

ANTONIO HORTELANO

**PROBLEMAS
ACTUALES
DE MORAL**

I

INTRODUCCION
A LA TEOLOGIA MORAL
LA CONCIENCIA MORAL

**EDICIONES
SIGUEME**

PROBLEMAS ACTUALES DE MORAL

I

INTRODUCCIÓN
A LA TEOLOGÍA MORAL
LA CONCIENCIA MORAL

SEGUNDA EDICION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1981

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
I. INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA MORAL	15
1. Talante moral del hombre de hoy	17
2. Situación moral del mundo moderno	27
3. La respuesta moral en los últimos tiempos ...	41
4. La teología moral	103
5. La interdisciplinaridad moral	174
6. Especificidad de la moral cristiana	192
II. LA CONCIENCIA MORAL	219
<i>Introducción</i>	221
7. Evolución de la conciencia moral	226
8. Análisis de la conciencia moral	288
9. Dinamismo de la conciencia moral	383
10. Clasificación de la conciencia moral	426
11. Problemática en torno a la conciencia moral	457
12. Formación de la conciencia moral	511
<i>Bibliografía</i>	575
<i>Índice general</i>	597

Estamos asistiendo en la actualidad a una verdadera explosión de lo moral. Y no se trata, por cierto, en este caso, de las explosiones habituales de la moral que se producen en todas las épocas históricas. El fuego volcánico del entusiasmo creador tiende a convertirse poco a poco en escoria, hasta que vuelva a producirse una nueva erupción con el correr de los años.

Pero el fenómeno actual parece mucho más profundo y novedoso. Se trata en efecto de una verdadera *revolución moral*. No es sólo que los hombres sigan cometiendo, como en tiempos pasados, faltas contra la ortografía moral. En ese caso la solución sería relativamente fácil. Bastaría con hacer una campaña masiva de alfabetización moral para enseñar a los hombres de nuestra generación cuáles son las reglas del juego en relación con su comportamiento. Pero lo que hoy se cuestiona en el fondo son las normas mismas de ortografía moral. ¿Es razonable que sigamos obligando a los niños y extranjeros a aprender mágicamente nuestros verbos irregulares, que resultan precisamente tan complicados, porque no son sino una deformación vulgar del pueblo en el momento en que cuaja el castellano y las demás lenguas «vulgares»? ¿No sería mejor, se preguntan algunos gramáticos revolucionarios, inventar unas nuevas normas de ortografía más coherentes con nuestro nivel cultural y más de acuerdo con las necesidades de nuestro tiempo? Algo parecido está ocurriendo en el campo de la moral. Esta revolución ha cogido de sorpresa a muchos de nuestros contemporáneos. Algunos tratan de sacudirse el problema refugiándose en una especie de *frívola despreocupación*. Pero tendrán —ya lo están teniendo— un mal despertar. La táctica de esconder la cabeza en la arena, como el avestruz, no conduce a nada positivo. El mundo cambiará de todas maneras, y los nuevos problemas nos

explotarán por sorpresa en las manos sin haber tenido tiempo de prepararnos psicológica y moralmente.

Otros son más conscientes y responsables y se dan cuenta de lo que se nos viene encima con perfecta lucidez de espíritu, pero piensan fatalísticamente que *no hay nada que hacer*. Los problemas son demasiado grandes para pensar en solucionarlos. No merece la pena romperse la cabeza y complicarse la vida en algo que sobrepasa nuestras posibilidades. Dejemos que las cosas sigan su curso fatalmente. Manuel Machado nos ha descrito magistralmente esta actitud en su poema *Adelfos*:

Yo soy como las gentes que a mi tierra vinieron
 --soy de la raza mora, vieja amiga del sol—
 que todo lo ganaron y todo lo perdieron.
 Tengo el alma de nardo del árabe español.
 Mi voluntad se ha muerto una noche de luna
 en que era muy hermoso no pensar ni querer...
 Mi ideal es tenderme, sin ilusión ninguna...
 De cuando en cuando, un beso y un nombre de mujer.
 En mi alma, hermana de la tarde, no hay contornos...;
 y la rosa simbólica de mi única pasión
 es una flor que nace en tierras ignoradas
 y que no tiene aroma, ni forma, ni color.
 ¡Besos, pero no darlos! ¡Gloria... la que me deben!
 ¡Que todo, como un aura, se venga para mí!
 ¡Que las olas me traigan y las olas me lleven,
 y que jamás me obliguen el camino a elegir!
 ¡Ambición! No la tengo. ¡Amor! No lo he sentido.
 No ardí nunca en un fuego de fe ni gratitud.
 Un vago afán de arte tuve... Ya lo he perdido.
 Ni el vicio me seduce, ni adoro la virtud.
 De mi alta aristocracia, dudar jamás se pudo.
 No se ganan, se heredan, elegancia y blasón...
 Pero el lema de casa, el mote del escudo,
 es una nube vaga que eclipsa un vano sol.
 Nada os pido. Ni os amo ni os odio. Con dejarme,
 lo que hago por vosotros, hacer podéis por mí...
 Que la vida se tome la pena de matarme.
 ¡Ya que no me tomo la pena de vivir!...
 Mi voluntad se ha muerto una noche de luna
 en que era muy hermoso no pensar ni querer...
 De cuando en cuando un beso, sin ilusión ninguna,
 el beso generoso que no he de devolver.

Un tercer grupo de contemporáneos nuestros, obsesionados por la revolución moral que se nos viene encima, se sienten presa de un *pánico angustioso y obsesivo*, que los inhibe por completo. Sufren eso que Toffler ha llamado el «shock del futuro». Es una especie de angustia vital, semejante al mal de altura, que impide

a los que la sufren reaccionar de un modo activo y responsable ante los nuevos problemas. En todas las épocas el hombre y el mundo se han visto sometidos al fenómeno del cambio. Pero la mayoría de la gente apenas si se daba cuenta de las transformaciones que se producían a su alrededor, porque el ritmo del cambio era muy lento. Ahora vemos crecer las plantas. Vamos a velocidades supersónicas y los hombres de una misma generación tienen que protagonizar lo que antes se hacía gracias a la colaboración de muchas generaciones. Y lo malo es que muchos no están preparados psicológica y moralmente para coger el tren y bajarse de él a estas velocidades endiabladas. Por lo que muchos quedan verdaderamente traumatizados¹.

A otros esta revolución moral les está llevando al *relativismo*. Han visto cómo en pocos años se ha derrumbado el tinglado de la moral tradicional vigente durante siglos en nuestro mundo y se han quedado sin nada. Ya no les sirven las viejas reglas de juego, pero tampoco se sienten con ánimo para levantar nuevas banderas. Así ha surgido «la moral sin pecado». Coincide su eclosión con el cansancio típico de la posguerra. Muchos se sienten estafados por los líderes y las ideologías y se contentan con recuperar fuerzas y vivir al día, más, al minuto, aunque son conscientes de que todo así resulta efímero y que de cara a la muerte nada tiene sentido. De poco sirve tratar de vivir cada instante con el máximo de sinceridad posible. Nada ni nadie podrá llenar este vacío moral, que ha «intimidado a los valores», como decía Gabriel Marcel y que ha dejado a mucha gente en la cuneta.

Hoy parece que estamos asistiendo al amanecer de una *nueva moral*, comprometida con grandes y urgentes tareas. Los jóvenes, en efecto, al menos algunos de ellos, los mejores, se dan cuenta que no vamos a ninguna parte saboreando egoístamente nuestro pequeño yo y el intrascendente momento que nos toca vivir aquí y ahora. Ha llegado la hora de desempolvar las utopías, porque es necesario transformar el mundo y el hombre de nuestro tiempo de cara al futuro. Lo malo es que por el momento nadie parece tener suficiente capacidad de convocatoria para arrastrar detrás de sí a la mayoría silenciosa. Faltan pioneros de altura y la masa se resiste a seguir a los pocos que ofrecen garantías de honradez y tienen garra para abrir nuevos caminos.

A pesar de todo ello hay muchos motivos para esperar. Los hombres de nuestra generación tenemos una ocasión única en la historia para dar un vuelco a las viejas estructuras caducas y para

1. A. Toffler, *El shock del futuro*, Barcelona 1972.

perfiles los rasgos de un nuevo tipo de hombre mejor equipado hacia el futuro. En nuestras manos está hacer todo esto. Es de suponer que no desperdiciaremos esta oportunidad. La revolución o la hacemos entre todos o nos la harán sin contar con nosotros. El proceso de la revolución mundial no hay quien lo detenga. Si lo hacemos nosotros, lo haremos a nuestro gusto. Y en todo caso no está bien que nos echemos a un lado cuando todos los hombres de buena voluntad deberían arrimar el hombro en este momento decisivo de la historia.

Todo esto, como no podía ser menos, ha revolucionado profundamente a la moral. En general hoy queremos que la moral sea más positiva que negativa, más profunda que superficial y más social que individual. La moral, llamada tradicional, había insistido quizás demasiado en el pecado, pasando por alto el aspecto fascinante de la vida y de los valores terrestres. Se había preocupado mucho de los actos concretos: «No robes, no mates, no adulteres», pero poco de las actitudes profundas y de las grandes opciones fundamentales de la existencia y había sido en exceso individualista y poco sensible a los grandes problemas sociales del mundo. Hoy se quiere conseguir todo esto, sin perder los valores de la tradición y abriéndonos a las exigencias de los tiempos que vivimos.

Pero la moral hoy no se contenta con esto. Queremos hacer cambios más profundos y radicales. La moral debe estar más en contacto con el mundo. En realidad quiere tomar el pulso de la humanidad para descubrir lo que el mundo nos exige en el momento actual. El mundo es así voz de Dios. Como dicen algunos, el mundo se nos está convirtiendo en fuente primordial de la moral. Pero, al decir que el mundo es fuente de la moral, pensamos en un mundo centrado en la persona humana y al servicio de ella. Por eso la moral quiere ser una moral personalista, una moral para el hombre en comunidad personalizante, considerado como alguien y no como algo, es decir, como un ser único, irrepetible e insustituible. Estamos tomando conciencia de que al hombre no se le puede aplicar nunca el famoso principio de la sociedad del consumo: «úselo y tírelo». Cuanto más sea visto como insustituible, más hombre es. Lo que yo tengo o hago lo puede tener o hacer otro, pero lo que yo soy es exclusivamente mío. Y para nosotros, cristianos, la moral está esencialmente abierta a Cristo. Es Cristo y sólo Cristo quien da trascendencia a la persona, a la comunidad y al mundo. Sin él, todo terminaría por evaporarse como una pompa de jabón.

Concretamente hoy la moral se preocupa sobre todo de la responsabilidad moral. Estamos tratando de sustituir lo más posible la presión externa por el convencimiento interior, dando a la conciencia el primado de los imperativos morales. Pero ¿qué es la conciencia moral? Y sobre todo ¿cuándo una conciencia está bien formada? La conciencia ¿es lo que los demás esperan de nosotros? ¿es una exigencia vaga y confusa del inconsciente individual y colectivo? ¿es nuestro yo autónomo e independiente, que se desdobra en sí mismo para ser a un tiempo quien llama y quien se responde? ¿es la aplicación de unos principios abstractos e impersonales que tienen valor en sí mismos? ¿es la respuesta a un tú trascendente, Dios, que nos llama por nuestro nombre y cuenta con nosotros?

Otro de los grandes temas que más nos interesa hoy en la moral es el respeto a la vida y el amor, con todos los grandes problemas que el amor está planteando a las nuevas generaciones en el campo de la sexualidad, de la amistad interpersonal y de la nueva estructuración de la familia urbana a la que le está quedando pequeña la antigua configuración patriarcal y rural.

Finalmente, la moral hoy, en todo el mundo, pero sobre todo en América latina, se está preocupando apasionadamente de la liberación. Nos duele el mundo de hoy, porque es chato y feo, y, especialmente, porque es opresor y alienante, y queremos decididamente liberar al hombre de las numerosas ataduras que le oprimen.

Muchos pesimistas piensan que esta tarea que se ha echado encima la moral hoy, es demasiado grande y pesada y que no vamos a ser capaces de salir del hoyo en que nos hemos metido. Otros, más optimistas, pensamos que el hombre nunca se ha echado atrás en la marcha difícil y fascinante de la historia y creemos que con los mejores de los hombres de nuestra sociedad y con la ayuda de Dios, que está con nosotros hasta el final de los tiempos, haremos maravillas en este último cuarto del siglo XX.

Comenzaremos este libro con una iniciación a la teología moral, porque hoy el problema epistemológico de la moral tiene una gran importancia, dada la situación revolucionaria y de trámite que vivimos en el campo de los imperativos morales. A continuación estudiaremos: la moral de la responsabilidad, la moral de la vida, la moral del amor y la moral de la liberación, que consideramos, si no los únicos sí, los problemas más candentes de nuestro tiempo.

I

INTRODUCCION
A LA TEOLOGIA MORAL

¿Cómo ha de hacerse hoy la teología y, en concreto, la teología moral para responder adecuadamente a las graves cuestiones que plantea el mundo moderno? Este problema se viene estudiando, y, por cierto, de un modo serio y apasionante, desde finales del siglo pasado hasta nuestros días¹. Creemos que es imprescindible abordarlo al principio de este libro con el fin de movernos después con mayor seguridad en cada uno de los problemas concretos que vamos a estudiar.

En virtud de la aceleración histórica que estamos viviendo, encontramos una enorme variedad en lo que se refiere al talante moral de las actuales generaciones. Han sido tantos y tan rápidos los cambios que han debido protagonizar que han terminado por adoptar actitudes básicas extremadamente diferenciadas. En este sentido, nuestro tiempo se ha convertido en una verdadera encrucijada moral. Nadie como Aranguren ha estudiado la relación entre talante y personalidad moral¹.

1. Cristianismo moralizante

El cristianismo que la mayoría de nosotros ha recibido de sus padres es un cristianismo que podríamos llamar «moralizante». Y lo llamamos así, porque se dió en él la primacía a lo moral, entendido de una manera un tanto extrínsecista. Lo que en él importaba ante todo y sobre todo era cumplir los mandamientos. Esto evidentemente no estaba mal, porque al fin y al cabo los mandamientos fueron promulgados por el Señor en el Sinaí y son palabras de Dios, aunque de algún modo elemental eran ya vividos de forma consuetudinaria en el medio oriente. Y Jesús afirmó enfáticamente que es necesario cumplir la ley hasta la última coma (Mt 5, 17-18). Sin embargo, la originalidad del cristianismo va mucho más allá de los mandamientos. Si un cristia-

1. R. Rabeau *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1926; J. Maritain, *Distiñguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932; M. Rothenhausler, *La doctrine de la théologie chez Diodoque de Photiké*: *Irenikon* (1937) 536; D. Chenu, *Position de la théologie*: *RevScPhTh* (1935) 232-257; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuilles 1938; A. Stolz, *Introductio in sacram theologiam*, Freiburg i. B. 1941; Y. M. Congar, *Théologie*, en *Dict. Théol. Cath.* XV, Paris 1943, 346-502; Th. Soiron, *La condition du théologien*, Paris 1953; G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; G. Geffre, *Historia reciente de la teología fundamental*: *Concilium* 46 (1969); W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca 1969; E. Neuhausler-E. Goesmann, *¿Qué es la teología?*, Salamanca 1969; A. Koplíng, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1969; J. Comblin, *Historia de la teología católica*, Sao Paulo 1969; Y. M. Congar, *Situación y tareas de la teología*, Salamanca 1971; Varios, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972. Sobre la teología moral en particular iremos dando bibliografía a lo largo del capítulo.

