espiritualidad es hacer justicia a lo concreto, mantenerse abiertos a las cosas, verlas, sentirlas y gustarlas⁷³, huyendo de la nefasta práctica de «identificar “espíritu” con concepto y abstracción, siendo así que el espíritu es una realidad concreta y fortísima y la auténtica determinación de lo espiritual es algo totalmente distinto de lo conceptual de lo abstracto»⁷⁴. Una cita de LS expresa a la perfección cómo

⁷² Pedro Arrupe. “Integración de vida espiritual y apostolado”. En Id., *La vida religiosa ante un reto histórico*, 117. Santander: Sal Terrae, 1978.

⁷³ «Todo pende de que nos encontremos verdaderamente con el mundo a través del conocer, valorar y decidir, del obrar y crear», Romano Guardini. *El contraste*, 222.

⁷⁴ *Ibid.*, 204.

las experiencias de carácter espiritual marcan y renuevan los procesos vitales que constituyen el núcleo de la moral:

«Lo que el Evangelio nos enseña tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, sentir y vivir. No se trata de hablar tanto de ideas, sino sobre todo de las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del mundo. Porque no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria» (LS 216).

11. BALANCE

Para concluir enumero sintéticamente algunas medidas para desatar los nudos de la TM y responder a los agudos desafíos que la Iglesia y el mundo presentan:

- *La ecclesiológia de comunión* es hoy el lugar desde el cual hacer TM, y se expresa a través de categorías como la sinodalidad (comunión, participación, misión) y el sentido de la fe del pueblo, sin diluir el espíritu jerárquico de la Iglesia.
- La lógica de la *misericordia* y la apertura a la *fragilidad/vulnerabilidad* enfatizan el valor del *cuidado* contra el descarte y los abusos, que va de la mano de la categoría *encuentro*, cuyo gran icono evangélico es el Buen Samaritano, expresión del humanismo del Evangelio para un mundo necesitado de encuentro interpersonal (revinculación); encuentro socioambiental (ecología integral); encuentro entre disciplinas (interdisciplinariedad) y de ellas con la realidad social (transdisciplinariedad).
- Para mantener la tensión constructiva entre los polos que forman parte de la vida y no caer en polarizaciones, necesitamos *discernir*, y ello pide relacionar más y mejor *la moral con la espiritualidad*, así como dotar de genuino sentido *pastoral* a la TM.
- Las fórmulas conciliares de GS y OT siguen siendo válidas para la renovación de la *epistemología teológico-moral* teniendo en cuenta *las propuestas de AL y VG*.
- Se pone en primer plano *la conciencia*, abriendo cauce al discernimiento y a repensar el significado de la norma en términos no legalistas ni puramente materiales.

- Recibimos la llamada a repensar decididamente la relación de *la naturaleza y la cultura* con sus implicaciones para pensar la *pluralidad y la universalidad*, así como *las pendientes de disolución antropológica* y la tentación neopelagiana de salvarse solos y aisladamente.
- Estamos ante la necesidad de *redefinir el progreso* y la función de la *tecnología* en su relación con el desarrollo humano integral en un mundo desigual e inicuo, desde la premisa innegociable de que *la tecnología es para la persona* y no al revés.
- Frente a lógicas políticas neoliberales y populistas, se impone *recuperar la política del bien común*, desde la categoría pueblo concebida como categoría abierta, plural y dinámica, con el arraigo local de la amistad social y la vocación universal de la fraternidad.

Los nudos, en parte, los hemos creado dentro de la Iglesia, especialmente por aquellos que en ella han tenido más responsabilidad y autoridad. Pero vienen también de situaciones muy distorsionadas de la experiencia humana en una posmodernidad tecnológica que tiende a diluir al sujeto personal. En otras épocas los que se dedicaban a la TM han sufrido persecuciones internas muy desagradables e injustas, que no deberán repetirse nunca más. Hoy el ambiente eclesial es favorable, pero acaso tengamos un peligro mayor: el ninguneo y la irrelevancia de la moral cristiana por parte de la cultura pública que pretende desprestigiar el valor del Evangelio como sentido para toda experiencia humana.

