

PARTE CUARTA: LA RELIGIÓN Y LA CONDICIÓN NATURAL DEL HOMBRE

LA «JERARQUÍA DE VERDADES» EN LA TEOLOGÍA MORAL

JOSÉ MANUEL CAAMAÑO LÓPEZ

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

RESUMEN: El papa Francisco, por primera vez, extiende la jerarquía de verdades al ámbito propiamente moral de la Iglesia católica. Pero ciertamente también a semejante afirmación cabe introducirle un matiz, porque, de hecho, ya con anterioridad, el Magisterio había señalado una gradación de verdades, aunque lo había hecho en relación a la autoridad de la Iglesia y a la infalibilidad del Papa, tanto en formulaciones de fe como de costumbres. A este respecto son de interés tanto la «Professio fidei» y el «Juramento de fidelidad» publicados en 1989 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, como la «Instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo» también de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1990, como por último la «Carta apostólica en forma de “Motu proprio” *Ad tuendam fidem*» firmada por Juan Pablo II en 1998, y que pretende adecuar el Código de derecho canónico y el de cánones de las Iglesias orientales a la «Professio fidei» anteriormente mencionada. No vamos a entrar en un diálogo polémico sobre tales textos ni en los problemas surgidos de su interpretación¹, sino simplemente señalar lo que suponen para la cuestión de la jerarquía de verdades en la teología moral católica.

PALABRAS CLAVE: conocimiento teológico, verdades, verdades morales, «Professio Fidei», «Donum veritatis», «Tuendam fidem».

The «Hierarchy of Truths» in Moral Theology

ABSTRACT: Pope Francis, for the first time, extends the hierarchy of truths to the moral sphere of the Catholic Church. But, certainly also to such a statement can be introduced a nuance, because in fact already previously the Magisterium had indicated a gradation of truths, although it had done in relation to the authority of the Church and the infallibility of the Pope, both in formulations of faith and of customs. In this regard, both the «Professio fidei» and the «Oath of fidelity» published in 1989

¹ A este respecto la bibliografía es numerosa. Cf. a modo de ejemplo L. ÖRSY, «Von der Autorität kirchlichen Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben “Ad tuendam fidem”»: *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 735-740; L. ÖRSY, «Antwort an Kardinal Ratzinger»: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316; J. RATZINGER, «Stellungnahme»: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 169-171 (pueden encontrarse las síntesis traducidas de esta polémica en la revista *Selecciones de Teología*); L. LADARIA, «Ad tuendam fidem. Consideraciones teológicas»: *Ius communionis* 2 (2014) 249-267; C. THEOBALD, «El discurso “definitivo” del Magisterio. ¿Por qué temer a una recepción creativa?»: *Concilium* 279 (1999) 89-100; M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 958ss; M. VIDAL, «Las intervenciones de la Iglesia en cuestiones de moral con significación pública» en: AAVV, *Cuatro prioridades pastorales de la Iglesia en España*, Verbo Divino, Navarra 2009, 154-156.

by the Congregation for the Doctrine of the Faith, as well as the «Instruction *Donum veritatis* on the ecclesial vocation of the theologian», also of the Congregation for the Doctrine of the Faith in 1990, and finally the «Apostolic Letter in the form of *Motu proprio* “*Ad tuendam fidem*” signed by John Paul II in 1998, and which aims to adapt the Code of Canon Law and the Canons of the East Churches to the “*Professio fidei*” previously mentioned. We are not going to enter into a controversial dialogue about such texts or the problems arising from their interpretation, but simply to indicate what they suppose for the question of the hierarchy of truths in Catholic moral theology.

KEY WORDS: theological knowledge, truths, moral truths, «*Professio Fidei*», «*Donum veritatis*», «*Tuendam fidem*».

INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo del CVII se afirma que «en el diálogo ecumenista los teólogos católicos, bien imbuidos de la doctrina de la Iglesia, al tratar con los hermanos separados de investigar los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad. Al confrontar 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. De esta forma se preparará el camino por donde todos se estimulen a proseguir con esta fraterna emulación hacia un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las incalculables riquezas de Cristo (Cf. Ef., 3,8)» (UR 11). Con tal reconocimiento de la «*jerarquía de las verdades*», que Cullmann llegó a calificar como la «*declaración más revolucionaria del Vaticano II*»², se daba inicio a una abundante producción bibliográfica acerca de la interpretación y significación práctica de dicho reconocimiento para el diálogo ecuménico³. Incluso ya en 1973 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicaba la declaración *Mysterium Ecclesiae* aplicando dicho principio al «orden y como una jerarquía de los dogmas», al ser diverso su nexo con el fundamento de la fe, pero matizando que tal jerarquía significa que unos dogmas se apoyan sobre otros como más principales y reciben de ellos su luz, de manera que existe una relación orgánica o sinfónica entre los distintos contenidos de la fe. Lo que se pretendía era evitar una visión puramente acumulativa o cuantitativa de las verdades de fe o dogmas, reafirmando su carácter orgánico dentro de la estructura cristiana pero reconociendo al mismo tiempo una diferencia cualitativa en base a su mayor o menor proximidad con el núcleo de la fe. En cualquier caso, al menos implícitamente, siempre en la tradición cristiana se ha reconocido una jerarquía de verdades que afecta a cuestiones esenciales de la teología dogmática.

² O. CULLMANN, «Comments on the decret on ocumenism»: *The Ecumenical Review* 17 (1965) 94.

³ Cf. a modo de ejemplo G. THILS, «Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue œcuménique»: *Revue Théologie de Louvain* 15 (1984) 147-159; Y. CONGAR, «La “*hierarchia veritatum*”»: ID., *Diversités et communion: dossier historique et conclusion théologique*, Les Éditions du Cerf, París 1982; C. IZQUIERDO, «La “*jerarquía de verdades*”: su recepción en el ecumenismo y en la Teología»: *Scripta Theologica* 42 (2012) 433-461.