1. J. L. L. Aranguren, *Talante, juventud y moral*, Madrid 1975; Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* I, Buenos Aires 1971, 125.

no en el plano de lo moral se contentase con no robar, no matar, no adulterar, cualquier ateo podría ser cristiano y en nada se distinguiría la conducta del uno y el otro ².

Además, con el tiempo, poco a poco, los mandamientos se fueron vaciando de contenido. Una cosa llegó a ser buena simplemente porque estaba mandada y mala porque había sido prohibida, sin atender demasiado a los motivos intrínsecos que había detrás de todo ello. La moral así era más una moral de presiones externas que de aspiraciones internas. Esto ocurrió sobre todo hacia el siglo XV con el nominalismo y después con el «deber por el deber» de Kant. Así fue en gran parte la moral que nos transmitieron nuestros mayores ³. Todo lo demás giraba en torno a la moral. Había indiscutiblemente una fe y una fe, por cierto, monolítica. Pero esa fe era demasiado pasiva. Los fieles no tenían nada que decir, sino aprender el catecismo de memoria y procurar no olvidarlo, porque «doctores tiene la santa madre iglesia que os sabrán responder», como se decía en el mismo catecismo. La Biblia y la teología, escrita en latín y en una jerga escolástica incomprendible para oídos profanos, eran tabú e innacesibles a los seculares. Tampoco los sacerdotes tenían una fe demasiado activa. Su formación continua se reducía a desempolvar los viejos manuales que habían estudiado en el seminario. Y los mismos teólogos, a partir del siglo XVIII, aportaron bien poco al progreso de la teología. Estaban lejos de sus predecesores de los siglos IV, XIII y XVI-XVII. La fe de nuestros mayores era sólida, pero en exceso pasiva. Su dinamismo se reducía en gran parte a impresionar a los fieles a partir de las llamadas «verdades eternas» y de un concepto de Dios demasiado juez y policía.

La oración, más individual que colectiva, más ritualística que vivencial, cuando se trataba de los sacramentos, se vivía frecuentemente en función casi exclusiva de lo moral. Más que como un hablar con Dios, lo mismo que los novios hablan y hablan porque les nace de dentro sin otro fin utilitario, como un valor en sí mismo, la oración era vista como un medio para cumplir los mandamientos y poder así salvarse ⁴.

Nada tiene, pues, de extraño que la iglesia haya tratado de cambiar las cosas en ese cristianismo de nuestros mayores. Pero esto no quita que ese cristianismo no haya sido sustancialmente verdadero, el mismo de siempre, el mismo de la iglesia primitiva,

2. F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972.

3. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952.

4. Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1965.

el mismo que hoy tratamos de vivir, y el mismo que existirá al final de los tiempos.

Esto nos da confianza en medio de los cambios y nos ayuda a comprender que este cristianismo moralizante haya sido capaz de crear una generación formidable de santos, tanto seculares, como sacerdotes y religiosos. Es absolutamente falso pensar que los cristianos que nos han precedido eran unos fariseos inauténticos y unos comediantes. Había de todo, como también ahora. Pero ciertamente había entre ellos santos de verdad.

Sería formidable tener hoy en la iglesia unos cristianos más abiertos que antes, más de nuestro tiempo, pero con la misma reciedumbre psicológica y espiritual de los que nos precedieron. No es fácil, porque la aceleración histórica que vivimos ha acabado en parte con nuestros nervios, y porque es muy difícil ser educados en una línea y después tener que salirnos de la piel para iniciar otro estilo de vida. Podríamos, sí, abrírnos con la cabeza, como estamos tratando de hacer, pero el corazón y la vida nos tiran con una serie impresionante de condicionamientos ancestrales. Y así quedamos profundamente desgarrados. Gran parte de las crisis que vivimos se deben en parte a esto. Pero, por otra parte, es fascinante ser pioneros de nuevas fronteras y abrir caminos a los que vienen detrás ⁵.

2. Cristianismo místico

El cristianismo moralizante que recibimos de nuestros mayores fue capaz de crear una generación de seculares, religiosos y sacerdotes santos. Pero estaba condicionado por unas circunstancias que no eran las nuestras y en su expresión nos resultaba anacrónico y desadaptado a los tiempos que empezábamos a vivir. Nada, pues, de extraño que nuestra generación se sintiera protagonista de una nueva manera de ser cristianos. Respecto al cristianismo moralizante habíamos sido meramente receptivos. De un modo pasivo recibimos lo que nos transmitían nuestros mayores en el hogar, el colegio o la parroquia, sin poner nada o casi nada de nuestra parte. Ahora, en cambio, comenzamos a sentirnos responsables de la iglesia y de la encarnación de Dios presente en medio de nosotros.

Desde finales del siglo pasado empezó este proceso de modernización del cristianismo. Y todo partió de algo muy sencillo que

5. A. Hortelano, *La iglesia del futuro*, Salamanca 1971, 121-138.

corriamos el peligro de olvidar. A saber, que Cristo es el centro de la historia y la esencia del cristianismo. El cristianismo más que algo: un dogma, una moral o una liturgia en abstracto, es alguien: Cristo. Ser cristiano consiste ante todo y sobre todo en dar a Cristo un sí con todas las consecuencias. La cosa comenzó con los biblistas y los historiadores y después pasó a la síntesis teológica. Hubo dos autores, uno protestante, Harnack, y otro católico, Guardini, que tuvieron un papel muy importante en este redescubrimiento de Cristo como esencia del cristianismo. La moral deja así el primer puesto al misterio y Cristo aparece en el centro de todo y recapitulándolo todo.

La presencia misteriosa de Cristo se vive en la comunidad de fe, de culto y de amor. «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo», nos dice Cristo enfáticamente.

La fe se hace más consciente y responsable. Y todos, no sólo los sacerdotes y religiosos, sino también los seculares, comienzan a preocuparse por la teología. Surge así un equipo de teólogos sensacionales que escriben en lengua vulgar y emplean un lenguaje más cercano al hombre de la calle. Y nacen aquí y allí numerosos institutos de teología para seculares, que hacen verdadero furor.

La oración se hace más comunitaria. La liturgia, que inicia su renovación en el clima solemne y majestuoso de los grandes monasterios benedictinos, se hace *Volksliturgie*, liturgia popular con Pius Parsch en Viena y llega, después de renovar profundamente el culto de las parroquias, a la liturgia doméstica, en las casas, como en la iglesia primitiva.

Finalmente, este cristianismo misterioso ha hecho plástica la presencia del Señor en medio de nosotros por medio de la comunidad de amor. Los hombres hoy son muy sensibles a la amistad. Se resisten al individualismo y a la masa. Y quieren vivir dentro de un grupo personalizante donde sea posible el diálogo y la participación vital. Así han surgido los grupos, los equipos, comunidades de base a partir de pocos miembros muy integrados entre sí y que ponen el acento más en el ser que en el hacer. Estas comunidades más proféticas que jurídicas están pululando, como hongos, a todo lo largo y ancho del cuerpo místico⁶. La generación de la posguerra ha protagonizado apasionada y dolorosamente este cristianismo misterioso, en medio de reticencias e incomprendiones, pero ha tenido la enorme satisfacción de ver oficializado este cristianismo en el concilio Vaticano II.

6. N. Monzel, *El cristiano y la teología*, Madrid 1962.

3. *Cristianismo comprometido*

Apenas terminado el concilio hemos constatado que no podíamos dormirnos sin más sobre los laureles. El concilio Vaticano II ha venido a oficializar todo un movimiento de reflexión teológica y de vivencias gestado lenta y difícilmente y que hemos llamado cristianismo misterioso, porque pone el acento en el misterio central de Cristo. Pero ahora los jóvenes llegan pisándonos los talones con una vida desbordante y unas ideas nuevas. Otra vez, dentro de una misma época histórica, tendremos que cambiar radicalmente. Habíamos tenido que salirnos de la piel del cristianismo moralizante que nos legaron nuestros mayores, para encontrar una nueva expresión, la misteriosa, del cristianismo, lo que no nos resultó fácil y placentero. Y ahora otra vez nos vemos obligados a cambiar de piel.

Quizás por todo esto no nos asusta ya el cambio. Hemos adquirido el sentido de la historia y no nos da miedo enfrentarnos con la revolución que protagonizan los jóvenes. Este nuevo cristianismo que estamos cristalizando en la hora presente podría muy bien llamarse «comprometido». Empezamos a darnos cuenta de los límites del cristianismo misterioso. Habíamos puesto en él tanta pasión y entusiasmo que sus protagonistas no caíamos en la cuenta de nuestros propios fallos.

Una de las críticas más fuertes que nos hacen los jóvenes es la falta de compromiso que advierten en nuestra manera de vivir. Ciertamente que el misterio de Cristo es esencialmente imperativo. Antes se separaba por un lado el dogma (lo indicativo) y por otro lado lo moral (lo imperativo). De ahí que en la época moralizante se pudiera insistir tanto en lo moral, la conversión a la gracia (confesión), mientras que la fe era pasiva en exceso. El cristianismo misterioso tuvo el acierto de afirmar explícita y enfáticamente que no hay nada más vital e imperativo que el misterio.

El indicativo es imperativo. Nada nos compromete tanto como saber que Dios existe, que no es un Dios solitario, sino en equipo, que nos ha creado por amor, con plena conciencia y responsabilidad de lo que hace, que dirige la historia con suavidad y energía al mismo tiempo, esto es, tratándonos como personas libres y responsables, que ha hecho desde dentro la experiencia humana, toda ella excepto el pecado, que ha predicado como mensaje suyo esencial el evangelio del amor, que se ha matado por nosotros para darnos testimonio, que nos envía su Espíritu —el nosotros trinitario— para hacer posible el amor entre los hombres y probar con

hechos que el evangelio no es utopía y que nos recibe al final de los tiempos con los brazos de par en par para llevar a su plenitud lo que aquí y ahora no ha sido más que comienzo, anticipo y pre-gasio.

Todo esto es ciertamente comprometedor. Pero hemos de reconocer humildemente que quizás hemos saboreado demasiado el misterio. ¡Cuántas veces nuestra fe y nuestra teología se han quedado en mero bla, bla, bla! A lo sumo, con frecuencia, nos hemos contentado con decir: ¡Qué bonito habla o escribe este teólogo! ¡Cuántas veces en nuestras eucaristías, incluso en las más participadas, como en la liturgia doméstica, no ha pasado nada! Y nos hemos contentado también con decir que son muy bonitas. ¡Con qué amargura renunció el cura Camilo Torres a la celebración de la eucaristía, porque aquéllos con los que la compartía no la tomaban en serio y no quedaban marcados con ella a sangre y fuego! Quizás esto es lo que quería enseñar Pablo cuando decía a los corintios que no podemos recibir el cuerpo y la sangre de Cristo indignamente. Reducir la eucaristía a mero rito, de modo que en ella no ocurra nada vital e importante, es una comedia, un sacrilegio. Y ¡cuántas veces nos hemos encerrado en nuestros círculos y comunidades de base para saborear nuestra amistad, una amistad que no sabe ser fecunda y que no nos empuja a vivir de verdad el evangelio hasta las últimas consecuencias! También hemos pensado que esa amistad era bonita y nos hemos quedado ahí sin hacer nada por irradiar el evangelio a nuestro alrededor⁷.

Los jóvenes no quieren hoy un cristianismo que corre el riesgo de quedarse en «bonito». Tienen una extraordinaria sensibilidad social. Les duele en el alma el hambre del mundo y las guerras sin sentido y la explotación y alienación de la persona humana. Descubren en el evangelio una cierta coincidencia con estas inquietudes suyas. Están de acuerdo con Jesús en el capítulo 25 de Mateo cuando dice: «Tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estaba triste y me consolasteis». Esta es la opción radical y fundamental del cristianismo. También están de acuerdo con Juan cuando insiste en que no podemos contentarnos con decir buenas palabras al pobre. Sería una especie de asesinato. Hay que probarle el amor con hechos. También ven un aliado suyo en Santiago cuando dice que «la fe sin obras» está muerta, y arremete contra los ricos explotadores del pobre.

El cristianismo es así, horizontal. A Dios no le encontramos sino en el hermano. «Lo que hiciéreis a uno de estos pequeñuelos, a mí me lo hacéis».

Todo esto nos plantea unos problemas enormes. En realidad, la teología del compromiso temporal y de la liberación está todavía en mantillas. ¿Hasta dónde debe llevarnos este compromiso? ¿Sólo a denunciar las injusticias flagrantes o también a la creación de una nueva sociedad? ¿Hemos de quedarnos sólo en el terreno de los principios animadores o hay que bajar a los hechos singulares? ¿Hemos de estar dispuestos a la violencia revolucionaria estrictamente dicha, incluso cogiendo la ametralladora para irnos a la guerrilla, o bastará una violencia psicológica o moral? ¿Quiénes deberán comprometerse en la creación de la sociedad del futuro, los cristianos a título personal o la comunidad cristiana en cuanto tal, incluidos sus ministros? ¿Cómo hacer esta revolución cultural cristiana, de un modo homogéneo o pluralista?

Todas estas preguntas nos quemán en el alma y, en realidad, no sabemos todavía muy bien cómo responderlas. Nos alegra, eso sí, que la respuesta parece que por primera vez en la historia nos viene no de Europa, sino de América latina. Es allí donde está fraguando esta teología y praxis de la liberación. Se trata de un continente joven, con enormes problemas y que intenta abrirse paso en el futuro. *Sus mitos: Castro, Che Guevara y Camilo Torres* se han hecho universales. Hasta ahora habían recibido el cristianismo y la teología de la vieja Europa. Ahora seremos nosotros, los europeos, los que tendremos que aprender de ellos, si es que tienen suficiente madurez y capacidad de trabajo para reflexionar a fondo sobre el fascinante momento que están viviendo.

En todo este hervidero una cosa parece clara, y es que el concepto de sabiduría que teníamos en el cristianismo moralizante y también en el místico no nos sirve en la actualidad. Era aquella una sabiduría demasiado condicionada por la cultura griega y desligada de la vida. Hoy volvemos de nuevo nuestros ojos a la sabiduría hebrea en que no se podía separar saber y vida. La sabiduría griega dio un impulso tremendo a la ciencia, pero nos llevó a la idolatría de las ideologías cerradas en sí mismas, autosuficientes, que al saborearse morbosamente se convirtieron fácilmente en opio del pueblo. El sentido de eficacia propio de la tecnocracia, del marxismo y del humanismo personalista nos está ayudando a dar a nuestra fe una dimensión más comprometida. «Crear es comprometerse», como dice González Ruiz.

Lo demás lo iremos resolviendo sobre la marcha a base de generosidad, entrega y revisión de vida en el mundo y a partir del mundo. Sólo así lograremos realizar la exigencia de liberación que surge en medio de nosotros como volcán a punto de explotar.

7. D. von Hildebrand, *Moral auténtica y sus falsificaciones*, Madrid 1960.

4. Cristianismo carismático

El cristianismo comprometido nos parece muy importante en la hora presente. Está de acuerdo con el mensaje de salvación — creer es comprometerse — y además es una prueba fehaciente de la sensibilidad social de los jóvenes ante problemas enormes, como el hambre, la guerra y la opresión, que antes nos habían dejado insensibles durante generaciones y generaciones. Nos alegramos por todo ello, pero empezamos a barruntar que el cristianismo comprometido corre el riesgo de quedarse a mitad de camino. Aún está en mantillas y, sin embargo, empieza también él a estar superado. Este ritmo vertiginoso es casi de locura. ¿Podremos resistirlo?