Para que la Iglesia no se centre sobre sí misma y salga a las periferias, se solicita el trabajo de una TM dispuesta a cargar con el peso de lo humano, a dialogar con la(s) cultura(s) y a escuchar el clamor de la tierra y de los excluidos al borde del camino. A todo ello nos ayuda el Espíritu del Señor, que actualiza el conocimiento interno de Jesús y permite reconocer qué signos son signos de Dios. Junto a ello está el respaldo precioso de la vida abnegada y fiel de muchas comunidades e instituciones cristianas que sustentan lo expresado en los escritos y generan una narrativa vivida sobre la centralidad de la dignidad y los derechos de la persona desde una justicia y solidaridad que brotan de la fe.

Un último deseo/desafío: en las condiciones del tiempo presente, para dar «frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16) y prestar el mayor servicio posible, allí donde hay más necesidad y urgencia, o donde el efecto que se espera obtener sea más multiplicador, teólogos y teólogas

católicos que a lo largo y ancho del mundo trabajamos en moral estamos llamados a hacer más operativa y fructífera la colaboración en red⁷⁵, tejiendo vínculos y creando alianzas constructivas.

REFERENCIAS

- Arduso, Franco. “La funzione del magistero. Problemi e orientamenti della teologia contemporanea”. En *Rivelazione e Morale*, 143-172. Brescia: Paideia, 1973.
- Arrupe, Pedro. “Integración de vida espiritual y apostolado”. En *La vida religiosa ante un reto histórico*. Santander: Sal Terrae, 1978.
- Atkinson, Anthony. *Inequality, what can be done?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2015. <https://doi.org/10.4159/9780674287013>
- Austin, Nicholas. “Moral theology as a servant of discernment: Reflecting on the Call of Amoris Laetitia”. *Gregorianum* 99, n.º 4 (2018): 739-758.
- Becquart, Nathalie. “La sinodalidad, un camino de conversión comunitaria”. *Razón y fe* 1450 (2021): 175-183. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/15915>
- Benanti, Paolo. “Inteligencia artificial, Robots, bio-ingeniería y ciborgs ¿Nuevos desafíos teológicos?”. *Concilium* 381 (2019): 357-372.
- Benedicto XVI. Encíclica *Deus caritas est* (2005).
- Benedicto XVI. *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia romana* (22/12/2005).
- Benedicto XVI. Encíclica *Caritas veritatis* (2009).
- Bergoglio, Jorge M. *Significado e importancia de la formación académica* (Reunión Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, 18/2/2009).
- Bonfrate, Giuseppe, y H. Miguel Yáñez. *Amoris laetitia. La sapienza dell'amore*. Roma: Studium, 2017.
- Boix, Carles. *Political order and inequality*. New York: Harvard University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316105504>

⁷⁵ El esfuerzo de colegas como James F. Keenan, SJ, gran organizador de conferencias internacionales y empeñado especialmente en la formación de mujeres de todos los continentes en TM, nos alienta en interconectarnos para el mayor servicio. En esa línea, quiero mencionar el Congreso internacional coorganizado por la Pontificia Universidad Gregoriana y el Pontificio Instituto Juan Pablo II celebrado en Roma en mayo de 2022, bajo la coordinación de los profesores Yáñez, SJ, y Chiodi.

- Buttiglione, Rocco. *Respuesta (amistosa) a los críticos de Amoris laetitia*. Granada: Nuevo Inicio, 2018.
- Caamaño, José M., ed. *La tecnocracia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017.
- Caamaño, José M., y Julio L. Martínez. "Ley natural y ética universal". *Revista de Fomento Social* 70 (2015): 173-203. <https://doi.org/10.32418/rfs.2015.278.1578>
- Calleja, J. Ignacio. "Moral social cristiana: presupuestos y claves para un modelo crítico". En *La ética cristiana hoy*, editado por Miguel Rubio, García Vicente, y Vicente Gómez-Mier, 689-706. Madrid: PS, 2003.
- Calvez, Jean-Yves. "Morale sociale et morale sexuelle". *Études* 378 (1993): 641-650.
- Comisión Teológica Internacional. *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*. Madrid: BAC, 2009.
- Comisión Teológica Internacional. *La libertad religiosa para el bien de todos*. Madrid: BAC, 2019.
- Comisión Teológica Internacional. *La libertad religiosa para el bien de todos*. En *La libertad religiosa para el bien de todos. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, editado por Javier M. Prades. Madrid: BAC, 2019.
- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2018.
- Conferencia Episcopal Española. Instrucción pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias* (31/12/2002).
- Concilio Vaticano II. *Decreto Unitatis redintegratio* (1964).
- Czerny, Michael. "Hacia una Iglesia sinodal". *Razón y fe* 1450 (2021): 161-174. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/15913>
- Demmer, Klaus. *Introducción a la teología moral*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Demmer, Klaus. *Interpretare e agire. Fondamenti di la morale cristiana*. San Paolo: Alba, 1989.
- Dotolo, Carmelo. "Las paradojas del populismo y la contribución de la Iglesia a la democracia". *Concilium* 380 (2019): 287-298.
- Duffé, Bruno-Marie. "Conciencia moral y Magisterio católico". En *La teología moral en fuera de juego*, editado por D. Mieth, 165-198. Barcelona: Herder, 1995.
- Fares, Diego. *El olor del pastor*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Fernández, Víctor M., y Paolo Rodari. *La Iglesia del Papa Francisco*. Madrid: San Pablo, 2014.