Sin embargo, recientemente el papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, extiende dicho principio de la jerarquía de verdades al ámbito moral. Así dice él: «Todas las verdades reveladas proceden de la misma fuente divina y son creídas con la misma fe, pero algunas de ellas son más importantes por expresar más directamente el corazón del Evangelio [...]. el Concilio Vaticano II explicó que «hay un orden o “jerarquía” en las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana». Esto vale tanto para los dogmas de fe como para el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia, e incluso para la *enseñanza moral*» (EG 36). Y añade que «cada verdad se comprende mejor si se la pone en relación con la armoniosa totalidad del mensaje cristiano, y en ese contexto todas las verdades tienen su importancia y se iluminan unas a otras. Cuando la predicación 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).

De esta forma el Papa abría una nueva ventana en la teología moral cristiana, dado que se trata de un reconocimiento que nunca antes se había dado — al menos no de una forma tan clara— en ningún texto del Magisterio de la Iglesia⁴. Curiosamente Francisco hace así una aplicación al ámbito moral de un principio aplicado con anterioridad en la teología dogmática, algo que también se había hecho con la problemática acerca del «desarrollo de la doctrina», que si bien se aplicaba, como es lógico, en el plano de las «verdades de fe», Juan Pablo II, en la encíclica *Veritatis splendor* de 1993, lo extiende también al plano de la doctrina moral, sobre la cual afirma que «la Iglesia lleva a cabo un *desarrollo doctrinal* análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de fe» (VS 28). Con todo, tal reconocimiento teórico era ya una realidad práctica, al menos desde el Concilio Vaticano II, tal y como nos muestra con claridad su Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

Ahora bien, al igual que ocurre con las verdades de fe y los dogmas, el papa Francisco afirma que se da una «jerarquía de verdades» también en la enseñanza moral de la Iglesia. ¿Qué quiere decir con esto? ¿Qué significación y alcance puede tener en la teología moral católica? ¿Cómo entender o interpretar, en definitiva, la existencia de una jerarquía de verdades en el ámbito de la moral? Tales son algunas de las cuestiones que se pretenderán afrontar en el presente ensayo, es decir, hacer una primera aproximación acerca de las implicaciones

⁴ De ahí que prácticamente no existan estudios sobre la aplicación de la jerarquía de verdades a la moral católica. Una de las pocas referencias a la misma se encuentra en la conocida *Declaración de Colonia* firmada por numerosos teólogos como reacción a la toma de postura magisterial en algunos asuntos problemáticos: *Eccllesia* 2416-17 (1989). Recientemente, y con motivo de un Congreso celebrado en Viena del 14 al 17 de octubre de 2015 bajo el título «Papst Franziskus und die Revolution der Zärtlichen Liebe», A. Torres Queiruga ha hecho una incursión en el tema con el título de «Autonomía, Teonomía y jerarquía moral de las verdades», y que saldrá publicado en las actas de dicho Congreso.

que para la teología moral cristiana puede tener la afirmación del papa Francisco sobre la jerarquía de verdades.

1. JERARQUÍA DE VERDADES Y AUTORIDAD DEL MAGISTERIO

Decíamos que el papa Francisco, por primera vez, extiende la jerarquía de verdades al ámbito propiamente moral de la Iglesia católica. Pero ciertamente también a semejante afirmación cabe introducirle un matiz, porque de hecho ya con anterioridad el Magisterio había señalado una gradación de verdades, aunque lo había hecho en relación a la autoridad de la Iglesia y a la infalibilidad del Papa, tanto en formulaciones de fe como de costumbres. A este respecto son de interés tanto la «Professio fidei» y el «Juramento de fidelidad» publicados en 1989 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, como la «Instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo» también de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1990, como por último la «Carta apostólica en forma de «Motu proprio» *Ad tuendam fidem*» firmada por Juan Pablo II en 1998, y que pretende adecuar el Código de derecho canónico y el de cánones de las Iglesias orientales a la «Professio fidei» anteriormente mencionada. No vamos a entrar en un diálogo polémico sobre tales textos ni en los problemas surgidos de su interpretación⁵, sino simplemente señalar lo que suponen para la cuestión de la jerarquía de verdades en la teología moral católica.

Tomando como base la «Professio fidei» de 1989, los textos referidos distinguen tres tipos de verdades que se añaden al Símbolo nicenoconstantinopolitano, con la intención de distinguir el orden de verdades que debe aceptar el creyente católico para estar en comunión plena con la propia Iglesia. Las primeras son las verdades que pertenecen a la revelación consignada en la Escritura y atestiguada en la Tradición, como es el caso del propio Símbolo mencionado y de los dogmas de fe (verdades definidas), y que requieren el asentimiento de fe de los católicos. Las segundas son aquellas verdades de fe y costumbres que la Iglesia propone de modo «definitivo» (*definitive tenenda*), pero que aunque no sean reveladas, sí guardan una conexión histórica o lógica con la revelación,

⁵ A este respecto la bibliografía es numerosa. Cf. a modo de ejemplo L. ÖRSY, «Von der Autorität kirchlichen Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem“»: *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 735-740; L. ÖRSY, «Antwort an Kardinal Ratzinger»: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316; J. RATZINGER, «Stellungnahme»: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 169-171 (pueden encontrarse las síntesis traducidas de esta polémica en la revista *Selecciones de Teología*); L. LADARIA, «Ad tuendam fidem. Consideraciones teológicas»: *Ius communionis* 2 (2014) 249-267; C. THEOBALD, «El discurso “definitivo” del Magisterio. ¿Por qué temer a una recepción creativa?»: *Concilium* 279 (1999) 89-100; M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 958ss; M. VIDAL, «Las intervenciones de la Iglesia en cuestiones de moral con significación pública» en: AAVV, *Cuatro prioridades pastorales de la Iglesia en España*, Verbo Divino, Navarra 2009, 154-156.

y exigen que sean aceptadas y retenidas firmemente por los católicos. Y las terceras son aquellas verdades que la Iglesia enseña de forma auténtica aunque no sean verdades «definidas» ni «definitivas», y que reclaman un religioso asentimiento de la voluntad y del entendimiento.