Está muy bien el cristianismo implícito en el compromiso con los hermanos. El Señor dijo que todo hombre de buena voluntad, que muera sin haber llegado a conocerle explícitamente, pero que le haya amado en sus hermanos hambrientos, desnudos y oprimidos, tendrá la salvación. Eso es cierto, ciertísimo. No nos queda la menor duda al respecto. Ahí está la última prueba decisoria de nuestra salvación.

Pero esto no basta. Antes o después hemos de pasar de lo implícito a lo explícito. Antes o después hemos de encontrarnos con Dios en un cara a cara inaplazable. Este encuentro puede diferirse hasta el final. Pero al fin tropezaremos de bruces con el Señor, sin posibilidad de escapatoria. No hay quien pueda evitar a Dios indefinidamente. Lo mismo que la semilla tiende a convertirse en planta y el bebé en adulto, así también el Cristo virtual o *spermatikós*, como decían los padres de la iglesia, tiende inevitablemente a hacerse Cristo explícito o *prosfirikós*. Un niño a los dos años es un encanto, pero si queda ahí, si no crece, a los veinte será un enano inmaduro y monstruoso.

Un ateo de buena voluntad, es como un niño, cristianamente hablando, como diría Pablo, y a los ojos de Dios, y también a los nuestros después del concilio, es objeto de comprensión infinita y entrañable ternura. Su buena voluntad y su compromiso social nos conmueve tiernamente. Pero el creyente, que ha conocido explícitamente a Dios y le ha amado por su nombre, si quiere escabullirse en el cristianismo implícito y se avergüenza de hablar con Dios y de él, se mete en un absurdo proceso regresivo, que hará de él un monstruo cristianamente hablando. El primero está en actitud ascendente en espera de la hora de Dios, mientras que el segundo, en cambio, está en actitud descendente. Esta es la dife-

rencia radical y decisiva entre uno y otro, lo que hace que, mientras el primero nos inspira comprensión y cariño, el segundo nos causa un profundo dolor y una tristeza inmensa. ¿Por qué hay tantos cristianos actualmente, y hasta sacerdotes y religiosos que rehúyen tratar a Dios explícitamente? ¿No se dan cuenta de que así se están quedando con un cristianismo de antesala? Está muy bien que para llegar a la alcoba de Dios, como decía profundamente, Teresa de Avila, pasemos previamente por una serie de estancias. Hoy, con muchos psicólogos de nuestra época, por ejemplo Baudouin, damos la razón a la doctora de Avila y pensamos que para ir a Dios hay que partir del mundo y de lo más profundo de nosotros mismos. Pero ay de nosotros, si después de haber gozado de la intimidad de Dios hacemos finta de no conocerle y nos instalamos en la antesala.

Es razonable que, si cuando estoy de espera para encontrarme con Dios, veo que junto a mí hay alguien gravemente enfermo, le eche una mano y hasta me olvide por un momento que estoy esperando al Señor. Pero, apenas haya pasado el susto, mi hermano y yo debemos tomar conciencia de que no podemos quedarnos indefinidamente en la antesala y que hemos de decidarnos a entrar lo antes posible en la intimidad de Dios, apenas se abra la puerta y aparezca el Señor en el umbral. En ese momento todo el resto adquirirá una nueva dimensión, porque el mundo de la antesala ya no será antesala, sino sala. Y Cristo lo llenará todo con su presencia trascendente dignificando lo que hay allí y, sobre todo, las personas a cuyo encuentro sale el Señor ofreciéndoles algo que ellas por sí mismas nunca lograrían encontrar, por mucho que hubieran exprimido lo mejor de ellas mismas. Empezamos a descubrir signos de esta nueva presencia de Dios en nosotros. Los jóvenes ven en Cristo una «superestrella» y sienten la nostalgia de una nueva mística. Se van a la India o a los santuarios de California en busca de experiencias religiosas fuertes, se bautizan en el nombre de Jesús por inmersión en las playas del Pacífico y saborean la misa cósmica de Berstein.

Claro que todo esto no es más que una mística borrosa. Aún no se sabe muy bien en estos grupos quién es realmente Cristo y cómo vamos a encontrarle. No importa. Lo que importa de verdad es que muchos hombres de nuestro tiempo, y precisamente los más profundos, empiezan a darse cuenta de que, cuando se acaben las otras revoluciones, nosotros tendremos todavía que hacer la última revolución de todas, la definitiva y más radical de todas ellas, la que nos hará posible encontrarnos cara a cara con Dios. Estamos convencidos, como lo está Toynbee, de que nos

SITUACION MORAL DEL MUNDO MODERNO

dirigimos a pasos agigantados hacia una nueva mística. Tenemos hambre de Dios, aunque a veces no sepamos exactamente lo que nos pasa. En este sentido parece que hay que explicar el éxito fulminante que en casi todas las iglesias cristianas está teniendo el movimiento pentecostal de renovación en el Espíritu.

Cierto que para encontrarnos de nuevo con Cristo no tendremos necesidad de salirnos del mundo, como ocurría antes con frecuencia. Este ha sido el gran hallazgo del cristianismo comprometido. Y la gran sorpresa para muchos. A la planta hay que ir necesariamente a través de la semilla. Dios está en el mundo, dentro de él, en su hondón más profundo. En realidad Cristo es un trozo del mundo, después que se ha encarnado en él. Ahí y sólo ahí lo podemos encontrar.

Y cuanto más absolutamente en serio tomemos al mundo y a los hombres que viven en él, tanto más fácilmente encontraremos al Señor. Porque Dios es precisamente el único absoluto y el único, por tanto, que hace posible que tomemos a los hombres y al mundo absolutamente en serio⁸.

Nuestro mundo está erizado de problemas. Aun los más optimistas son conscientes de ello¹. El hombre de hoy, educado en las técnicas más refinadas del análisis y sometido como nunca al bombardeo de los medios de comunicación social, ha hecho notables progresos en el conocimiento masivo de la realidad de base, lo que nos permite afrontar con más realismo y eficacia la necesaria transformación del mundo².

Al hacer una introducción a la teología moral, creemos imprescindible partir de la situación moral del mundo moderno en que vivimos. Si no lo hiciéramos así, correríamos el riesgo de edificar una casa sin cimientos. El hombre de hoy vive agobiado por los problemas y quiere encontrar una respuesta adecuada a los mismos. Más que teorías quiere soluciones.

1. Problemas característicos de nuestra época

Hay en el mundo de hoy toda una serie de problemas que venimos arrastrando de muy atrás. Son deficiencias crónicas de la humanidad y de sobra conocidas por todos. Por eso no vamos a insistir en estos problemas tradicionales. En cambio, hay otros

8. H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960.

1. Varios, *¿Dónde estamos hoy?*, Madrid 1962; E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires 1970; J. Huizinga, *La crisis della civiltà*, Torino 1970; W. Barclay, *Ethics in a permissive society*, London 1971; G. Marafini, *La società permissiva e la morale*, Frascati 1974.

2. H. Cox, *El cristiano como rebelde*, Madrid 1970.

problemas que son característicos de nuestra época y que precisamente por eso son más urgentes y explosivos. Vamos a tratar de analizarlos aunque sólo sea someramente.

a) *Crisis ecológica*

Hasta hace relativamente poco tiempo, el hombre ha estado dominado por la naturaleza. Frente a los elementos naturales, las plantas o los animales, los hombres ocupaban una parte mínima de la tierra. Había pocos seres humanos en conjunto y la mortalidad infantil y la baja esperanza de vida los diezaba ferozmente. Por otra parte las fuerzas gigantescas de la naturaleza, con frecuencia salidas de madre, destruían las pobres posibilidades humanas. El hombre, en comparación con los otros animales, es un ser frágil y su técnica, el gran recurso descubierto por él, hasta ahora ha sido incipiente y rudimentaria.

Pero con el comienzo de la era industrial y postindustrial ha cambiado por completo la relación de fuerzas entre la naturaleza y el hombre. De una parte estamos asistiendo a una formidable explosión demográfica. Nacen más hombres que antes y sobre todo viven casi todos los que nacen y alcanzan cada día topes más altos de longevidad. De esta manera el hombre, que durante siglos corrió el riesgo de ser eliminado por los animales, hoy los está acorralando con peligro de hacerlos desaparecer.

El desarrollo técnico ha sido también fabuloso en estos últimos decenios, lo que está permitiendo a los hombres llegar a un efectivo dominio de la naturaleza antes impensable.

Todo esto, que en principio no es malo, y que indica la enorme capacidad de desarrollarse y de dominar el mundo que tiene el hombre, plantea serios problemas, si este proceso sigue, como hasta ahora, haciéndose de un modo incontrolado. Corremos, en efecto, el gravísimo riesgo de acabar con el equilibrio ecológico del mundo. Y esto sería verdaderamente catastrófico para el porvenir de la humanidad. Entre los minerales, las plantas, los animales y el hombre tiene que existir una armonía cósmica que no puede ser ignorada y menos destruida. Desconocer este equilibrio de base sería acabar con el mundo y la humanidad.

No podemos cruzarnos de brazos ante estos gravísimos hechos, como si nada pudiéramos hacer. En nuestras manos está adueñarnos de la historia. Podemos y debemos hacer nuestro el desarrollo del mundo, por difícil que esto sea, y por enigmas que plante. La moral hoy nos exige que demos una respuesta adecuada a

estos problemas en colaboración con la ciencia y la técnica más avanzadas. No hemos de dejar solos a los científicos y técnicos para resolver este problema. Su tarea sería demasiado aséptica. Es una obligación moral de todos para bien de todos.

b) *Crisis económico-social*

La crisis económico-social es ya muy antigua en la historia de la humanidad, tan antigua como las más primitivas formas de asociación humana. Pero en nuestra época ha adquirido características propias y unas dimensiones a nivel planetario antes desconocidas e insospechadas.

En primer lugar, nos encontramos, por primera vez en la historia, con el problema de la escasez mundial de ciertas materias primas y alimentos de base. Siempre antes ha habido momentos de penuria y escasez en los mercados en ciertos momentos críticos, pero ello se debía a razones coyunturales. Hoy día, por primera vez, el hombre se está planteando el problema con evidente preocupación y no disimulada angustia, del agotamiento de ciertas materias consideradas básicas. Por ejemplo, de seguir consumiendo la energía al ritmo actual, vamos probablemente a dejar sin recursos energéticos a quienes vengan detrás de nosotros al menos en lo que se refiere a carbón, petróleo y uranio. Antes siempre quedaba la esperanza de encontrar nuevas fuentes de energía en un sitio u otro. Hoy más o menos podemos hacer unos cálculos aproximados de la posibilidades terrestres y estamos llegando a la conclusión de que no podemos despilfarrar toda una serie de materias primas sin cometer un verdadero suicidio colectivo de cara al futuro de la humanidad. ¿Hasta qué punto podemos decir: vivamos al día y después de nosotros el diluvio? Sería una actitud tremendamente egoísta y de insolidaridad con las nuevas generaciones que vendrán detrás de nosotros. Otro problema grave socio-económico es el de la injusta distribución de la riqueza y del poder entre las diferentes clases sociales. La clasificación social puede apoyarse en criterios diferentes: el sexo, la sangre, la herencia, la cultura, la política. Da lo mismo. Lo grave es que por un motivo u otro, ajeno a los méritos de la persona en cuanto tal, unos se llevan la mejor tajada del pastel con escandaloso perjuicio de los demás.

Es cierto que poco a poco, gracias a la creciente dinámica social, se han hecho notables progresos en estos últimos cien años en orden a la integración de las clases sociales. Hoy las diferencias

son mucho menos acusadas e irritantes que antes, pero todavía hay muchas injusticias que claman al cielo. Ciertamente que hoy resulta mucho más fácil que antes a las clases inferiores trepar hasta el lugar que ocupan las superiores. Las clases sociales son más permeables ahora que en tiempos pasados. Y así hemos visto en los últimos años, por un lado, el hundimiento de la aristocracia agrícola y latifundista, y, por otro lado, el nacimiento de una nueva clase dirigente y de una importante clase media de origen rural urbano modesto. Pero de todas maneras, todavía es difícil, demasiado difícil trepar de abajo a arriba y todavía estamos muy lejos de la igualdad de oportunidades a que es preciso llegar en una sociedad democrática y justamente ordenada. Finalmente, tenemos el gravísimo problema del «tercer mundo». Respecto a él nos preocupa ante todo y sobre todo la cuestión del hambre. Este es sin género de duda el problema más explosivo que nos plantea. Muchos de sus habitantes, por mucho que tratemos de hacer bajar las estadísticas, sufren hambre cuantitativa o, por lo menos, cualitativa. No comen bastante o no tienen una dieta equilibrada al mínimo.

Antes, cuando los diferentes mundos vivían en compartimentos estancos o casi estancos, la humanidad podía vivir insensible a este problema. Era desconocido. Pero hoy los medios de comunicación lo han puesto sobre el tapete y es necesario urgentemente encontrarle una solución. Todo lo demás es floritura cuando millones de hombres se están muriendo de hambre.

El problema es complejo y difícil, pero la humanidad tiene hoy a su alcance suficientes medios científicos y técnicos para solucionarlo. Si no se ha resuelto ya, es en gran parte por inercia y egoísmo, es decir, por motivos morales. Quizás por eso sea la moral la que tenga que decir en este campo, como en muchos otros, la última palabra. Si los hombres no oyen la voz de su conciencia y obran de acuerdo con ella, una de dos, o morirán de hambre en número catastrófico, o explotará la revolución de los hambrientos contra los que están en la mesa y nadie puede predecir los resultados de ese enfrentamiento, que podría provocar la ruina de la humanidad.

Otro de los problemas que plantea el «tercer mundo» es el de su creciente distanciamiento socio-económico con respecto a los países desarrollados. Es cierto que, en general, todos los países del mundo progresan, incluso los más pobres, los que algunos han comenzado a llamar «cuarto mundo», pero el problema está en que el punto de arranque para el desarrollo hacia el futuro es tan diferente en los países desarrollados y en vías de desarrollo y el ritmo de crecimiento es también tan distinto en unos y otros,

que a pesar del relativo desarrollo de los países del «tercer mundo», la distancia que separa a éstos de los países desarrollados, lejos de disminuir, aumenta. Y esto termina por crear una profunda tensión psicológica entre unos y otros y una gravísima frustración en los países menos desarrollados.

En este sentido nada ha resuelto la rebelión de algunos países del «tercer mundo» poseedores de materias primas básicas como el petróleo, ya que en lugar de servirse de sus pingües beneficios para ayudar a los países pobres, los ha invertido en empresas capitalistas, con lo que su riqueza ha ido a engrosar el capitalismo mundial por la puerta falsa, ya que sus beneficios no son el resultado de la investigación y el trabajo, sino de la especulación. Esta manipulación de las materias primas ha exasperado el desquiciamiento moral del mundo aumentando la explotación de los países más débiles que no tienen ni desarrollo ni materias primas.

c) Crisis estructural

La aceleración histórica que vivimos ha puesto de relieve el anacronismo de la mayor parte de las estructuras sociales: familia, vivienda, urbanismo, educación, empresa agrícola e industrial, impuestos, seguridad social, servicio militar, política nacional e internacional, iglesias. No es que siempre, ni muchísimo menos, sean injustas. La mayoría de las veces, más que injustas, estas estructuras son simplemente anacrónicas. Nacieron en épocas diferentes a la nuestra y nacieron, en general, como fruto de una auténtica creación a partir de las necesidades de la base. Pero después han cambiado las circunstancias y las estructuras se han quedado raquíticas, porque no han crecido al mismo ritmo que la vida.