- Fernández, Víctor M. “El capítulo VIII de *Amoris Laetitia*: lo que queda después de la tormenta”. *Medellín* 168 (2018): 449-467.
- Finnis, John. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1991.
- Finnis, John, y Germain Grisez. *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Errors 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* (Notre Dame, 21/11/2016).
- Francisco. Encíclica *Fratelli tutti sobre la Fraternidad y la Amistad social* (2020).
- Francisco. *Christus vivit* (2019).
- Francisco. *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania* (29/6/2019).
- Francisco. *Discurso a los participantes en la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (2/5/2019).
- Francisco. Constitución Apostólica *Veritatis gaudium sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas* (2018).
- Francisco. *Discurso conmemorativo de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17/10/2017).
- Francisco. *Carta a Monseñor S. A. Fenoy, en respuesta a Criterios básicos para la aplicación del cap. VIII de Amoris laetitia* de los Obispos de la Región de Buenos Aires (5/9/2016).
- Francisco. *Videomensaje al Congreso Internacional de Teología* (Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1-3/9/2015).
- Francisco. Encíclica *Laudato si’*. *Sobre el cuidado de la casa común* (2015).
- Francisco. Mensaje en la 48.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (23/1/2014).
- Francisco. *Discurso a la Comunidad de los Escritores de “La Civiltà Cattolica”* (14/6/2013).
- Francisco. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013).
- Francisco. *Noi como cittadini. Noi come Popolo*. Milano: Jaca Book, 2012.
- Fiorito, Miguel A., y Daniel Gil. “Signos de los tiempos, signos de Dios”. *Stromata* 32 (1976): 3-95.
- Fuchs, Josef. “The absolute in morality and the Christian conscience”. *Gregorianum* 71 (1990): 697-711.
- Fuentes-Nieva, Ricardo, y Nicholas Galasso. *Gobernar para las élites: secuestro democrático y desigualdad económica*. Oxfam. Consultado el 17 de mayo de 2022. <https://www.oxfam.org/es/informes/gobernar-para-las-elites>

- Galbraith, James K. *Inequality and Inestability*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.
- Goertz, Stephan, y Caroline Witting, eds. *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?* Freiburg: Herder, 2017.
- Guardini, Romano. *El contraste*. Madrid: BAC, 1996. [Versión italiana: *L'opposizione polare*. Brescia: Morcelliana, 1997].
- Guerra, Rodrigo. "Para comprender Amoris Laetitia. Premisas y argumentos, respuesta a dudas y objeciones, camino y esperanza". *Medellín* 168 (2018): 409-447.
- Juan XXIII. Encíclica *Pacem in Terris* (1963).
- Juan Pablo II. *Discurso en la UNESCO* (2/6/1980).
- Juan Pablo II. Encíclica *Veritatis splendor* (1993).
- Keenan, James F. "Regarding *Amoris Laetitia*: Its Language, its Reception, some Challenges, and Agnosticism of some of Hierarchy". *Perspectiva Teológica* 53, n.º 1 (2021): 41-60. <https://doi.org/10.20911/21768757v53n1p41/2021>
- Keenan, James F. "Receiving *Amoris Laetitia*". *Theological Studies* 78, n.º 1 (2017): 193-212. <https://doi.org/10.1177%2F0040563916681995>
- Larrú, José M., coord. *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los objetivos de desarrollo sostenible*. Madrid: BAC, 2020.
- López, Marta. *El cuidado: un imperativo para la bioética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- Mabille, Francois. "El populismo religioso, nuevo avatar de la crisis de la política". *Concilium* 380 (2019): 217-227.
- Madrigal, Santiago. "Escritura y Tradición en el Magisterio *kerigmático* de Francisco". En *Teología con alma bíblica. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz*, editado por Pablo Alonso, y Santiago Madrigal, 399-414. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2021.
- Madrigal, Santiago. *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Madrigal, Santiago. "La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal". *Medellín* 168 (2017): 313-331.
- Madrigal, Santiago. "No apaguéis el espíritu: del Vaticano II a *Evangelii gaudium*". *La cuestión Social* 24, n.º 1 (2016): 98-105.