De esta manera tenemos tres «categorías» o «bandejas» de verdades propuestas por el Magisterio a las que corresponden también otras tantas actitudes subjetivas por parte de los católicos: verdades divinamente reveladas o definidas que exigen «creer», verdades conexas con la revelación o definitivas que exigen «aceptación y retención», y verdades propuestas pero no definidas ni definitivas que exigen «religioso obsequio de la voluntad y del entendimiento». Lo más novedoso está en el segundo tipo de verdades, aquellas que el Magisterio de la Iglesia puede proponer como definitivas; novedoso al menos si se contemplan en relación con la extensión de la autoridad y de la infalibilidad del Papa a tales verdades no formalmente reveladas, y cuya interpretación no ha dejado de suscitar polémica en la teología reciente⁶, si bien es cierto que de forma implícita ya estaba presente en la teología del último siglo, en el Vaticano I y en el número 25 de la Constitución dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, incluso en su vinculación con la infalibilidad. Por ello el debate acerca de si con esta distinción se ha ampliado el campo de la infalibilidad o no es una cuestión que sigue en disputa.

Con todo parece evidente que las consecuencias de carácter dogmático y eclesiológico de tales documentos no son menores, así como lo que supone la continua sospecha que recae sobre la casi totalidad de teólogos comprometidos absolutamente con la búsqueda de la verdad, aunque exceden a nuestro análisis en este lugar⁷. Sí nos interesa ahora la consecuencia para la teología moral de tal distinción de niveles. Por ello la pregunta es obvia: ¿existen verdades morales correspondientes a cada uno de tales niveles o cajones? A este respecto resulta interesante la «Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei*» elaborada por la Congregación para la Doctrina de la Fe a modo de explicación, y en donde señalan varios ejemplos de cada nivel, algunos de ellos de marcada significación moral. En el primer grupo de verdades se menciona «la doctrina acerca de la grave inmoralidad de la muerte directa y voluntaria de un ser humano inocente». En el segundo grupo estaría la «no autodisponibilidad de la vida», el rechazo de la «eutanasia», la ilicitud de la «fornicación» y la «prostitución». Y en el tercer grupo estarían todas las demás enseñanzas morales propuestas por el Magisterio de la Iglesia.

Dejando a un margen las verdades del tercer grupo, sí es fácil constatar la vinculación o conexión lógica que existe entre las del primer y segundo

⁶ Cf. B. SESBOÛÉ, *El Magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Mensajero, Bilbao 2004, 345-363.

⁷ *Ad tuendam fidem* empieza diciendo que «Para defender la fe de la Iglesia Católica contra los errores que surgen entre algunos fieles, sobre todo aquellos que se dedican al estudio de las disciplinas de la sagrada teología...». El comentario de Sesboüé es contundente: «ningún teólogo puede leer una frase así sin sufrir» (ib., 360).

grupo, es decir, entre las verdades reveladas y las conectadas con la revelación con carácter en este caso lógico, de manera que algunas enseñanzas morales pueden ser enseñadas de forma definitiva y, en consecuencia, incluso propuestas infaliblemente por el Magisterio. Esto es lo que viene a decir también la Instrucción *Donum veritatis*: «Lo concerniente a la moral puede ser objeto del magisterio auténtico, porque el Evangelio, que es palabra de vida, inspira y dirige todo el campo del obrar humano. El Magisterio, pues, tiene el oficio de discernir, por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles, los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe y promueven su expresión en la vida, como también aquellos que, por el contrario, por su malicia son incompatibles con estas exigencias. Debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención, y debido a la necesidad de conocer y observar toda la ley moral para la salvación, la competencia del Magisterio se extiende también a lo que se refiere a la ley natural. Por otra parte, la Revelación contiene enseñanzas morales que de por sí podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio» (n. 16). Desde esta visión se entiende que el comentario a la «*Professio fidei*» mencione como ejemplo del primer grupo de verdades la inmoralidad de la muerte directa («no matarás», dice el Decálogo), a pesar de los problemas que en su interpretación se pueden señalar al analizar tanto el significado de la muerte directa y voluntaria como de su restricción a la vida inocente, dado además que desde una simple teología de la creación toda y absolutamente toda vida humana es querida por Dios desde su inicio hasta su fin.

En cualquier caso resulta evidente que tales documentos distinguen niveles o jerarquías en las verdades de tipo moral, lo que no es un impedimento para una aceptación global de la doctrina católica ni para un rechazo hacia las declaraciones magisteriales en cualquiera de sus niveles, a pesar de su distinta vinculación con el núcleo de la fe. Por eso, de alguna manera, el papa Francisco no ha hecho sino explicitar algo que ya estaba dicho de formas diversas y quizá en contextos distintos, pero que ya formaba parte de la propia enseñanza de la Iglesia católica y era reconocido por el Magisterio eclesial. Es más, que exista una jerarquía de verdades morales, antes que una afirmación doctrinal, era algo obvio en toda la historia del cristianismo que en nada debería sorprender.

2. LA JERARQUÍA DE VERDADES EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

No podemos en este lugar hacer una aproximación histórica detallada para ver cómo la teología moral cristiana siempre ha reconocido en la práctica la existencia de una jerarquía de verdades que, a pesar de su carácter orgánico, suponían siempre una distinta exigencia de vinculación para los fieles. En este sentido nos resulta muy familiar la «primacía del amor» que recorre la ética

bíblica, lo cual no significa minusvalorar los mandamientos ni otras normas morales que aparecen en la Escritura, sino simplemente situarlas en su lugar adecuado, algo que hace el propio Jesús cuando no rechaza la ley sino que la sitúa en el marco de la centralidad del Reino de Dios. Además, dado que no podemos ser exhaustivos, nos basta con referirnos simplemente a algunos datos más significativos que también a lo largo de la tradición cristiana ejemplifican la existencia de una jerarquía de verdades morales.

El primero de ellos queda bien patente en la cuestión del pecado. Hacia el final de la Patrística, y por influencia de la penitencia tarifada de los monjes irlandeses, se van introduciendo por diferentes lugares de Europa los conocidos como *Libros Penitenciales*, obras cuyo objetivo era ayudar a los confesores enumerando pecados y las tarifas o penitencias correspondientes a cada pecado de acuerdo a una enorme casuística bien diferenciada. Uno de los más conocidos es el *Penitencial de san Columbano*, en donde se afirma que «la diversidad de las ofensas provoca la diversidad de penitencias». Dicho de otra forma: no todo pecado reviste la misma gravedad, de manera que existe una gradación incluso en los pecados cometidos, dado que no es lo mismo el robo que el homicidio ni que la fornicación, etc. De alguna manera este es también el trasfondo de las *Sumas de confesores* que aparecerán durante el final de la Edad Media⁸.