Esto es especialmente grave en una época como la nuestra de aceleración histórica. En estos últimos cincuenta años el hombre ha consumido más energía y ha hecho más descubrimientos científicos y técnicos que a lo largo de toda la historia. Nada, pues, de extraño que la mayor parte de las estructuras se nos hayan quedado pequeñas. Pretender, por ejemplo, que nuestras universidades funcionen lo mismo más o menos que en el siglo XIII, cuando la recién estrenada ciudad medieval o burgo de cinco o diez mil habitantes crea la *universitas*, es absurdo. A medida que han ido creciendo las necesidades de la vida, hemos alargado el traje a base de remiendos, sin hacer verdaderos saltos cualitativos como habría sido necesario. Y hemos llegado así a una situación explosiva en

que ya no es posible poner más parches, porque el traje se nos cae al suelo hecho jirones. De este modo las estructuras resultan ineficaces y hasta injustas frecuentemente porque su mantenimiento anacrónico perjudica a muchas personas que a la fuerza deben someterse a su presión social con grave deterioro de su personalidad y con perjuicio a la larga de la estabilidad social y el progreso justo y armónico de la humanidad.

La moral exige hoy imaginación creadora, compromiso a fondo y espíritu de colaboración para crear entre todos las nuevas estructuras que necesitan los hombres y las sociedades de nuestro tiempo.

d) *Crisis humanista*

Mucho más grave que la crisis de estructuras es la crisis actual del hombre. Se diría que lo que está fallando más bien en nuestra época es el hombre, ni más ni menos, y, por cierto, en todas sus dimensiones.

Son muchos los que se preocupan en primer lugar por el futuro genético de la especie humana. La humanidad, en efecto, está creciendo, sobre todo en el «tercer mundo», donde existe una fuerte explosión demográfica frente al drástico control de natalidad adoptado por los países desarrollados. Pero precisamente los pueblos del «tercer mundo» padecen desde hace tiempo un hambre endémica de gravísimas proporciones. La colonización occidental ha llevado al «tercer mundo» una importante mejoría de los servicios sanitarios, con lo que ha disminuido notablemente la mortalidad infantil y ha aumentado la esperanza de vida, pero no ha conseguido aumentar en la misma proporción la productividad, con lo que se ha producido una tremenda explosión demográfica de hambrientos. De ese modo esta muchedumbre de seres depauperados se prepara para invadir el mundo con su secuela de subdesarrollo y miseria. ¿Qué pasará en el mundo el día en que estos hombres cojan las riendas de la historia simplemente porque son la mayoría? Es un problema que preocupa hondamente a todas las personas conscientes y responsables de nuestro tiempo.

Por otra parte, también en los países desarrollados empieza a sentirse, aunque en menor grado, el peso de los hombres genéticamente empobrecidos. Antes, la mortalidad infantil eliminaba a los más débiles mediante una drástica selección natural, de modo que quedaban sólo los más fuertes y mejor equipados para la

lucha de la vida. Ahora prácticamente quedan todos en circulación, incluso seres anormales y subnormales, a quienes no se les puede negar un puesto de trabajo ni la posibilidad de hacer un hogar. Pero ¿no correremos así el grave riesgo de que estos pobres seres trasmitan una herencia deteriorada? O, en el mejor de los casos ¿serán capaces de educar a sus hijos responsablemente en unos tiempos tan difíciles como los nuestros? Dentro de muy poco, si no ya ahora, la moral va a tener que ocuparse de este grave problema. No podemos quedarnos cruzados de brazos para ver qué ocurre, sobre todo, si tenemos en cuenta que el alcoholismo, la droga y la corrupción de costumbres están dejando en la orilla de la marginación social millones de hombres deteriorados y millones de hijos nacidos sin hogar y en un ambiente de depauperación total. Si esperamos a remediar este problema demasiado tiempo, quizás llegaremos tarde.

A este deterioro genético hay que añadir un, muy grave por cierto, deterioro psicológico. El hombre de hoy es mucho más consciente y responsable que antes. Esto es cierto. A partir del siglo XV hemos analizado y superanalizado nuestro yo hasta encontrar sus más profundas intimidades inconscientes. Pero se diría que, a fuerza de afilar el hacha, nos hemos quedado, como decía Ortega, sin leña que cortar. La vida se está convirtiendo para muchos en una pasión insensata, una verdadera náusea metafísica. ¿Vale la pena vivir y trabajar y amar al otro y luchar por la libertad, la justicia y la paz? Son cada día más los que se sienten existencialmente cansados, los que no tienen ganas de nada. Y, aunque tratan de aturdirse lanzándose a una desenfadada carrera de actividades y diversiones, en el sentido estricto de la palabra de olvidarse de sí mismos, no logran con este vértigo encontrar sentido a su existencia. Muchos pretenden evadirse en el alcohol, la droga o los *hobbies*, pero no hacen con eso sino diferir el problema, que continúa agazapado en lo más profundo de su yo. De poco les ha servido, como decía Leon Bloy, mirarse morbosamente al ombligo analizándose sin fin con cualquiera de las numerosas técnicas hoy en boga. No se trata, en efecto, de desmontar una a una las piezas del yo y del tú. El misterio de la persona se escapa finalmente a todos los análisis, como dice Gerardo Diego:

Una a una desmonté las piezas de tu alma.
Vi cómo era por dentro:
sus suaves coyunturas,
la resistencia esbelta de sus trazos.
Te aprendí palmo a palmo.

Pero perdí el secreto
de componerte.
Sé de tu alma menos que tú misma,
y el juguete difícil
es ya insoluble enigma.
.....

Y ya aprendí el secreto
de componerte, ¡qué alegría!
Cada pieza en su sitio, otra vez viva,
entera, nueva, creada de mi mano.
Por fin di con la cifra
—alfabeto celoso de caudales—
que me abría el sentido de tu alma.
¡Qué bien! Y ahora podría...
Pero, no, por si acaso se me olvida
y el juguete otra vez se vuelve enigma.

Después de tanta ciencia y tanta técnica como ha inventado el hombre moderno, después de haberse analizado individualmente y en grupo hasta desenmascarar los mecanismos inconscientes del yo y de sus complejas relaciones con los demás, después de haber soñado con convertirse en el superhombre, los hombres de nuestro tiempo se están convenciendo, a base de duros encontronazos con la vida, de que no son más que pobres hombres y el desaliento y el cansancio existencial se están apoderando poco a poco de muchos de ellos. Los hombres hoy saben mejor que nunca para qué sirven las cosas, pero ignoran con frecuencia qué deben hacer y sobre todo qué son.

Bueno es saber que los vasos
nos sirven para beber.
Lo malo es que no sabemos
para qué sirve la sed.

e) *Crisis de la trascendencia*

La crisis psicológica del hombre, su tedio vital, nos lleva inevitablemente a la más grave de todas las crisis que está sufriendo la humanidad hoy, la crisis de la trascendencia. ¿Merece la pena vivir o no hay nada que hacer sino cruzarse de brazos estoicamente, desesperadamente y ver con angustia indecible cómo se desvanece esta pompa de jabón absurda y sin sentido que es nuestra vida?

A esta crisis de la trascendencia ha contribuido mucho lo que Gabriel Marcel llamaba «la intimidación de los valores». Como consecuencia de la demolición de las viejas estructuras tradiciona-

les, algunos, muchos, no han distinguido, como era necesario, entre lo que había en ellas de caduco y efímero y sus valores permanentes y definitivos. De este modo hemos metido la piqueta en valores insustituibles. Hay que ser muchas veces un verdadero héroe para sacar la cara en defensa de ciertos valores que no están de moda y que, sin embargo, son absolutamente necesarios para el hombre de todos los tiempos. Son muy pocos, por ejemplo, los que se atreven en este momento a defender la necesidad del silencio y la contemplación, del curtimiento físico y psicológico, de la subordinación drástica de la propia autorrealización al servicio generoso y altruista de los demás, de la fidelidad a los otros pase lo que pase y hasta la muerte, no por presiones extrañas, sino porque sabemos lo que vale y lo que significa a los hombres el decidirse a envejecer juntos. Y, sin embargo, si no sabemos superar estos miedos y caer como un pedrusco en la sopa para afirmar estos valores sin puritanismos de ninguna clase, pero con una tremenda seguridad en lo que decimos, el mundo de hoy se vaciará de trascendencia e irá dando tumbos de aquí para allí, sin saber lo que quiere y a dónde va.

Otro factor deletéreo para la trascendencia ha sido la relativización y vanalización de los valores. El derrumbe de las ideologías y las estructuras sociales y el sentido de frustración provocado en el hombre moderno por causa de las últimas guerras, ha llevado a muchos a un cierto cansancio relativista. Todo es bueno. Mejor que hacer caminos en la selva, es irse a la buena de Dios a campo traviesa, como dice Machado:

Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.
Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

Pero sobre todo, lo que ha torpedeado definitivamente el sentido de trascendencia en la humanidad ha sido la llamada «muerte de Dios». No la muerte del Dios-caricatura, como decía Juan XXIII, sino la muerte del Dios de verdad, del que ha sacado al mundo de la nada, que interviene discreta y amorosamente en la historia y que nos espera con los brazos abiertos al final de los tiempos. El eclipse de Dios en el horizonte actual ha dejado al

hombre sin razones válidas y definitivas para existir. Somos algo salido de la nada. De eso no nos cabe la menor duda. La cuestión está en saber si ese algo, que somos y que bulle dentro de nosotros hacia horizontes desconocidos, es un tétrico embudo, que nos hace reabsorbernos en la nada, o un surtidor fantástico que nos lanza con un empuje irresistible hacia el todo y siempre de la plenitud divina. La cuestión no puede quedar sin respuesta. Es demasiado inquietante y trascendental. O decimos que sí o que no. No cabe quedarnos neutrales o pretender instalarnos en el término medio, en un ambiguo casi, que a nada compromete. Pero muchos hombres de hoy prefieren echarse polvo a los ojos y esperar a ver qué pasa hasta que brutalmente y cuando menos lo esperan se encuentran con esa desagradable sorpresa que es la muerte, ante la que es imposible absolutamente encogerse de hombros.

2. Reacciones de los diversos pueblos a los problemas morales de nuestro tiempo

La verdad es que frente a estos graves problemas que nos plantea la sociedad moderna, la mayoría de los hombres no saben qué responder, aunque ya empiezan a descubrirse en medio de la presente confusión signos evidentes de recuperación moral.

a) Ataque del comunismo a la moral occidental

Desde el principio, el marxismo comunista ha desencadenado un ataque brutal a la moral del occidente cristiano. El marxismo comunista, en efecto, ha visto desde el principio en la moral, lo mismo que en la religión, la familia y el patriotismo, los obstáculos más importantes a sus planes revolucionarios y por eso ha tratado de descalificarlos sin más presentándolos como «opio del pueblo»: «Nosotros —dice Lenin— rechazamos la moral que predica la burguesía deduciéndola de los mandamientos de Dios (*sic*). A este propósito afirmamos naturalmente que no creemos en Dios»³. «Nuestra moral está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado. Es moral lo que contribuye a la destrucción de la antigua sociedad de explota-

3. V. I. Lenin, *Las tareas de las asociaciones de la juventud*, en *Obras escogidas* II, Moscú 1948, 645.

dores»⁴. «La dictadura, en su concepción científica, significa un poder ilimitado, que se apoya en la fuerza, no en la ley»⁵.

Nada de extraño, según esto, que los marxistas leninistas en un primer momento planearan la destrucción de la familia, el amor libre, la agitación estudiantil y obrera y la liquidación del amor patrio y, naturalmente, de la religión⁶. En las primeras ediciones de la *Enciclopedia soviética* no se encuentra para nada la palabra moral. Y, sin embargo, es curioso comprobar que con el tiempo aparece la palabra moral en la Enciclopedia y los marxistas empiezan a hablar de una «moral superior». Por ejemplo, M. Thorez en su discurso sobre «*la mano tendida*» del 27 de octubre de 1936. Hoy en los países comunistas se defiende con uñas y dientes la estabilidad de la familia, el orden estudiantil y el amor a la patria. Rusia y China constituyen en estos momentos dos de los imperios más chauvinistas del mundo, lo que es una de las causas sin duda de sus fricciones dentro del bloque comunista. Incluso se comienza, por ejemplo en Yugoslavia, a hablar de iniciativa personal y autogestión para compensar a la persona humana del mal trato a que había sido anteriormente sometida por el comunismo, en expresión de uno de sus adeptos: Garaudy. Y hasta en muchos sitios el comunismo internacional ha comenzado a coquetear con la religión, a la que empieza considerar no ya «opio del pueblo» sino instrumento eficazísimo para promover la revolución marxista sobre todo en los países mayoritariamente católicos.

Todo esto, además de poner de relieve ciertos valores socializantes del comunismo, es una prueba de que el sentido moral está grabado a fuego en lo más profundo del corazón humano, como decía san Pablo (Rom 2, 15). «Las aguas vuelven siempre a su cauce». A esto han podido contribuir sin duda alguna los ancestrales valores de los pueblos eslavos y más recientemente de China, donde se ha desarrollado especialmente el comunismo. Todos ellos son pueblos que han cultivado a lo largo de los siglos una importante serie de valores personales, familiares y patrióticos, que han salido a flote, apenas pasadas las primeras explosiones de la revolución.

Claro que hay también que admitir junto a todo esto un fenómeno de anquilosamiento en el proceso revolucionario comunista.

4. Id., *Discurso a la juventud comunista*, en *Obras completas* 25, Paris s. f. 464-466.

5. Id., *El estado y la revolución*, Paris 1947, 138.

6. A. Bausani, *La religione nell'URSS*, Milano 1961; P. Modesto, *Fondamenti della filosofia marxista*, Milano 1965.

Una vez más, como hemos comprobado a lo largo de la historia, el fervor de los primeros entusiasmos revolucionarios y creadores termina finalmente por convertirse en escoria.

b) *Xenofobia de los pueblos afroasiáticos*

La independencia de los pueblos afroasiáticos después de la guerra ha constituido también un rudo golpe para la moral occidental. La independencia en Africa y Asia se ha realizado de un modo muy diferente que en América. En este continente la independencia se llevó a cabo el siglo pasado bajo el signo de la ruptura política, pero en lo cultural no hubo propiamente rompimiento con Europa. Se conservaron allí las lenguas, la religión y el estilo de vida europeos con una cierta coloración americana. Y todos los europeos que estaban allí el día de la independencia y allí se quedaron han sido considerados desde el primer momento como americanos de primera clase sin distinción alguna. Incluso podemos afirmar sin ambages que los protagonistas de la independencia americana han sido europeos o hijos de europeos.

En cambio, la independencia de Africa y Asia se ha realizado bajo el signo no sólo de la autonomía política, sino de la afirmación de la cultura autóctona frente a lo europeo. La independencia de Asia y Africa la han hecho los pueblos de color contra los blancos y éstos han tenido que marcharse, y, si se han quedado excepcionalmente, ha sido como extranjeros.

Esta ruptura cultural ha afectado, como era de esperar, a la moral. La independencia ha significado, en general, una ruptura con las normas morales importadas de Europa y todavía no asimiladas connaturalmente por estos pueblos. La vuelta a las ancestrales normas morales de Asia y Africa no es mala de por sí y puede ayudar al resto del mundo a enriquecerse con una serie de valores primitivos muy dignos de tenerse en cuenta, sobre todo en lo que tienen de mayor espontaneidad y contacto con la naturaleza. Los pueblos afroasiáticos pueden ayudar a los occidentales a liberarse de una cierta sofisticación cultural y de un culto exagerado por lo cuantitativo que nos ha ocasionado a lo largo de estos últimos siglos serios perjuicios.