- Martín, Vicente. “Por una Iglesia sinodal que camina con los pobres”. *Vida Nueva* 3246 (2021): 23-30.
- Martínez, Julio L. *Por una política del bien común*. Madrid: BAC, 2022.
- Martínez, Julio L. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: BAC, 2019.
- Martínez, Julio L. *Religión en público. Debate con los liberales*. Madrid: Encuentro, 2012.
- Martínez, Julio L., y José M. Caamaño. “Noventa años de Teología moral en la revista *Estudios Eclesiásticos* (1922-2012)”. *Estudios Eclesiásticos* 342 (2012): 485-510. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7490>
- Martini, Carlo M. *Sobre la Justicia*. Madrid: PPC, 2002.
- Milanovic, Branko. *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2018.
- Moltmann, Jürgen. *La dignidad humana*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Montero, Carolina. *Vulnerabilidad: hacia una ética más humana*. Madrid: Dykinson, 2021.
- Nebel, Matthias. “Imaginar un futuro común. Temporalidad y dinámicas del bien común”. En *Generar un porvenir compartido*, editado por Matthias Nebel, 21-44. Madrid: Tirant, 2020.
- Nebel, Matthias, y Thierry Collaud, eds. *Searching for the Common Good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*. Baden-Baden: Nomos, 2018. <https://doi.org/10.5771/9783845283012>
- Newmann, John H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Garden City (NY): Doubleday, 1960.
- Nogués, Ramón M. *Neurociencias, espiritualidades y religiones*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- Pablo VI. Encíclica *Ecclesiam suam* (1964).
- Pablo VI. Encíclica *Populorum progressio* (1967).
- Pablo VI. Encíclica *Humanae vitae* (1968).
- Pablo VI. Exhortación Apostólica *Octogesima adveniens* (1971).
- Rambla, Josep M., y Josep M. Lozano, eds. *Discernimiento apostólico comunitario. Textos fundamentales de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Cristianismo i Justicia, 2019.
- Ravasi, Gianfranco. “Una mirada panorámica y simbólica sobre el transhumanismo” (Conferencia en el Congreso sobre transhumanismo organizado por la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid 3/6/2019).

- Rubio, Miguel, Vicente García, y Vicente Gómez-Mier, eds. *La ética cristiana hoy*. Madrid: PS, 2003.
- Scannone, Juan Carlos. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Sosa, Arturo. *Carta sobre el discernimiento en común* (Roma, 27/9/2017).
- Stiglitz, Joseph. *El precio de la desigualdad*. Barcelona: Taurus, 2012.
- Tatay, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Madrid: BAC, 2018.
- Thiemann, Ronald F. *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1996.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática I*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Thomasset, Alain, y Jean Miguel Garrigues. *Une morale souple mais non sans boussole. Une réponse aux doutes de quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*. Paris: du Cerf, 2017.
- Thomasset, Alain, y Oranne de Mautort. *Familles, belles et fragiles! Mettre en oeuvre Amoris laetitia dans l'Eglise*. Paris: Fidelité, 2021.
- Torre, Francisco Javier de la. *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*. Santander: Sal Terrae, 2018.
- Trigo, Tomás, ed. *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*. Pamplona: EUNSA, 2011.
- USCCB. *Economic Justice for All* (1986).
- Vicini, Andrea. "El poshumanismo en la cultura popular: desafíos en curso". *Concilium* 391 (2021): 371-382.
- Vicini, Andrea. "La búsqueda de una ética universal: el documento sobre la ley natural de 2009 de la Comisión Teológica Internacional". *Concilium* 46 (2010): 146-154.