Un segundo dato lo encontramos con claridad, por ejemplo, en la obra de santo Tomás de Aquino. El teólogo dominico no solo distingue entre diversos tipos de leyes, a pesar de la vinculación existente entre unas y otras (ley divina y ley natural), sino que además también sistematiza la diferencia entre el pecado venial y el pecado mortal, lo que implícitamente conlleva ya un reconocimiento de la jerarquía de verdades, de manera que no toda vulneración de la ley (o de una determinada verdad), y por tanto no todo pecado, tiene el mismo grado de conexión con el núcleo de la fe. De esta manera existe una gradación incluso a la hora de juzgar los actos humanos, algo para lo que además añade santo Tomás al lado del objeto de la acción elementos tales como la intención o las circunstancias. Incluso para él existe una jerarquía en las virtudes y en los actos que de ellas preceden, hasta el punto de afirmar que «entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto es también el mejor. Efectivamente, atender a las necesidades de otro es, al menos bajo ese aspecto, lo peculiar del superior y mejor»⁹.

Y un tercer dato lo tenemos en las disputas entre los sistemas morales surgidas tras el Concilio de Trento, sobre todo en torno al probabilismo y que, de diversas formas, llegan hasta el siglo XX. Se trata de controversias que hacen muy visible la siempre difícil relación entre verdad y conciencia, pero que también nos muestran una jerarquía de verdades que afecta al conjunto de

⁸ Cf. J. L. MARTÍNEZ – J. M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Cantabria 2014, 194-196, 216-217.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 30, a. 4. También I-II, q. 66, a. 4-6.

la vida moral, sin dejar de defender al mismo tiempo su carácter orgánico en el conjunto de la doctrina. Es aquí en donde tienen cabida, por ejemplo, la *epikeia* o el mal menor, así como la gradualidad de la vida cristiana defendida, entre otros, por san Alfonso de Ligorio.

A todo ello hay que añadir no solo la doctrina tradicional acerca de los derechos de la conciencia invenciblemente errónea, sino incluso la ley de la gradualidad formulada y defendida en fechas recientes por el Magisterio de la Iglesia, algo que también se ha producido siempre al distinguir entre los preceptos primarios y secundarios de la ley natural. En el fondo, lo que todo ello nos hace ver es la perspectiva de la verdad en la que se mueve toda la vida moral cristiana, pero una verdad cristocéntrica que asume y redimensiona su expresión normativa, reconociendo al mismo tiempo una gradación de las verdades concretas dependiendo en muchos casos de las complejas situaciones en las que la persona se encuentra.

3. ACTUALIDAD Y RELEVANCIA DEL PROBLEMA EN LA TEOLOGÍA MORAL

A pesar de ser una evidencia histórica el hecho de que exista una jerarquía de verdades en la teología moral cristiana, no es menos cierto que se trata de una cuestión problemática en la actualidad, tanto en su interpretación teórica como en su vinculación práctica, algo que incluso ha sido motivo de agrias polémicas en las últimas décadas, derivadas, en gran medida, de la vinculación establecida entre dicha jerarquía de verdades y la autoridad del Magisterio sobre las mismas y sobre la conciencia moral de los fieles. De ahí que sea un problema necesitado todavía de mayores profundizaciones, no solo para articular de manera adecuada el conjunto de la doctrina o enseñanza moral de la Iglesia, sino también para evitar convertir en «disenso patológico» lo que no es sino eso que Arduso llamaba «disenso fisiológico»¹⁰, es decir, derivado de una buena voluntad —que siempre cabe suponer— tanto de los teólogos como del conjunto del pueblo cristiano. En este sentido la encíclica *Humanae vitae* de 1968 —en donde se fundamenta en la vinculación entre el orden de la creación y la ley natural— es una muestra de que sus dificultades de aceptación durante las últimas décadas no implican ni la excomunión ni la exclusión de la vida de la Iglesia de una parte considerable de los creyentes católicos que, por ejemplo, utilizan algún método anticonceptivo considerado como ilícito por la encíclica de Pablo VI. Por eso también aquí es aplicable lo que Ratzinger decía a propósito de la jerarquía de verdades desde el punto de vista dogmático: «lo que el término «jerarquía de las verdades» quiere expresar es que la fe de la Iglesia no es una suma cada vez mayor de proposiciones, algunas de las cuales podrían ponerse entre paréntesis para evitar que la totalidad del paquete

¹⁰ F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, San Pablo, Madrid 1998, 170-171.

resulte demasiado pesada. La fe es más bien un todo orgánico en el que cada uno de los elementos adquiere su sentido al ser considerado en el lugar que ocupa dentro del conjunto. El principio de la jerarquía de las verdades pretende contrarrestar la tendencia a aislar las cosas y separarlas; pone en relación cada uno de los elementos con el todo del que reciben su significado»¹¹.

A tales palabras hay que añadir la mayor o menor vinculación de las distintas verdades con la esencia de la fe y, en el caso de la moral, con la esencia del mensaje de Jesús y su seguimiento, que constituye la raíz y la base de toda la teología moral cristiana. Por eso no se puede descartar tan fácilmente la existencia de lo que Karl Rahner llamaba «apropiación subjetiva de la jerarquía de las verdades»¹², algo que en modo alguno pone en cuestión ni la verdad de la fe católica ni tampoco la autoridad y el valor global de la doctrina moral de la Iglesia. Porque, como afirma la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, «la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas» (DH 1), algo que también forma parte de la mejor tradición católica.