Pero no todo es positivo en esta ruptura. La mayor parte de los pueblos afroasiáticos se encuentran en la cuerda floja, sin acabar de hacer la síntesis entre la moral occidental, que les sigue fascinando oculta y solapadamente, y la suya propia. No acaban de encontrarse a sí mismos y están contribuyendo de ese modo a la inestabilidad moral de nuestro tiempo.

c) *Inestabilidad estructural en América latina*

El problema de América latina es muy diferente al de Africa y Asia, aunque tiene con ellas algunos elementos comunes y participa como casi todo el resto del hemisferio sur de la tierra en el llamado «tercer mundo» y en una patente agresividad contra los países ricos, especialmente los Estados Unidos, el colosal vecino del norte.

El problema de América latina es un problema de mayoría de edad. No pretenden romper culturalmente con el mundo occidental como los países afroasiáticos, pero quieren liberarse de tutelas paternalistas y llegar a ser ellos mismos en plan adulto. Pero esto no les está resultando nada fácil. Es cierto que han creado un interesante movimiento de liberación a nivel político, teológico y pedagógico, que ha producido un fuerte impacto en Europa, pero no acaban de traducirlo en realidad de un modo coherente y eficaz. Los latinoamericanos se debaten en este momento de un modo apasionado entre la evolución y la revolución. Saben que tienen que hacer profundos cambios en sus estructuras de base para liberar al pueblo del subdesarrollo, pero no se ponen de acuerdo en cómo realizarlo. Están en gran parte, al menos muchos de ellos, defraudados del desarrollismo capitalista, pero no acaban tampoco de dejarse convencer por el marxismo comunista. Todo eso está provocando una endémica inestabilidad social y política, que impide al continente latinoamericano unirse y resolver sus problemas de fondo, lo que ha terminado por crear en muchos un doloroso sentimiento de frustración moral. De todos modos, no hay que desesperar. Son muchos todavía los que confían en este joven y apasionante subcontinente y ven en él la mayor reserva moral y religiosa del mundo.

d) *Descomposición materialista del occidente desarrollado*

Incluimos especialmente en este grupo a Europa occidental y América del norte. No se puede negar que estos países han dominado al resto del mundo económica, cultural y militarmente durante los últimos quinientos años. Pero en este momento empiezan a dar señales evidentes de cansancio y descomposición moral, incluidos los Estados Unidos, que nos han impactado hasta hace poco con su juventud y su dinamismo. Se diría que el mundo occidental está cansado de gloria y, en todo caso, de mandar.

Los países occidentales han perdido el orgullo de cuerpo y la seguridad en sí mismos. Se han quedado sin una filosofía de base y desde luego no tienen imaginación creadora y capacidad de compromiso al servicio de un ideal que valga la pena. Se contentan mezquinamente con vivir en paz y lo más confortablemente que pueden. Lo mismo que ocurrió a la caída del imperio romano. En este sentido, es evidente que estamos asistiendo a la «deca-dencia de occidente».

Se está imponiendo por doquier un clima público de aséptica amoralidad y hasta de inmoralidad morbosa en algunas ocasiones. Los valores morales han sido en gran parte sustituidos por el consumismo, que está minando las bases de la familia, la sociedad y la misma iglesia. Poco a poco desaparecen los poetas, los héroes y los santos y, en general, todos aquellos que deberían estar dispuestos a matarse por algo y por alguien en el buen sentido de la palabra. En todas partes está prevaleciendo la media matemática, que es signo de mediocridad y falta de genio y de garra.

De seguir así, la historia se encargará de barrer a escobazos al mundo occidental. Si éste tuviera voluntad auténtica de salvarse debería recurrir urgentemente a la contemplación, la poesía, la mística y la entrega generosa y comprometida a los demás. No para reinstaurar un nuevo imperialismo occidental sobre el resto del mundo, pero sí para dar sentido a nuestra vida de hombre aquí y ahora y para poner al servicio de la humanidad nuestra experiencia y madurez histórica.

Sólo una moral de esta envergadura podría salvarnos de la descomposición y de la ruina. Nuestra actual moral de pequeños burgueses sin horizontes ni capacidad de compromiso será llevada por la riada que se nos viene encima.

LA RESPUESTA MORAL EN LOS ULTIMOS TIEMPOS

No basta con conocer la problemática moral en la hora presente del mundo. Para hacer una adecuada introducción a la teología moral es necesario también saber, siquiera someramente, cómo ha sido la respuesta moral de nuestros contemporáneos a esta problemática. En este sentido, vamos a estudiar la respuesta moral del ayer inmediato a nosotros, y del futuro que se nos echa encima, pero sobre todo vamos a insistir en el presente, que es lo que en estos momentos tenemos entre manos. El ayer (experiencia) y el mañana (prospección) nos servirán para encuadrar de un modo adecuado el presente dándole una dimensión más profunda y dinámica.

1. *Críticas a la teología moral tradicional*

Nadie puede negar que nuestro mundo está en crisis. Y por eso nada de extraño que esta crisis haya afectado también a la moral. La moral que ayer todavía estaba vigente, ha pasado en estos últimos años por una profunda crisis. En realidad ya vamos saliendo del bache, pero la llamada moral tradicional empieza a ser tratada simplemente como un recuerdo histórico. Sin embargo, no podemos soslayar su estudio, si tenemos en cuenta que nuestra moral hoy es en gran parte reactiva a la de ayer, lo que hace que no podamos comprender adecuadamente la moral de nuestro tiempo sin una referencia dinámica a la moral de ayer y a su reciente crisis.

a) *Antecedentes históricos de la crisis*

En realidad la actual crisis de la teología moral tradicional comienza a gestarse a finales del siglo pasado con la llamada escuela romántica de Tubinga. Sailer, Hirscher y Möhler inician un movimiento antirracionalista y antijuridicista que cuestiona radicalmente a la teología moral tradicional. Pero el movimiento no tiene éxito porque todavía en aquella época los hombres siguen creyendo en el progreso indefinido y todavía juzgan posible fijar las reglas del juego moral en recetas precisas llegando incluso a incluirlas en el código de derecho canónico. Se cree a ojos cerrados en el «superhombre» y en la estabilidad absoluta y minuciosa de las normas morales¹.

Las dos guerras mundiales y los graves desequilibrios producidos por ellas en todo el mundo hacen que se hunda estrepitosamente el mito del superhombre y la excesiva confianza en la casuística tradicional, poniendo seriamente en crisis a la moral. A partir de 1940 aparecen críticas cada vez más abiertas a la teología moral tradicional².

Por otra parte, la renovación de la teología en general, gracias a los movimientos bíblico, histórico y litúrgico y a su fecundación por el personalismo existencial, el marxismo, el estructuralismo y las ciencias del hombre: biología, psicología y sociología, han forzado a la teología moral a una profunda renovación desde sus mismos cimientos³.

b) *Críticas concretas a la teología moral tradicional*

Son muchas las críticas que en esta época se han hecho a la moral tradicional, tanto desde el punto de vista metodológico, como por razón de su contenido.

1. L. Vereecke, *Histoire et morale*: MelScRel (1956); B. Häring, *La ley de Cristo I*, Barcelona 1970.

2. I. Zeiger, *Katholische Moraltheologie heute*: Stimmenn der Zeit 68 (1938) 3-4; Id., *De conditione theologiae moralis hodierna*: Periodica (1939) 177-188; G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940; L. Buys, *Onze moraltheologie en de bergrede*, en *Festschrift für G. C. van Noort*, Utrecht 1944, 34-59; 278-281; J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952; Ph. Delhaye, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*: Rev-ScRel 27 (1953) 112-130.

3. I. Lepp, *La nueva moral*, Buenos Aires 1964; Varios, *Morale humaine, morale chrétienne*, Paris 1966; Ch. Curran, *Christian morality today*, Indiana 1966; Varios, *Renovación de la teología moral*, Madrid 1967; M. Oraison, *Una moral para nuestro tiempo*, Barcelona 1968.

1) *Críticas de metodología a la moral tradicional*

Se ha criticado, en primer lugar, a la moral tradicional el *haber perdido contacto con las fuentes de la revelación*. Llama, en efecto, la atención que hasta hace muy poco y aún ahora para muchos el contenido de la moral cristiana apenas si se diferencia de la moral no cristiana, incluso atea. Es una moral que se ha centrado cada vez más en lo que podríamos llamar moral del hombre de la calle, del hombre honrado sin más, sea quien sea. Si analizamos, por ejemplo, la mayor parte de los documentos pontificios de carácter social, encontramos en ellos muy pocas alusiones al evangelio y demás fuentes de la revelación. En general casi todo lo que en ellos se afirma podría ser enseñado por la mayor parte de los hombres de nuestro tiempo no radicalizados en cuestión social. Su distintivo fundamental es una cierta moderación y equilibrio dentro de un genérico compromiso social con los más necesitados. Y lo mismo podríamos decir de la mayor parte de los problemas morales: responsabilidad, sexualidad, respeto a la persona y a la vida del otro, etc. Los planteamientos y soluciones que encontramos en la moral tradicional casi siempre están sacados de una filosofía humanista aceptada por la mayor parte de los hombres de buena voluntad. En esto el cristianismo ha sido bastante flexible en general, fuera de ciertos casos de cerrilismo cultural, para ir digiriendo las diversas corrientes filosóficas de cada época histórica, desde Platón y Aristóteles hasta el humanismo renacentista y ahora en nuestro tiempo el cientismo, el personalismo, el existencialismo, el freudismo y más recientemente el estructuralismo y, no sin ciertas dificultades, el marxismo socialista.

Se comprende, según esto, que muchos se pregunten qué aporta de nuevo el cristianismo a la moral. ¿Sólo un cierto equilibrio y madurez de criterios como consecuencia de la experiencia secular de la iglesia? ¿O algo verdaderamente inédito y que hace de la moral cristiana un sistema radicalmente diferente de todos los demás?

Cristo y el cristianismo asumen al hombre y con él todos sus valores auténticamente humanos, pero se sitúan más allá del hombre y lo trascienden. Si con frecuencia se ha olvidado esta dirección de la moral cristiana es porque desde el punto de vista metodológico la moral tradicional se ha ido alejando paulatinamente de las fuentes de la revelación.

Este fenómeno es muy complejo. En parte se ha debido, creemos, a la transformación científica de la moral. Desde que ésta deja

de ser una simple experiencia de vida para convertirse poco a poco en tarea científica se va alejando, sin darse casi cuenta, de las fuentes de la revelación. Primero será una ciencia de tipo aristotélico en Tomás de Aquino y sus comentaristas y después, a partir de la ciencia moderna, se irá transformando poco a poco en ciencia positiva. Recientemente el intento de hacer una teología desde la praxis de la liberación vuelve a replantear el problema de las relaciones entre moral y Biblia. El hecho es que, como consecuencia de esta transformación científica de la moral, ésta ha ido perdiendo contacto con las fuentes de la revelación para presentarse cada vez más como filosofía, psicología o sociología moral. De este modo los imperativos cristianos han partido más del hombre que de Dios o de Cristo y su quehacer se ha limitado en gran parte a tareas prevalentemente humanas: no robos, no mates, no adulterios, no explotes a tus hermanos, haz lo posible por ser honrado y colabora con los demás en la construcción de un mundo más justo y humano.

Todo eso está muy bien, pero constituye una moral a mitad de camino, una moral precristiana que no resiste una seria confrontación con el evangelio porque nos obligaría a dar un paso hacia adelante y a encontrar una nueva dimensión en la moral tradicional. De haber habido un mayor contacto entre la moral y las fuentes de la revelación no nos hubiésemos encontrado ahora con ese desfase.

En segundo lugar, se critica a la moral tradicional desde el punto de vista metodológico el haberse hecho demasiado jurídica, sin contacto apenas con la persona responsable y el mundo en que vivimos. Este «concubinato» de la moral con el derecho, como dice humorísticamente B. Häring, ha perjudicado mucho a la moral. No que la moral no tenga que influenciar al derecho y tenerlo en cuenta. Eso es evidente. Moral y derecho no pueden ignorarse, sino que han de influirse mutuamente. Pero la moral es una cosa y el derecho otra. Reducir la moral al derecho, como ocurrió en parte anteriormente, es mutilarla. El derecho consiste en una ordenación pública del bien común, mientras que la moral afecta a toda la vida considerada como tarea. Esta reducción de la moral al derecho ha sido fatal para la moral, que desde hace mucho tiempo se ha sentido incapaz de seguir el ritmo de la vida. La mayor parte de las ordenanzas jurídicas se han quedado pequeñas y anacrónicas por no haber tenido suficientemente en cuenta las exigencias de la persona y el mundo. Esto y la circunstancia de que la mayor parte de los moralistas católicos han sido sacerdotes célibes desconectados de la vida real constituye la causa de que la

moral cristiana haya ofrecido ese aspecto de desconexión con lo real, que tanto se le ha criticado. Hasta hace poco, en efecto, la moral ha hablado un lenguaje ininteligible para el hombre de la calle y totalmente al margen de sus reales preocupaciones vitales.

2) Críticas de contenido a la moral tradicional

No son sólo metodológicas las críticas que se han hecho a la moral tradicional. También las hay de contenido. Se ha criticado, en primer lugar, a la moral tradicional el ser una moral fundada más en el miedo que en el amor, en contra de los más recientes estudios psicopedagógicos, pero en contra, incluso, del mismo evangelio, que parece dar la primacía del quehacer cristiano al amor. Con frecuencia hemos hecho de Dios un policía, un juez o un verdugo, más que un padre, un amigo o un esposo. Tenía razón en parte Nietzsche cuando afirmaba que la moral cristiana tradicional ha hecho de los hombres animales de carga — complejo de dromedarios— en vez de leones, fieros defensores de la libertad. El hombre cristiano ha sentido con frecuencia a la moral como un fardo pesado e insoportable, que habría que llevar a cuestas sin ilusión alguna, sólo por miedo a un Dios que al menor descuido sería capaz de condenarnos a muerte eterna en el infierno. Este miedo ha creado en muchos un profundo sentimiento de angustia que con frecuencia ha degenerado en neurosis obsesivas de carácter escrupuloso⁴.

Otra crítica que se hace al contenido de la moral tradicional es la de ser más negativa que positiva. En lugar de desplegar ante los ojos fascinados del hombre una tarea embriagadora capaz de sacudir la inercia de la humanidad y ponerla en marcha hacia nuevas fronteras, la moral tradicional se ha contentado con frecuencia con presentarnos un catálogo de pecados: «No robes», «no mates», «no hagas esto o aquello». De este modo la moral tradicional se ha convertido frecuentemente en una verdadera patología moral. Resulta, por ejemplo, decepcionante hojear el índice de la moral sexual en algunos manuales de moral de hace años: «Pecados de acuerdo con la naturaleza, pecados en contra de la naturaleza, pecados de pensamiento, deseo y obra, pecados a solas, en compañía de diferente sexo, del mismo sexo, pecados con un cadáver y posible pecado con el diablo», etc. Al leer esos catá-

4. J. García Vicente, *Fenomenología del escrupulo religioso*, Madrid 1963.

logos, en vez de sentirnos estimulados a amar y a amar de un modo bonito y fascinante, se nos cae el alma a los pies y llegamos a pensar que quizás tengan razón los que piensan que el amor es feo y sucio y que lo mejor que podemos hacer es sacudirnoslo de encima como haríamos con un alacrán que pretendiera envenenarnos solapadamente.

También se ha criticado a la moral tradicional el ser *más estática que dinámica*. En efecto, con frecuencia ha dado la impresión de quedarse al margen de la historia sin darse cuenta de la evolución cada vez más acelerada del mundo en que vivimos y del mismo hombre, su protagonista. De este modo sus imperativos han estado frecuentemente desfasados de la realidad, y la moral, en vez de ser como debiera haber sido, la conciencia dinámica de una humanidad en marcha, se ha convertido en rémora y en aliada del orden establecido, sin percatarse de que ese orden que pudo haber sido auténtico en una época determinada de la historia, ahora no lo es, al menos en parte, al no responder plenamente a las nuevas exigencias de nuestro tiempo.

Otra crítica hecha a la moral tradicional es la de ser *más superficial que profunda*. Generalmente la moral tradicional se ha quedado en una moral de los actos externos, cuando hoy, sin negar que hay actos que comprometen a la persona en profundidad, pensamos, sin embargo, que, en general, tiene mucha más importancia una moral que se preocupa de las actitudes profundas y de lo que ahora solemos llamar la opción fundamental⁵.

Una crítica también fuerte que se hace a la moral tradicional es que, en general, se ha contentado con *el mínimo*, insistiendo en los preceptos o mandamientos y dejando los llamados consejos, es decir, el máximo, para los profesionales de la santidad, de quienes se ocupaba la teología ascética y mística. De este modo la moral tradicional ha contribuido a la odiosa diferenciación entre cristianos de primera y segunda división, como si no todos estuvieran llamados a la perfección de su vocación cristiana, cada uno, eso sí, según los dones que recibió del Espíritu santo, pero todos al máximo de sus posibilidades. La moral del mínimo ha contribuido escandalosamente a rebajar las inquietudes del pueblo cristiano delegando en religiosos y sacerdotes la tarea de hacerse santos, y esto en unos momentos en que el proceso de democratización a todos los niveles estaba invadiendo el mundo, y urgía poner al alcance de todos la plenitud del cristianismo.

5. M. Vidal, *Moral de actitudes*, Madrid 1974.

También se ha criticado a la moral tradicional por haber insistido casi exclusivamente en la *comisión* dejando en la penumbra los pecados de omisión, con lo que se ha quitado creatividad e imaginación a los imperativos morales. En efecto, la moral tradicional insiste ante todo y sobre todo en no cometer determinados pecados, pero no sensibiliza suficientemente a la conciencia para percibir todo el bien que los hombres podrían y deberían hacer en un momento determinado de su vida. De ese modo la moral tradicional ha llegado frecuentemente tarde y se ha visto desbordada por los nuevos problemas que le planteaba el mundo moderno. De ahí la sensación de ir detrás y a remolque de los acontecimientos que nos ha dado en estos últimos tiempos antes de su crisis definitiva. Los grandes problemas de la época moderna, como la explosión demográfica, el hambre, la revolución del tercer mundo y el amor se le han escapado literalmente de la mano y andan sueltos por ahí en busca de una nueva moral que sepa darles una solución adecuada.

Otra crítica que se hace a la moral tradicional es la de ser *más individualista que social*. A partir sobre todo del siglo XV y del descubrimiento del yo durante el renacimiento, la moral occidental se ha hecho tremendamente individualista. Claro que no ha sido sólo ella la culpable. También los filósofos, «pienso, luego existo», y los espirituales con sus interminables «exámenes de conciencia» han contribuido no poco a esta exacerbación del yo, que ha llevado al hombre moderno, como dice cáusticamente Leon Bloy, a mirarse morbosamente al ombligo, hasta bucear en sus profundas alcantarillas inconscientes. Pero lo cierto es que la moral tradicional se ha dejado arrastrar por la corriente individualista y ha contribuido notablemente a su consolidación en el mundo occidental.

Todo en ella ha girado en torno a la persona individual. ¿Qué tengo que hacer yo para salvarme? Y a los demás, podríamos decir, si se nos permite, «que los parta un rayo». Este narcisismo moral ha buscado ante todo y sobre todo tranquilizar las conciencias. Lo que importa en este contexto es no ir al infierno. Para eso no hay que cometer determinados pecados. Y, si se cometen, hay que confesarse lo antes posible. Como se ve, todo estaba montado en un cuadro de angustia claramente egocéntrico, que ha mantenido a la moral tradicional al margen de los grandes problemas sociales de nuestro tiempo. Mientras el mundo ardía a nuestro alrededor, nos hemos encerrado en nosotros mismos para partir un pelo en cinco partes y así tranquilizar de un modo casi mágico nuestras conciencias. La explosión social de nuestra época se ha

encargado de barrer este narcisismo, del que no quedan ya sino algunos restos fósiles repartidos en la geografía del mundo occidental.

También se ha criticado, y, por cierto, en todos los tonos, a la moral tradicional el *haber vivido obsesionada por lo sexual*. En efecto, para la moral tradicional el sexto mandamiento ha sido el principal, por no decir el único de los mandamientos verdaderamente importante. Casi todos los fieles que hasta hace poco dejaban de comulgar era casi exclusivamente por preocupaciones sexuales, si exceptuamos el cumplimiento del precepto dominical. Mientras que la gente venía con frecuencia a confesarse de haber tenido la sombra de la sombra de un mal pensamiento —se entendía que sexual, a pesar de no haber sido adjetivado— a nadie se le ocurría jamás acusarse de haber consentido en un pensamiento contra el primero y fundamental de los mandamientos: «Amarás a Dios y al prójimo con todo tu ser». En este sentido, el hecho de que se hubiera llegado a admitir que en el sexto mandamiento todo es materia grave, constituye una prueba significativa de lo que estamos diciendo.

Esta obsesión sexual, porque de obsesión se trata, constituye un fenómeno realmente complejo. En parte se debe al dualismo espíritu-materia que aparece en el mundo mucho antes de Cristo y del cristianismo. También probablemente hay que atribuirlo al hecho de que la conciencia moral intencional cuaja definitivamente durante la crisis de la adolescencia y mucho antes de que el yo juvenil se abra a las inquietudes sociales. Finalmente, el hecho de que la mayor parte de los formadores de conciencia y de los sacerdotes hayan sido hasta ahora célibes, ha podido influir indudablemente en esta excesiva preocupación por lo sexual en el campo de la moral. A partir sobre todo de Freud estamos asistiendo a una liberación, a veces excesiva, de lo sexual.

Finalmente, se critica a la moral tradicional el haber sido una *moral burguesa de las apariencias* y los respetos humanos. Con frecuencia se ha dado anteriormente excesiva importancia a las buenas formas, teniendo demasiado en cuenta el qué dirán y sin coger descaradamente al toro por los cuernos. Le ha faltado a la moral tradicional la valentía de Jesús para desenmascarar a los fariseos y para poner al descubierto todas las lacras sociales y personales. Se hubiera visto entonces que muchas actitudes piadosas no eran realmente sinceras y no resistían una auténtica confrontación con el evangelio. ¡Cuántas incoherencias, por ejemplo, entre una determinada praxis religiosa y las exigencias más elementales en cuestión de justicia social! Por esta falta de sinceridad,

la moral tradicional se convirtió con frecuencia en la moral del silencio. Y lo malo es que trató de justificarse ante sí misma por esta cobardía con toda clase de acrobacias mentales y tratando de compensar esta condescendencia con una morbosa rigidez en materia sexual. En este sentido, hemos de reconocer con toda humildad que algo de razón tiene Simone de Beauvoir cuando insiste en poner al descubierto el trasfondo farisaico que hay en la moral tradicional del matrimonio⁶.

De todos modos no hemos de ensañarnos con la moral tradicional. Esta, como expresión global de una época, ha pasado definitivamente a la historia. Y es ahora un cadáver de lo que era. Si hemos analizado estas críticas no es para ensañarnos con un muerto, sino, porque, como hemos dicho anteriormente, es imposible comprender la moral de hoy sin referencia a la moral tradicional, ya que la moral hoy ha adoptado determinadas posiciones y actitudes como reacción a la moral de ayer. En este sentido es extraordinariamente interesante conocer la moral tradicional y las críticas que se le han hecho en nuestro tiempo. Pero en realidad debemos concluir lo antes posible el capítulo de las críticas para pasar inmediatamente a lo constructivo. El concilio Vaticano II ha oficializado la nueva orientación de la moral, que venía gestándose desde años atrás:

Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y la obligación que tienen de producir fruto para la vida del mundo en la caridad⁷

En torno a este documento han aparecido toda una serie de libros que han tratado de echar las bases de lo que hoy debería ser la teología moral⁸.

6. S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires 1965.

7. Concilio Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, n. 16.

8. Varios, *Morale humaine, morale chrétienne*, Paris 1966; M. Oraison, *Una moral para nuestro tiempo*, Barcelona 1968; J. Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, Barcelona 1969; E. Quarello, *Saggi postconciliari di teología morale*: Rivista di Teología Morale I (1969) 139-152; R. Coste, *Una morale per un mondo che cambia*, Assisi 1970; Varios, *Moral: Concilium* (mayo 1970); B. Forcano, *Caminos nuevos de la moral*, Valencia 1971; S. Pincaers, *La renovación de la moral*, Estella 1971; W. Dunphy, *La nueva moral. Continuidad o discontinuidad*, Salamanca 1972; D. Capone, *Introduzione alla teología morale*, Bologna 1972; F. Ferrero, *Directrices pontificias para una renovación auténtica de la teología moral*: Pentecostés 31 (1972) 55-60.

2. Tendencias de la moral hoy

Poco a poco y en medio de la natural confusión causada por la crisis de la moral tradicional, se van perfilando en estos últimos tiempos las tendencias características de la moral de hoy⁹. En este sentido parece indiscutible que los tres puntos fundamentales de referencia en la moral de hoy son: Cristo, la persona-comunidad y el mundo. En realidad estas tres referencias no pueden cortarse con cuchillo. Cristo se encarna en la persona humana y en la comunidad, que a su vez viven en el mundo. De otra parte, el dinamismo intrínseco del mundo tiende, como dice san Pablo, con dolores de parto, a dar a luz al hombre y últimamente a Cristo, en quien se recapitulan todas las cosas y todo adquiere un sentido último y definitivo. Este dinamismo descendente y ascendente explica la radical unidad existencial de la moral de nuestro tiempo (Rom 8, 22-25). Tanto la moral mística (Cristo), como la personalista (persona-comunidad) y la cósmico-social (mundo) están profundamente vinculadas entre sí, sin que sea posible separarlas artificialmente cuando estudiamos los imperativos morales en profundidad.

a) Moral mística

Esta tendencia insiste en considerar la moral como un aspecto del misterio cristiano. Sitúa el imperativo moral dentro del indicativo místico. La moral tradicional se había vaciado hasta cier-

9. R. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926; G. Ermecke, *Die katholische Moraltheologie heute: Theologie und Glaube* 41 (1951) 127-142; Fr. Connel, *Outlines of moral theology*, Milwaukee 1953; B. Olivier, *Pour une théologie morale renouvelée*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954, 219-271; B. Häring, *Renouveler la théologie morale. ¿Pourquoi?*: *VieSpirSuppl* (1960) 117-129; E. Boeckle, *Tendencias de la teología moral*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, 521-546; F. Bourdeau-A. Danet, *Introducción a la ley de Cristo*, Madrid 1964; E. Donagh, *Il rinnovamento della teologia morale*, Brescia 1965; J. Fuchs, *Theologia moralis perficienda*: *Periodica* 55 (1966) 499-548; M. Benzo, *Moral para universitarios*, Madrid 1966; F. Lambruschini, *Verso una nuova morale nella chiesa?*, Brescia 1967; G. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie*: *NRT* (1970) 570-580; A. Schaeffer, *Die alten und die jungen Moralisten. Erbe ohne Erben*, München 1971; A. di Marino, *Criteri e crisi del rinnovo della morale*: *Rivista di Teologia Morale* 11 (1971) 439-442; G. Garrone, *Que faut-il faire? Reflexions autour de la morale chrétienne et de ses antinomies*, Tours 1971.

to punto de misterio hasta convertirse en simple ética natural o conjunto de ordenanzas jurídicas. Esta tendencia de nuestro tiempo quiere ver ante todo el misterio de Cristo en la vida moral. Y responde de ese modo al problema de la originalidad de la moral cristiana. ¿En qué se diferencia la moral de los cristianos de los que no lo son? Es evidente que en apariencia y desde un punto de vista superficial, muchas veces no se advierte diferencia alguna en cuanto al comportamiento moral entre los creyentes y los no creyentes. Pero, sin embargo, si escarbamos en profundidad y prescindiendo, claro está, de la buena o mala voluntad, que no coincide necesariamente con las fronteras religiosas, descubriremos generalmente un no sé qué que distingue la conducta de los cristianos y los no cristianos.

El cristianismo coherente con su fe —el otro que es un simple número sociológico no cuenta— ve los imperativos de la ética natural que comparte con los no creyentes en una perspectiva diferente. Para él los mandamientos son algo más que imperativos naturales, exigencias de la persona humana o la sociedad. Son además y sobre todo «palabra de Dios» a través de los profetas y de Cristo. Por eso en la moral no se trata simplemente de obrar en armonía con el cosmos, sino de cumplir la voluntad de Dios sobre nosotros en un momento determinado de la historia. La moral cristiana más que algo es alguien. Y este paso del algo al alguien hace tremendamente apasionante a la moral.

Por otra parte, esta apertura a la trascendencia coloca a la moral cristiana ante unas mayores exigencias. El cristianismo no está ciertamente en contra de la lógica, la psicología o la sociología, pero está más allá de ellas y constituye como su trasfondo trascendental. La moral cristiana nos abre a una más profunda visión del mundo, henchida de esperanza y de amor, que nos permite tomar nuestra propia vida y la de los otros absolutamente en serio¹⁰.

10. G. Söhngen, *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Die Einheit in der Theologie*, München, 261 ss; B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Freiburg i. B. 1950; A. Oddone, *La morale cristiana come intera e perfetta moralità*: *Civiltà Cattolica* 101 (1950) 129-143; G. McGregor, *Les frontières de la morale et de la religion*, Paris 1952; D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1952; C. Desjardin, *Dieu et l'obligation morale*, Montréal 1963; P. Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns*, Stuttgart 1965; G. F. Woods, *A defence of theological ethics*, Cambridge 1966; W. H. M. van der Marck, *Het Christusgeheim in de menselijke samenleving*, Roermond 1966; P. Jakob, *Grundlinien christlicher Ethik*, Witten 1969.

Cristo es el centro de la moral misteriosa. Para un cristiano auténtico, la moral no es otra cosa en última instancia sino un sí a Cristo, un sí tremendamente comprometedor. Ahí radica la esencia de la moral cristiana, su última y específica originalidad. Cuando Buda se muere les dice a sus discípulos que en adelante la doctrina que les ha enseñado será su maestro de verdad. El alguien se convierte en algo para poder perdurar en la historia. En cambio Jesús antes de separarse de sus discípulos les dice que estará con ellos hasta el final de los tiempos. Cristo existe ayer, hoy y mañana. Discípulo suyo es quien en cualquier momento se deja interpelar por él y está dispuesto a darle un sí sin calcular los riesgos. El que quiere seguir a Jesús no debe dudar en firmar un cheque en blanco, a lo que salga y pase lo que pase ¹¹.