Pero volvamos por un momento nuestra mirada sobre la encíclica *Humanae vitae*. En ella se formulan normas ya presentes con anterioridad en la doctrina de la Iglesia, y en ese sentido, si excluimos la visión antropológica y matrimonial de fondo, no contiene mucha novedad. Además, como decíamos, justifica tales normas y la competencia del Magisterio para promulgarlas desde la conexión entre el orden de la creación y el de la redención, de manera que existe un orden natural del que el propio Magisterio es su intérprete autorizado (HV 4). En este sentido la *Humanae vitae* pertenece al Magisterio ordinario universal de la Iglesia, pero lo que ahí se afirma sobre la anticoncepción, al menos así lo ha expresado Juan Pablo II, «no es materia discutible por los teólogos»¹³, afirmación cuanto menos sorprendente y que ha sido refrendada también por Benedicto XVI en un discurso a los participantes en el Congreso Internacional sobre *Humanae vitae* el 10 mayo de 2008, en el que llegó a decir que «la verdad expresada en *Humanae vitae* no cambia». En cualquier caso la encíclica no habla de verdades reveladas, aunque, según parece, se trata de verdades necesarias derivadas de la conexión lógica que tienen con la revelación, y para las que pide un obsequio leal: «tal obsequio, bien lo sabéis, es obligatorio no solo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los pastores de la Iglesia para ilustrar la verdad» (HV 28). Se supone, por tanto, que tal interpretación es para proteger verdades derivadas del Evangelio y que se expresan en la ley natural

¹¹ J. RATZINGER, «Eine Katechismus für die Weltkirche?»: *Herder Korrespondenz* 44 (1990) 342.

¹² K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1998, 441-442.

¹³ JUAN PABLO II, *L'Osservatore Romano*, 6 de junio de 1987.

como «expresión de la voluntad de Dios» (HV 4)¹⁴, de manera que habría que ver hasta qué punto tales verdades son o no definitivas o constituyentes del objeto secundario de la infalibilidad, algo que no ha dejado de generar controversias¹⁵.

Sea como fuere, no vamos a discutir la legitimidad del Magisterio para ser el órgano interpretativo de todo el orden natural —ni, consecuentemente, sus implicaciones para la «autonomía de las realidades creadas» defendida por el Concilio (GS 36)— ni tampoco señalar en qué medida las prácticas anticonceptivas artificiales ponen en cuestión alguna verdad revelada¹⁶, pero sí señalar algo que afecta a la jerarquía de verdades morales de la que estamos tratando y que nos muestra por qué se trata de un problema de relevancia en la teología moral actual. Se trata del hecho, que únicamente describimos, de que la *Humanae vitae* no afirma ni establece jerarquía alguna entre verdades. Simplemente describe lo que es lícito y lo que no es lícito, es decir, formula verdades morales concretas sin distinción y para las que pide adhesión u obsequio leal, de modo que ante ellas solo cabrían dos opciones, o la aceptación o el disenso, aunque también se reconoce la legitimidad del mal menor en algunos casos concretos y siempre y cuando el objeto de la acción no sea en sí mismo malo.

En realidad la afirmación de la existencia de verdades morales se produce en todos los ámbitos de la teología moral, algo que, a mi modo de ver, es legítimo e incluso necesario. Dicho de otro modo: que existan ciertas verdades que el cristiano debería asumir y realizar es algo que no ponemos en duda. Tampoco lo hace el papa Francisco cuando formula la jerarquía de verdades en moral. Aún así, y en relación con esto, ya mencionábamos anteriormente que, tal como Rahner decía, se pueda producir una diversa apropiación subjetiva de las verdades morales, tal como ocurre en las verdades de fe, algo que afecta directamente a la propia estructura del razonamiento moral y sus posibles niveles. Esto no implica, sin más, poner en cuestión verdad alguna, sino

¹⁴ Con todo, hay algo significativo y que de alguna manera recorre como telón de fondo la encíclica, y se trata de las referencias a las consecuencias que se podrían desprender de una aceptación de la anticoncepción artificial: «Los hombres rectos podrán convencerse todavía de la consistencia de la doctrina de la Iglesia en este campo si reflexionan sobre las consecuencias de los métodos de la regulación artificial de la natalidad» (HV 17; a continuación enumera los riesgos). Con lo cual esto puede cambiar e incluso debilitar la base de la encíclica, que sería la protección de verdades de ley natural, sobre todo porque los criterios determinantes de la verdad deberían estar en los elementos intrínsecos a la realidad tratada.

¹⁵ Cf. a este respecto las distintas visiones de: F. SULLIVAN, «The “secondary object” of Infallibility»: *Theological Studies* 54 (1993) 536-550; J. C. FORD – G. GRISEZ, «Contraception and Infallibility of the Ordinary Magisterium»: *Theological Studies* 39 (1978) 258-312.

¹⁶ Cf. en ese sentido O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1970, 320. Dice él que la interpretación del orden natural por parte del Magisterio sería legítima solo cuando venga urgida por la necesidad de salvaguardar una verdad revelada, un valor del Evangelio. De lo contrario estaríamos considerando a la Iglesia como el tribunal último de toda investigación humana, algo cuanto menos discutible.

simplemente un reconocimiento de su jerarquía así como el camino gradual de la vida cristiana y en el cual la conciencia moral y su formación han de tener un papel relevante. Es en este sentido en el que puede resultar de interés releer un artículo que hace años publicara el jesuita francés Jean-Yves Calvez, y en donde señala la diferencia que se da en el tratamiento de las cuestiones morales por parte del Magisterio de la Iglesia durante las últimas décadas dependiendo de si tales cuestiones afectan a la moral personal y bioética o a la moral social¹⁷. De ahí que el autor reclame una mayor unidad entre ambos sectores de la moral católica, dado que también es discutible que aquellos problemas que afectan a la vida sexual sean más relevantes y comprometan más a la persona que los que afectan a su vida social y que, por eso mismo, tienen repercusión directa sobre otras personas. Aunque el estudio de Calvez se refiera propiamente a la metodología utilizada en las distintas áreas de la moral y a la estructura de su razonamiento, sí cabe todavía preguntarse si algunas de las verdades en el ámbito de la vida social, para las que se admite una jerarquización, una apropiación subjetiva e incluso se tolera la discrepancia, no están o formalmente reveladas o al menos, en cierto sentido, conectadas con la revelación, más incluso que aquellas del ámbito propiamente sexual, es decir, que sería oportuno no solo una reflexión sobre la metodología moral, sino también sobre la jerarquía de verdades en los diferentes ámbitos de la moral y sobre su mayor o menor conexión con el núcleo de la fe, incluso para dar una mayor unidad al conjunto de la reflexión moral de la Iglesia. Por ejemplo: ¿es claro que la Escritura condene las prácticas anticonceptivas o toda forma de reproducción humana asistida? ¿No es más evidente que el Decálogo, considerado incluso como fruto de la moral humana o natural que el creyente asume como revelada, rechace el homicidio, el adulterio, el robo, el falso testimonio o la codicia hacia lo ajeno?