1) Copiar a Cristo

El sí a Cristo puede verse ante todo como un copiar a Cristo. Gregorio Niseno decía que el cristiano es un pintor que trata de reproducir con los colores de las virtudes el prototipo de Cristo. En una época en que, después de la pacificación cristiana, comenzaba a plantearse el problema de la reproducción pictórica de Jesús con vistas al culto público del Señor, esta idea de Gregorio Niseno resulta extraordinariamente significativa.

La imitación de Cristo no la vemos hoy dentro de una perspectiva material, como en la edad media, cuando algunos pretendían copiar al pie de la letra los más pequeños detalles de la vida de Jesús. Francisco de Asís tenía miedo a los glosistas, que anotaban sus acotaciones al margen de los manuscritos bíblicos, porque con sus explicaciones, según él, destenían frecuentemente la fuerza elemental del evangelio. Nada de extraño que el *poverello* pretendiera, incluso, reproducir al vivo el nacimiento de Jesús, como lo ha inmortalizado Giotto en la basílica franciscana de Asís, originando así la secular tradición de los belenes.

Hoy más bien, sin embargo, lo que se pretende al imitar a Cristo es preguntarnos lo que haría Cristo en las circunstancias presentes. Para eso hay que conocer muy bien lo que hizo Cristo en su tiempo y en el contexto circunstancial que le tocó vivir. Por

11. F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie*: ZFKT (1938) 1 ss; F. Dander, *Christus alles und in allen*, Innsbruck 1939; E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Paris 1964; J. Pryszynt, *Wokal Zagadruerna Christocentryzmu w teologii moralnej*: Coll. Theol. 40 (1970) 1, 13-32; F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972.

ejemplo, siguiendo los evangelios, vemos que Jesús, cuando está en Galilea, tierra verde de agricultores y pescadores del lago, habla a los que le siguen con analogías tomadas de la agricultura y la pesca, mientras que cuando está en las áridas tierras de Judea destinadas al pastoreo, habla de rebaños y pastores. De todo ello se deduce algo permanente y estable al margen de cualquier circunstancia accidental, y es que Jesús se hace todo para todos. Con el tiempo, tendremos que hacer un serio esfuerzo para no anquilosarnos perezosamente en unas fórmulas episódicas que no responden a las nuevas circunstancias. Precisamente por fidelidad a Jesús en lo esencial deberemos adaptar su mensaje a las nuevas exigencias de cada tiempo y lugar. Pablo, por ejemplo, hizo muy bien en no hablar a las iglesias de los gentiles, que vivían en las ciudades del imperio romano, de agricultores, pescadores o pastores. No hubieran vibrado vitalmente con estos ejemplos. En cambio, le entendieron muy bien cuando comparó el reino de los cielos con las luchas en el estadio y el circo.

Esto es precisamente lo que tenemos que hacer hoy mediante un conocimiento real y desde dentro de nuestra sociedad moderna para poder traducir correctamente el mensaje eterno de Cristo al lenguaje de nuestro tiempo. Cristo, a quien tenemos que dar un sí con todas las consecuencias, es al mismo tiempo alguien que se mancha las manos metiéndose de lleno en la realidad y el Señor absoluto de la historia, que existe ayer, hoy y mañana y que, a pesar de su apariencia meramente humana, es verdadero Dios con el Padre en el Espíritu santo. Esta trascendencia y encarnación de Cristo enriquece tremendamente a la moral cristiana.

Nuestro copiar a Cristo exige indudablemente que, como Cristo, nos encarnemos a fondo perdido en las realidades terrestres. Cristo asumió todo lo humano, excepto el pecado. A veces hemos presentado una imagen de Cristo terriblemente deshumanizada, como en los hieráticos iconos bizantinos. Y, sin embargo, nada más lejano a la realidad. Jesús se sometió plenamente al proceso de evolución infantil. Como nos dice Lucas, aprendió poco a poco a hablar. Y también poco a poco iría tomando conciencia de quién era y de cuál era su misión en la tierra. Padeció hambre, sed, cansancio, amó, lloró, se enfadó. Hasta fue tentado y padeció crisis tremendas de depresión y abatimiento. Este era Jesús: un hombre de carne y hueso como todos los demás. El cristiano debe imitar a Jesús haciendo suyas las realidades terrestres y compartiendo con los demás sus alegrías y tristezas, sus esperanzas y preocupaciones. «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús —nos dice Pablo—, que, siendo Dios, no consideró apete-

cible vivir como Dios, sino que se anonadó adoptando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres» (Flp 2, 5-7).

Pero este Jesús que se hace hombre, uno de los nuestros, hasta las últimas consecuencias, no deja por eso de ser Dios. Continúa en todo momento siendo el Señor del mundo y de la historia y por eso hace trascendente todo cuanto toca. A través de Cristo, la gloria de Dios irrumpe en los hombres y en el mundo. El Cristo glorioso de los milagros, de la trasfiguración, de la resurrección, de la ascensión y de la vuelta al final de los tiempos en poder y majestad se manifiesta —debe manifestarse— en la vida concreta de los cristianos. Todo cristiano coherente con su fe debe reflejar en él con toda sencillez un no sé qué de divino, de misterio, que lleve el escalofrío de Dios en torno suyo, siendo testigo para quienes le rodean de que Dios no ha muerto, sino que habita en medio de nosotros con la plenitud de la divinidad. Cuanto mayor sea la encarnación del cristiano en el mundo, mayor también deberá ser su sentido de trascendencia a lo divino¹².

2) Seguir a Cristo

Sin embargo la nueva moral insiste en «seguir a Cristo» más que en imitarle. Copiar, en efecto, parece algo más extrínseco y que no tiene en cuenta suficientemente la originalidad y creatividad del hombre. En cambio, la expresión «seguir a Cristo», además de ser más frecuente en el nuevo testamento, parece respetar mejor la personalidad de los discípulos de Jesús.

La fórmula «seguir a Cristo» aparece, en primer lugar, en el llamamiento de Jesús a los primeros discípulos y al joven rico. Y significa unirse a Cristo para seguirle a todas partes acompañándole en los viajes y desplazamientos, que caracterizan la vida histórica de Jesús. En segundo lugar, «seguir a Jesús» aparece en los textos en los que se enumeran las condiciones requeridas para ser discípulo de Jesús:

El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiere salvar su vida, la perderá y quien pierda la vida por mí y el evangelio ése la salvará. Y ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo a cambio de su alma? Porque, si alguien se avergonzase de mí y de mis palabras, también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre (Mc 8, 34-38).

12. B. Thysman, *L'éthique de l'imitation du Christ*: EphThLov 42 (1966) 138-175.

La iglesia primitiva toma conciencia de estas exigencias de Jesús cuando se redactan estos textos y espera suscitar en los discípulos de Jesús una generosidad y entrega capaces de hacerles vivir el evangelio hasta las últimas consecuencias. El ejemplo del Cirineo llevando la cruz en pos de Jesús lo tienen grabado en sus corazones.

En realidad, seguir a Jesús es hacer nuestra la misión de Cristo. «Cuando sus padres encontraron al niño Jesús en el templo, le dijeron: ¿Por qué has hecho esto? Mira que tu padre y yo (María), apenados andábamos buscándote. Y él les dijo: ¿Por qué me buscábais? ¿No sabíais que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?». Estas son las primeras palabras de Jesús que recogen los evangelios, e indican claramente que Jesús ha venido a la tierra ante todo y sobre todo para ocuparse de las cosas de su Padre. Otras palabras parecidas fueron las últimas antes de su muerte. «Jesús, dando una gran voz, dijo: Padre, en tus manos entrego mi espíritu, y, diciendo esto, expiró» (Lc 23, 46).

En concreto, lo que el Padre esperaba de Jesús era que pasara por el mundo haciendo el bien. «Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Mt 11, 5). Jesús es el buen pastor que está dispuesto a dar su vida por las ovejas. El asalariado, el que no es dueño de las ovejas, si ve venir al lobo, deja a las ovejas y huye, porque es un pastor asalariado y no le importan las ovejas (Jn 10, 1-16). «Nadie tiene mayor amor que éste de dar la vida por los amigos. Vosotros seréis mis amigos, nos dice Jesús, al despedirse de los discípulos, si hacéis lo que os mando... Y esto os mando, que os améis unos a otros» (Jn 15, 13-17). Esto, ni más ni menos, significa «seguir a Cristo»¹³. La idea del seguimiento de Cristo la aplicó por primera vez de un modo sistemático a la moral F. Tillmann¹⁴ y ha

13. Th. Aertz, *Suivre Jésus; évolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*: EphThLov 42 (1966) 476-512; cf. G. Wingren, *Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik*: Theologische Literaturzeitung 75 (1950) 385-392; E. Larsson, *Christus als Vorbild*: Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis 23 (1962) 29-47; J. J. Vincent, *Discipleship and Synoptic Studies*: Theologische Zeitschrift (Bâle) 16 (1960); H. Zimmermann, *Christus nachfolgen*: Theologie und Glaube 53 (1963); A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1963; A. Díaz Nava, *Imitación-seguimiento*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 495-500.

14. F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1933.

llegado a ser la idea madre de la primera síntesis de moral renovada hecha por el gran pionero B. Häring¹⁵.

3) Ser otro Cristo

El sí a Cristo puede plantearse a niveles mucho más profundos que el copiar o seguir a Cristo. En efecto, dar un sí a Cristo puede significar también «ser otro Cristo». Así se ha visto a partir de Pablo y Juan en una perspectiva óntico-sacramental o histórico-cristocéntrica de la vida cristiana fundada en los misterios litúrgicos. Esta dimensión del sí a Cristo es mucho más profunda que la del copiarle o seguirle, porque no cabe la menor duda que ser es más importante que hacer, por comprometido que sea. Ser otro Cristo constituye un misterio extraordinariamente rico y complejo. Vamos a tratar de analizarlo en la medida de lo posible sin olvidar en ningún momento que es algo que trasciende todas nuestras posibilidades humanas y que está más allá de todos los humanismos, como dice muy bien González Ruiz en un libro que titula precisamente así: *El cristianismo no es un humanismo*.

Ser otro Cristo significa, en primer lugar, participar mistericamente de la *persona de Cristo*. Hasta cierto punto «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20). Decimos hasta cierto punto, porque la persona de Cristo no anula la nuestra. A pesar de su incorporación a Cristo, Pablo sigue diciendo: «Yo, Pablo». Y a Filemón llega a escribirle: «Yo, Pablo, firmado de mi puño y letra» (Flm 19), para poner de relieve su compromiso personal en lo que promete. Lo mismo dirán, por ejemplo, Juan o Santiago. Nuestra incorporación a Cristo, no sólo no anula nuestra personalidad, sino que la potencia. Esto no vale a nivel humano. Quien psicológicamente se identifica con otro pierde su propia personalidad, ya que cada uno es único e irrepetible. Esto puede llegar en ocasiones a un desdoblamiento paranoico de la personalidad. Pero en el caso de nuestra identificación con Cristo no ocurre lo mismo. Y ello por ser Cristo una persona infinita de la que la nuestra participa esencialmente. Cuanto hay en nosotros de

15. B. Häring, *La ley de Cristo*, Barcelona 1970; Id., *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moralthologie: Studia Moralia 1* (1963) 11-48; Id., *Moralthologie unterwegs: Studia Moralia 4* (1966) 7-18; Id., *La predicación de la moral después del concilio*, Buenos Aires 1966; Id., *Verso una teología morale cristiana*, Roma 1967; V. Schurr, *Bernardo Häring. Una nueva teología moral*, Buenos Aires 1970.

personal es una participación de la personalidad divina. Por eso, cuanto más nos identifiquemos con Dios, paradójicamente, más llegaremos a ser nosotros mismos y más responsables seremos de nuestro destino. Nada de extraño, por eso, lo que dice Pablo a los romanos: «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman. Y así los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 28-29). Sin dejar de ser nosotros mismos, somos al mismo tiempo y de un modo misterico otros Cristos y miembros de su cuerpo místico, como dice repetidamente Pablo: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 27). Esta identificación con Cristo Jesús es de enormes consecuencias vitales para la humanidad. En primer lugar, el hombre deja de sentirse criatura delante de Dios, para considerarse desde ese momento hijo de Dios en Cristo. Ya no le tendrá miedo al Señor, cuyo nombre ni siquiera podía pronunciar en el clima de temor reverencial propio de la religiosidad veterotestamentaria, y comenzará a llamar a Dios Padre, o, mejor, como dice Pablo en arameo, padrecito, «porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. En efecto, no habéis recibido, el Espíritu de siervos atemorizados por el miedo, sino que sois hijos adoptivos de Dios, lo que os lleva a exclamar: ¡Abba! ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y, si somos sus hijos, somos también herederos de Dios y coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con él para ser con él glorificados» (Rom 8, 14-17). Se diría que solamente Cristo tiene acceso al Padre, en cuanto hijo suyo que es naturalmente, mientras que nosotros sólo podemos entrar en el cielo identificados con Cristo. «El mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es nuestro, nosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 22). No debe extrañarnos, pues, que Jesús nos diga: «A todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos, pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10, 32). La opción fundamental cristiana está en ese sí o no radical a Cristo. En este terreno no cabe la neutralidad. Antes o después tendremos que definirnos en relación a Cristo. Ser cristiano es darle a Cristo un sí hasta las últimas consecuencias, un sí hasta identificarnos plenamente con él¹⁶.

16. F. Juergensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Asketik*, Paderborn 1933; E. Meersch, *Le Christ mystique, centre de la théo-*

Ser otro Cristo significa también trascender los hechos de nuestra vida humana real y concreta para *vivir en cierto modo a lo divino* partiendo para eso de la plenitud de la divinidad que hay en Cristo Jesús (Col 1, 19). Pablo se lo confiesa entrañablemente a sus queridos filipenses: «Para mí, les dice, mi vida es Cristo» (Flp 1, 21). Claro que éste particular de la vida divina a través de Cristo Jesús, nos plantea serios problemas. En Cristo, su persona, la segunda de la trinidad, y su vida divina no se diferencian realmente. Por eso son inseparables. De ahí que Cristo no pueda pecar. Existe en él una absoluta cohesión entre su yo y su vida. En cambio, en nosotros, persona y vida divina no se identifican, porque para nosotros la vida divina que recibimos por mediación de Cristo no es algo connatural a nuestra condición de criaturas, sino sólo una participación gratuita de Dios. Por eso habrá siempre en nosotros, como reconoce Pablo, una tensión entre lo que yo podría y debería ser como hijo de Dios y lo que soy en realidad (Rom 7, 15). Pero, gracias al Espíritu de Jesús, que se nos da abundantemente, podemos pasar esa barrera que separa lo humano y lo divino. «Sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto y no sólo ella sino también nosotros, que tenemos las primacías del Espíritu y gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción divina» (Rom 8, 22-23). Es lo que poéticamente calificaba fray Luis de León en *Los nombres de Cristo* de «pío universal de Dios».

El fundamento de esta vida divina es sin duda alguna el amor. Pero este amor no se contenta con palabras bonitas. Debe traducirse en obras. «Si me amáis, dice Jesús, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14-15). «El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama y el que me ama a mí será amado de mí Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14, 21). Juan lo dice enfáticamente a sus discípulos: «Sabemos que hemos conocido a Jesús, si guardamos sus mandamientos. El que dice que le conoce y no guarda su palabra, miente y la verdad no está en él. Pero el que cumple los mandamientos, en ése el amor de Dios es verdaderamente perfecto. En esto conocemos que estamos en él. Quien dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (1 Jn 2, 3-6).

logie comme science: NRT (1934) 449 s; Id., *L'objet de la théologie et le Christus totus*: RechScRel (1936) 129 s; Id., *Morale et corps mystique*, Louvain 1937.