4. VIDA MORAL, GRADUALIDAD Y VERDAD

En cualquier caso el papa Francisco, al proponer expresamente la jerarquía de verdades para el conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia, no solo está recuperando algo que de una u otra manera ha estado presente en toda la Tradición cristiana, sino que además sus palabras constituyen una llamada a una revisión de la teología moral postconciliar que la saque del atolladero en que algunas discusiones juristicistas la han metido y a lo cual tampoco es ajeno el modo en el cual el propio Magisterio ha ido abordando diversos elementos que afectan directamente a la vida de las personas en situaciones no siempre igual de simples ni fáciles. Por eso la teología moral debe tomarse en serio «los gozos y esperanzas» así como «las angustias y tristezas» del ser humano

¹⁷ J.-Y. CALVEZ, «Moral social y moral sexual»: *Selecciones de Teología* 205 (1944). El original es «Morale sociale et morale sexuelle»: *Études* 378 (1993) 641-650.

mencionadas por la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio, pero también, y no en menor medida, la condición creatural de una libertad «herida por el pecado», sabiendo que al final «cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado» (GS 17).

En este sentido, y en relación con la jerarquía de verdades, hay que decir que el propio Concilio Vaticano II tuvo la genialidad de afirmar en varias ocasiones que la Iglesia no ha de ser considerada como el acervo universal de soluciones concretas, de manera que no se puede esperar siquiera que los sacerdotes tengan respuestas confeccionadas para todo, dado que también la propia Iglesia está siempre en camino hacia la búsqueda de la verdad¹⁸. Por eso los fieles han de asumir sus propias responsabilidades¹⁹. Esto no implica, como hemos repetido, ni minusvalorar el ideal de la propuesta eclesial ni excluir una verdad a favor de otra más atractiva o incluso menos exigente, dado que todas proceden, en su raíz, de la misma fuente. Dice el papa Francisco: «así como la organicidad entre las virtudes impide excluir alguna de ellas del ideal cristiano, ninguna verdad es negada. No hay que mutilar la integralidad del mensaje del Evangelio» (EG 39). Lo único que la defensa de una jerarquía de verdades implica es que siendo todas relevantes, no todas expresan de la misma forma el corazón mismo del Evangelio y corren el riesgo de presentar como tal algo que no es sino el fruto de una determinada opción personal o ideológica, tal y como hace años afirmara Ratzinger en referencia a los contenidos de la ley natural²⁰.

Por eso sería también deseable evitar la tendencia, muy presente en teología moral, al juridicismo y a la búsqueda constante de seguridad doctrinal autoritativa en cualquier aspecto en el que se debe desarrollar la vida humana. Porque la teología moral puede ofrecer normas, orientaciones, principios, valores, juicios..., todo lo que se quiera y que es importante, pero lo que no puede es liberar a cada persona de la responsabilidad que siempre tiene de decidir qué hacer en cada momento y cómo orientar la globalidad de su vida. Nadie puede suplir la obligación que cada quien tiene de discernir, desde la esencialidad de la fe, qué verdades realizar en cada momento dentro de la absoluta llamada al Bien y la Verdad. Recordemos las palabras de Jesús sobre la justicia de los escribas y fariseos que tan maravillosamente ha parafraseado Benedicto XVI del siguiente modo: «cristiano es quien busca sencillamente el bien, sin hacer cálculos. El simplemente justo, que se

¹⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, 326. Los textos del Concilio están en GS 33 y 43.

¹⁹ También Pablo VI reafirma tales palabras en su Carta apostólica *Octogesima adveniens* de 1971: «frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión» (n. 4).

²⁰ J. RATZINGER, «Derecho natural, Evangelio e Ideología en la Doctrina Social Católica. Consideraciones católicas sobre este tema» en: K. VON BISMARCK - W. DIRKS (dirs.), *Fe cristiana e ideología*, Marfil, Alcoy 1969, 30. La misma alerta ha hecho el papa Francisco en EG 39.

preocupa solo de que su conducta sea correcta, es fariseo»²¹. En este sentido cabe alertar además tanto contra la escisión también juricista entre infabilidad y falibilidad con el objeto de disminuir las exigencias morales del cristiano, como contra la tendencia infalibilista de quienes pretenden resolver las dificultades a base de dogmatizar doctrinas morales por sí mismas en progresión y desarrollo²².

La jerarquía de verdades en moral hace más comprensible, por eso mismo, entender la vida humana como un camino hacia la «perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre», como nos decía *Lumen gentium* 11. Y es aquí en donde cobra sentido un replanteamiento de la tradicional «ley de la gradualidad», lo que no implica el rechazo del significado de camino gradual que le otorga Juan Pablo II en *Familiaris consortio* 34²³, sino simplemente contemplar, como ocurre en las verdades de fe, las verdades morales en su diferencia cualitativa dentro del conjunto de la enseñanza moral, y en donde precisamente la no apropiación subjetiva de una verdad determinada no tiene porqué implicar necesariamente el rechazo del conjunto. Desde aquí, y al igual que sucede con la jerarquía de verdades dogmáticas en el diálogo ecuménico, también la formulación de una jerarquía de verdades morales puede constituir una nueva vía en el diálogo moral y en la búsqueda de valores compartidos entre diferentes visiones y culturas. Por eso es sugerente lo que decía el papa Francisco en *Evangelii gaudium*: «los creyentes nos sentimos cerca también de quienes, no reconociéndose parte de alguna tradición religiosa, buscan sinceramente la verdad, la bondad y la belleza, que para nosotros tienen su máxima expresión y su fuente en Dios» (EG 257).

Porque además la propia vida moral no es algo dado ni del todo hecho, sino un camino que, en perspectiva cristiana, tiene en Jesús su centro constante: «Yo soy el camino, la verdad y la vida», nos dice el evangelio de Juan (Jn 14, 6). Dicho sintéticamente: el cristiano es aquel que sigue a Jesús y se adentra en su mismo proyecto de vida. De ahí que resulte tan necesario aquello que proponía la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *Biblia y moral* de 2008 de comprender la ley moral no tanto en su sentido jurídico, sino como un «camino propuesto», porque «el desarrollo de una *moral percibida como estimulante* más que aplastante, que respeta y favorece los caminos, pone en movimiento hacia el Reino y educa la conciencia más que dar la impresión de una capa de plomo puesta sobre las espaldas (cf. Mt 11,29-30)» (n. 157)²⁴. En

²¹ J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Ser cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 72.

²² Cf. EDITORIALE, «Il ministero del Papa dopo i due Concili Vaticani»: *La Civiltà Cattolica* 3249 (2-11-1985) 209-221.

²³ Cf. la problemática ente la ley de la gradualidad y la gradualidad de la ley en G. IRRAZÁBAL, «¿Existe una gradualidad inherente a la ley moral?»: *Revista Teología* 102 (2010) 167-187.

²⁴ Se dice además en ese documento que lo que denomina jerarquía de valores nos abre a la esperanza: «La esperanza aporta equilibrio a la descompensación del presente, puesto que es una apertura motivada hacia un futuro que tiene su fundamento en la firmeza eterna de Dios. Heb 13,14 declara de modo perentorio: «No tenemos aquí abajo una ciudad estable, sino que andamos en busca de la futura». Nada es tan eficaz en el planteamiento de

esto, sin duda, la jerarquía de verdades morales, en el marco de una enseñanza orgánica, es todavía un camino por explorar.

Finalmente, aunque no por ello menos relevante, es la cuestión de las consecuencias pastorales de la jerarquía de verdades en moral, dado que, en el fondo, toda la teología debería ser de alguna forma también pastoral, pues no es sino el intento de hacer más transparente y significativo al mundo el Dios revelado en Jesús, y si eso no se produce algo estará fracasando, porque la teología es un servicio a la Iglesia y a las personas. Y es un hecho que existe un problema, si no una fractura, entre algunos elementos de la doctrina moral de la Iglesia, la pastoral y la vida de los fieles. Basta mencionar el claro ejemplo ya señalado de la *Humanae vitae*. Sabemos que se ha producido una contestación teórica y sobre todo práctica de gran parte de los contenidos allí señalados, algo que también ha puesto sobre la mesa el *Instrumentum laboris* elaborado para el Sínodo extraordinario de la familia de octubre de 2014, contestación que si bien no siempre ha sido condenada, al menos en gran medida sí ha sido tolerada, algo que aunque nos parezca positivo en una praxis pastoral destinada a ayudar a las personas, sin embargo resulta cuanto menos sorprendente desde el punto de vista moral, porque en el fondo fomenta una existencia no coherente, es decir, una fractura entre verdad y libertad. Por eso aquí cabe abrir la cuestión, sobre todo al ver las dificultades que al cabo de tanto tiempo sigue teniendo el proceso de recepción y el sentido moral de los fieles hacia algunas enseñanzas concretas. Y precisamente la jerarquía de verdades morales nos llama a un nuevo planteamiento de la cuestión para poder precisar adecuadamente cuáles de tales verdades están más o menos conexas con el núcleo del mensaje cristiano y, consecuentemente, en qué medida la libertad y la conciencia quedan comprometidas cuando no las cumplen. Este es también un camino por recorrer.

CONCLUSIÓN: LA VERDAD Y LA TEOLOGÍA MORAL

«La verdad es molesta». Así empezaba Jean Daniélou su libro publicado en París en 1961 con el título *Scandaleuse vérité*²⁵. La verdad y sus testigos siempre han irritado a escépticos y hábiles, a poderosos dominadores y a inteligentes autosuficientes, hasta convertirse en odio de unos y desdén para otros: «cuando se habla de la verdad, algo se crispa en el alma de muchos

una orientación de acción y de vida cuanto la conciencia de la dimensión efímera en la cual se mueve lo que se desea y se actúa en el presente: se crea necesariamente una *jerarquía de valores* en la que la referencia última se hace a otro, no sólo a sí mismos, a un futuro y no solo al presente. El Otro es el Señor resucitado, que ha ido a prepararnos un puesto (Jn 14,2) y que sin embargo permanece interlocutor escondido de un día a día que experimenta todas las dificultades y las alegrías de la fe y de la esperanza» (n. 147).

²⁵ J. DANIELOU, *Scandaleuse vérité*, Librairie Arthème Fayard, París 1961; seguimos la edición española: *El escándalo de la verdad*, Guadarrama, Madrid 1962, 19.

hombres de nuestro tiempo»²⁶. Pero ¿por qué sucede? ¿A qué se debe tal molestia, irritación y crispación ante la afirmación de la verdad? Parece fuera de duda que la afirmación de la verdad aparece a los ojos de muchos como sinónimo de dogmatismo e intolerancia provocando reacciones no pocas veces combativas. Pero además Daniélou señala también diversos factores que a su juicio producen semejantes reacciones en nuestra época concreta. El primero es la evolución del espíritu científico, por el cual la comprensión de la verdad sometida a las hipótesis en revisión continua deja poco espacio a la metafísica y a la fe, de manera que «a la noción de certeza sustituye la de aproximación; al sentido de la verdad, el de la búsqueda»²⁷. El segundo es la desvalorización de la palabra, que trae como consecuencia que el sometimiento de la verdad o del conocimiento de la realidad a los criterios de observación y verificación hace difícil la noción moral del testimonio o la confianza, que sin embargo son la base del conocimiento de los otros y de Dios. El tercero es la sustitución del punto de vista objetivo de la verdad por el punto de vista subjetivo de la sinceridad, es decir, el rechazo de la existencia de una moral objetiva a favor de una moral individual dominada, en no pocas ocasiones, por un sentimiento de sinceridad excesivamente subjetivista. Y, finalmente, el cuarto factor es el de la sustitución del criterio de verdad por el de eficacia, lo que conduce a una devaluación de los principios morales en favor de los resultados previsibles.

En cualquier caso parece bastante evidente que asistimos a una crisis de verdad que afecta también al orden moral que configura la vida cristiana, algo que ha motivado la dura crítica de la encíclica *Veritatis splendor* hacia algunas corrientes del pensamiento actual. Pero reconociendo el diagnóstico, tampoco podemos convertirnos en perpetuos profetas de calamidades, sino sobre todo en testigos de esperanza. Este es el sentido más profundo de aquella llamada del Concilio a escrutar los signos de los tiempos, los signos del espíritu, la necesidad de ver cómo a pesar de las dificultades la voz de Dios nos sigue hablando también en los cambios que se van produciendo, cómo la belleza del bien y la verdad sigue, por más que lo neguemos, habitando en el interior del corazón y la conciencia humana. Porque podemos acallarla, negarla, rechazarla o incluso traicionarla, pero nadie puede eliminar esa memoria del bien que siempre se impone llamándonos a la conversión, al arrepentimiento, al perdón y la misericordia.

Ahora bien, la cuestión de la verdad y la jerarquía de verdades en la teología moral es un tema todavía por seguir profundizando. ¿Qué es la verdad? ¿Qué son las verdades? Se trata de cuestiones urgentes, porque, y este es mi convencimiento, no puede existir proyecto moral alguno, es decir, proyecto moral sólido y no dependiente de criterios de eficacia o mera preferencia, si no es en referencia constante a la verdad y al bien moral por ella representado. Y

²⁶ Ib., 20.

²⁷ Ib., 21. Cf. para lo que sigue pp. 21-26.

aquí reside, precisamente, el carácter paradójico de la verdad, dado que si por un lado la verdad es aquello en lo que estamos siempre instalados, por otro lado no siempre se hace igual de visible comprenderlo ni tampoco igual de fácil representarlo de una forma concreta en lo que para la vida moral supone²⁸. La vida misma es un proceso de descubrimiento de verdades que dotan de sentido a la existencia y nos introducen en ese camino gradual de perfección y santidad, es decir, de bondad plena.

Pero, ¿es la verdad algo objetivo que podemos apropiarnos? Digámoslo claramente: para el cristianismo la verdad es Jesucristo, o mejor, la revelación histórica del Misterio Absoluto que se da en la vida concreta de Jesús. En él la verdad adquiere realidad, pero ello no implica que tenga por lo mismo objetividad para el creyente. Porque Jesús no es un mero dato del conocimiento, no es una idea, como no lo es ningún ser humano, sino un misterio al que seguir, un proyecto de vida en el que introducirse. Es, paradójicamente, una verdad inobjetiva, como lo son en el fondo las verdades más esenciales de la vida humana como el amor. Jesús es la verdad primera y fundamental de la vida moral cristiana. Por eso toda la moral cristiana es y debe ser cristocéntrica, más allá de cómo se interprete o exprese en la práctica de los creyentes tal cristocentrismo, como nos han hecho ver las diferentes visiones de la teología moral posteriores al Concilio Vaticano II.

Ahora bien, seguir a Jesús e introducirse en la verdad de su vida implica realizar verdades concretas, y en este sentido implica también una normatividad moral en donde la razón humana y el Magisterio tienen un papel esencial. Por eso, siendo inobjetiva, la verdad debe ser representable de alguna manera, algo que se produce de formas diversas y por caminos también diversos. En este sentido ya Benedicto XVI, en su discurso al Bundestag del 22 de septiembre de 2011, afirmaba que «no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley. Hoy en modo alguno es evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente». Por eso la teología moral es esencialmente dialógica e interdisciplinar, se nutre del Evangelio, pero también de la experiencia humana (GS 46). Y es aquí en donde la jerarquía de verdades tiene su lugar para mostrar, desde el reconocimiento de la autonomía de las realidades creadas pero también de una razón iluminada por la fe (teonomía)²⁹, qué verdades derivan inmediatamente del mensaje global de Jesús, y cuáles tienen o bien un carácter derivado o bien

²⁸ Cf. es este sentido el análisis de M. GARCÍA-BARÓ, «Verdad y deber» en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis splendor"*, San Pablo, Madrid 1995, 221-247.

²⁹ Cf. la visión de A. TORRES QUEIRUGA, «Moral e religión: da moral religiosa á visión religiosa da moral»: *Encrucillada* 136 (2004) 5-24; ID., «Ley natural y teología en contexto secular»: *Concilium* 336 (2010) 33-45; ID., «La théonomie, médiatrice entre l'éthique et la religion» en: M.M. OLIVETTI (ed.), *Philosophie de la Religion entre éthique et ontologie*, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, CEDAM, Milano 1996, 429-448.

simplemente secundario³⁰, sabiendo en cualquier caso que la vida moral es una sola realizada de formas diversas, un proceso de crecimiento pero también de discernimiento, en donde lo particular, en último término, solo cobra sentido en relación con el todo, con la entrega total que exige seguir a la primigenia verdad encarnada en Jesús de Nazaret. Y es aquí cuando cobran sentido las palabras de Juan Pablo II en *Fides et ratio*: «verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente» (FR 90), sabiendo que, en último término, quien busca la verdad busca a Dios.

Universidad Pontificia Comillas, Madrid
Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
jclopez@comillas.edu

JOSÉ MANUEL CAAMAÑO LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

³⁰ En este sentido resulta obligado para la teología moral seguir profundizando en el papel de la razón humana en el ámbito normativo de la moral cristiana, superando así las sospechas tanto hacia lo positivo de las éticas dialógicas y, en general, deliberativas o incluso del consenso (algo necesario en un sociedad plural defensora de una ética cívica), como también hacia el significado y alcance del papel descubridor de la razón en la determinación de verdades morales y su relación con el papel del Magisterio. En el mismo sentido no es menos relevante proseguir en la búsqueda de las denominadas bases morales de los sistemas democráticos y en lo que las distintas tradiciones religiosas tienen un papel esencial. No hay que olvidar que también el consenso, cuando se quiere convertir en fuente de moralidad, puede resultar peligroso para el conjunto de la sociedad si no parte de unos sólidos fundamentos en los que las tradiciones religiosas tienen mucho que aportar.