El mandamiento nuevo y original de Jesús es que nos amemos unos a otros con un determinado modo de amor, esto es, como amigos:

Os doy, dice Jesús, este mandato nuevo: que os améis unos a otros, como yo os he amado. Sí, amaos unos a otros. En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis unos a otros (Jn 13, 34-35). Padre santo, guarda en tu nombre a los que me diste. Que todos sean uno, como nosotros (Jn 17-11). No ruego solamente por ellos (los discípulos), sino también por todos aquellos que por su palabra creerán en mí. Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti. Que sean también ellos uno en nosotros. Así el mundo creará que tú me has enviado (Jn 17, 20-21).

Este mandamiento nuevo de la amistad entre los hombres es verdaderamente revolucionario. Si lo tomáramos en cuenta, el mundo cambiaría radicalmente y la humanidad llegaría finalmente a creer que vale la pena ser cristianos. Nos llevaría a considerarnos todos un cuerpo en Cristo Jesús:

Dios lo dispuso todo, a fin de que no haya discusiones dentro del cuerpo, sino que más bien cada uno de los miembros se preocupe de los demás. Cuando uno sufre, todos los demás sufren con él. Vosotros sois el cuerpo de Cristo y cada uno en particular es parte de él (1 Cor 12, 13-28).

Nada, pues, de extraño que Jesús diga: «En verdad os afirmo que cuanto hicisteis: dar de comer y beber, ofrecer hospitalidad, vestir, visitar al enfermo y al prisionero, a mí me lo hicisteis y siempre que no lo hicisteis a uno de ellos, a mí dejasteis de hacerlo» (Mt 25, 40-45). «El que no ama a su hermano —nos enseña Juan— está en tinieblas y en tinieblas anda, sin saber a dónde va, porque las tinieblas le cegaron sus ojos» (1 Jn 2, 7). «El que no ama permanece en la muerte. En efecto, quien no ama a su hermano, es homicida y ya sabéis que ningún homicida puede tener la vida eterna. En esto hemos reconocido al amor: en que Jesús dio la vida por nosotros. Nosotros también hemos de dar la vida por nuestros hermanos. Quien tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo podéis decir que tiene amor de Dios? Hijitos, no amemos de palabra, sino de obra. En eso conoceremos que somos de la verdad» (1 Jn 3, 14-20).

Este es el mandamiento nuevo de Jesús, en realidad, ya antiguo, cuando se escribe la primera carta de Juan, porque ha sido predicado desde el principio por los apóstoles (1 Jn 2, 7).

Frente al amor, todo lo demás palidece y se recapitula en él. Aunque llegásemos, como dice Pablo, a hablar muchas lenguas, a adquirir una gran ciencia, a dar todos los bienes a los demás y hasta la misma vida, si no tenemos amor, de nada nos valdría (1 Cor 13, 1-3). Nada ni nadie podrá quitarnos el amor; todo lo demás pasa, menos el amor. «Ama y haz lo que quieras» dirá Agustín.

La nueva moral ha tomado conciencia de esta primacía del amor en la vida cristiana, de acuerdo en esto con la moderna pedagogía que está tratando de sustituir el miedo con el amor, consciente de que los hombres hoy dan más por convencimiento interior que por presión externa. Claro que el amor a lo divino en Cristo Jesús trasciende cualquier otra forma de amor humano hasta límites insospechados¹⁷.

Finalmente, ser otro Cristo significa *hacer presente en nosotros la historia concreta de Jesús*. La historia de salvación vivida por Jesús no destruye nuestra historia individual o social. La historia profana, al nivel que sea, tiene consistencia y valor en sí misma. Dios la toma en serio y se sirve de ella como algo único e irrepetible, por insignificante que parezca. Ni un pelo cae de nuestra cabeza sin su consentimiento. Pero Cristo asume nuestra pequeña historia en la historia de salvación y de este modo yo llego a ser protagonista de su propia historia.

Esto se realiza por medio del año litúrgico y los sacramentos, especialmente la eucaristía. Mediante la participación en los misterios sagrados, podemos re-nacer con Cristo, manifestarnos públicamente con Cristo, sufrir y morir con Cristo, resucitar con Cristo y subir con Cristo a la derecha del Padre. De este modo, como dice H. Urs von Balthasar, Cristo es el único «universal concreto» que existe en la historia. Sin perder nada de su concretez, está con nosotros hasta el final de los tiempos, encarnándose con su Espíritu en nuestra historia profana a la que proporciona una trascendencia que ésta nunca habría podido soñar¹⁸.

17. R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg i. B. 1949; G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1952; R. Carpentier, *Vers une morale de la charité*: Gregorianum 34 (1953) 32-55; J. Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*: Scholastik 29 (1954) 79-87; C. Spica, *Prolegomènes à une théologie neotestamentaire de l'agapè*, Louvain 1955.

18. N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie*: Wiss. und Weish. 7 (1940) 73-99; G. Ermecke, *Die Stufen der sacramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral*, Düsseldorf 1950, 35-48; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*,

b) Moral personalista

Como antes dijimos, Cristo se encarna en el hombre. Nada, pues, de extraño que el redescubrimiento del misterio de Cristo en la moral renovada coincida con el movimiento personalista dentro de la moral.

El personalismo nace en el mundo occidental de nuestro tiempo como una reacción contra la cosificación y objetivación de la persona, que es tratada en la sociedad industrial como una cosa, un número abstracto. Urs von Balthasar ve en el personalismo la reacción contra una neoescolástica demasiado académica, anónima y sin raíces históricas, una reacción también contra el totalitarismo nazi y la socialización excesiva y un aprovechamiento parcial de ciertos valores subjetivados del protestantismo. Las aberraciones de la sociedad industrial y de las últimas guerras han hecho acuciante la reacción personalista. Hay que destacar en este movimiento a Kierkegaard, Unamuno, Haecker y sobre todo Scheler y Mounier, que ha divulgado el movimiento con su famoso «manifiesto personalista». Dentro del campo teológico-moral hemos de recordar la influencia decisiva de Guardini, Hildebrand, Steinbüchel, Rahner, Häring y Fuchs¹⁹.

En relación a la persona humana podemos estudiar, primero, en qué consiste (consistencia), segundo, cómo se realiza (existencia) y, tercero, hasta qué punto ha de abrirse a los demás (trascendencia).

Paderborn 1953; F. Bourdeau-A. Danet, *Introducción a la ley de Cristo*, Madrid 1964; O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1965; T. Goffi, *Morale pasquale*, Brescia 1968; J. Fuchs, *Existe-t-il une morale chrétienne? Gembloux* 1973.

19. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936; R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg 1939; G. Thijs, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940, 55-73; R. le Senne, *Traité de morale générale*, Paris 1949; A. Liege, *Appel contemporain à une morale authentique*: VieSpirSuppl 17 (1951) 135-143; E. Pitcairn, *Neubau der Ethik*, München 1962; I. Lepp, *La existencia auténtica*, Buenos Aires 1963; D. J. B. Hawkins, *El hombre y la moral*, Barcelona 1965; E. Huant, *Masses, morale et machines*, Paris 1967; E. Mounier, *El personalismo*, Buenos Aires 1967; A. Guggenberger, *Persona*, en *Conceptos fundamentales de la teología III*, Madrid 1967, 444-457; Varios, *Moral y hombre nuevo*, Madrid 1969; G. Garrone, *Moral cristiana y valores humanos*, Barcelona 1969; P. Antoine, *Moral sans anthropologie*, Paris 1970.

1) Consistencia de la persona humana

La persona es alguien y no algo, alguien que tiene un nombre propio, porque es único e irreplicable. Lo que la persona humana hace o tiene lo puede hacer o tener otro cualquiera, pero lo que es ningún otro puede serlo. Aquí radica la extraordinaria dignidad de la persona humana, en que no puede ser usada y tirada para ser sustituida por otra. Nunca el otro puede ser considerado como un medio, como un objeto, como un instrumento. Siempre será un fin digno de infinito respeto y amor.

Pero ¿qué es lo que hace que yo sea yo? Ser yo es tener una misión existencial única, intrasferible e insustituible. El yo es alguien único, que no puede repetirse ni antes ni después. Tiene por eso un nombre propio, que es exclusivamente suyo y nada más que de él. Lo que yo tengo o hago lo puede tener o hacer otro, como hemos dicho antes, pero lo que yo soy, sólo yo puedo serlo. Mi yo no puedo transferirlo a otro. Mi tarea de ser yo mismo, mi mismidad, como decía Ortega, es exclusivamente mía. Ni yo puedo dejar de ser yo, ni él puede dejar de ser él. Aquí estriba la extraordinaria originalidad de la persona humana, en su carácter único e irreplicable.

Pero ¿de dónde le viene a alguien este carácter único e irreplicable? Algunos han pensado que viene de abajo, de una consideración puramente matemática de los seres, que daría pie a la numeración. Según esto, yo sería yo, porque ocupo, por ejemplo, el número 5.493 de la serie. Pero esto es una consideración superficial del problema, que permite dar ocasionalmente al yo un número, pero que no nos permite descubrir en última instancia por qué ese yo es precisamente un yo único e irreplicable. La numeración más bien nos coloca dentro de una serie donde en cualquier momento es posible sustituir una de las unidades por otra. Si hay algo que está claro en este sentido es que el yo no se hace en serie, sino en plan artesanal. Cada yo es distinto de los demás y no puede en ningún momento ser sustituido por otro en lo que tiene de original.

El movimiento personalista cristiano ve esta irrepeticibilidad de la persona desde arriba, como una *vocación de Dios*. Desde toda la eternidad Dios ha pensado en mí, me ha amado por mi nombre y ha contado conmigo para la realización de sus planes de salvación, confiándose una misión única e irreplicable. Así se lo dice Yahvé a Jeremías: «Antes de que te formara en las entrañas maternas ya te conocía. Antes de que tú salieras del seno materno te consagré y te designé para profeta de pueblos» (Jer 1, 4-5).

El personalismo ha puesto de relieve que el yo es tanto más yo cuanto más profunda y entrañablemente es interpelado por el tú y cuanto mayor y más valiosa sea la personalidad del otro. Quien no llega a superar la barrera de la soledad, se siente acorralado por las cosas y él mismo antes o después termina por desintegrarse como yo y reducido a la categoría de número abstracto.

En esta línea el personalismo cristiano ha tocado fondo al comprobar que sin la interpelación de Dios, que nos llama por el nombre, es muy difícil, por no decir imposible, explicar la consistencia del yo. Este, en última instancia, se reduciría a algo, un conjunto de sensaciones que tratamos de localizar preferentemente en el sistema nervioso, como resultado de un lento proceso en la evolución de la materia. Pero, cuando me siento conocido personalmente por Dios y llamado por él como Abrahán, Moisés, Isaías, Jeremías, Pedro, Pablo, Juan... etc., entonces no me cabe la menor duda que yo soy yo, que en realidad de verdad tengo un nombre propio y que sin género alguno de dudas soy único e irreplicable.

2) Ex-sistencia de la persona humana

Persona de base, personalidad, personoides. Para realizar mi vocación existencial Dios me da una *persona de base*, un punto de partida, aquello que me permite ser un yo desde el primer momento. No podemos admitir un concepto exclusivamente actualista de la persona humana, como han pretendido algunos existencialistas. Es cierto que la persona se cristaliza en una serie de actos, pero debajo de esta «existencia actual» de la persona, hay una «existencia potencial» de la misma.

Esta existencia potencial de la persona o persona de base, es algo que se me da sin consultarse. De pronto me encuentro en el mundo como protagonista de mi existencia sin haber colaborado yo para nada en ese acto que me hace existir y salir de la nada a través de la evolución del cosmos y de quienes me han precedido, para empezar a ser alguien, fulano de tal, con un quehacer existencial por delante. Este quehacer se me presenta como una tarea o proyecto que he de realizar en colaboración con Dios y de acuerdo con sus planes. En esta tarea yo soy verdadero protagonista. El hombre, dice Lavelle, es el único ser que se hace a sí mismo. No sólo puede hacer cosas, como los demás, sino que está llamado a hacerse a sí mismo, a realizarse. «Quien te creó a ti sin ti, dice Agustín, no te salvará a ti sin ti».

Como hombres hemos de terminar el mundo que Dios ha empezado y hemos, incluso, de acabarnos a nosotros mismos. Así se explica el que, según el Génesis, hallamos sido hechos a imagen y semejanza de Dios creador. Y así se explica también que, mientras los animales prácticamente son siempre iguales, porque no cambian sino en cuanto sufren la evolución del cosmos, en cambio, los hombres programan su destino y así progresan y se modifican profundamente a lo largo de los siglos. Un tigre hoy es más o menos igual a un tigre de hace doscientos mil años. En cambio, el hombre de hoy se diferencia notablemente del hombre de las cavernas.

El resultado de este progresivo quehacer existencial es lo que podríamos llamar *personalidad*. Aquí radica la libertad esencial del hombre. El hombre, en efecto, es el único ser que puede oponerse a los planes de Dios sobre él. Esto constituye un verdadero desastre existencial. Pero, gracias a esta posibilidad de decir no, el hombre puede llegar a ser él mismo. «Bienaventurado aquél que pudo pecar y no pecó». Esto hace del hombre una imagen de aquel cuya esencia es existir. «Lo hiciste casi como Dios», dice el salmista²⁰.

La moderna teología moral trata de estudiar la relación que existe entre la persona y el acto, entre la existencia actual y potencial de la persona. De ese modo se llega a considerar al acto humano de un modo más personal. Así no sólo se ve en la persona humana un punto de partida para comprender el acto moral, sino que se ve en él la expresión de la personalidad, que se manifiesta en los actos personales y a través de ellos alcanza su carácter definitivo, como han puesto de relieve Steinbüchel, Schüller, Thils y Gilleman. Sobre todo K. Rahner ha analizado este problema en su obra *Espíritu en el mundo*. Rahner distingue entre el hombre «como persona» y el hombre «como naturaleza». Por persona entiende el hombre en cuanto *puede disponer* de sí mismo como naturaleza en la presencia de Dios. En este sentido es la «persona originaria» (persona de base), por contraposición a la «persona definitiva» (personalidad, decimos nosotros), que es el resultado de *haber realizado la decisión*. Por naturaleza entiende Rahner todo lo que en el hombre ha de estar previamente dado a esta decisión sobre sí mismo en orden a Dios: corporeidad animada y vinculada con el mundo, que limita la soberana autonomía del espíritu²¹.

20. E. Brunner, *Der Mensch in Wiederspruch*, Zürich 1941; R. Canales, *Opción fundamental y vida moral*: Proyección 62 (1968) 281-288; M. Vidal, *Moral de actitudes*, Madrid 1974.

21. F. Boeckle, *Tendencias de la teología moral*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, 521-546.

En estrecha relación con la persona de base, que se nos da sin pedirnos permiso y con la personalidad que nos hacemos nosotros mismos, están los que podríamos llamar *personoides*. La terminación «oide» significa aquí, como en el caso del esquizoide o paranoide, tendencia a, pero sin llegar a ser. Según eso, personoide significa la personalidad que podríamos llegar a haber sido, pero que de hecho no ha llegado a ser realidad como consecuencia de nuestras opciones libres. A lo largo de la vida, en efecto, hemos tenido oportunidad de escoger entre ser esto o aquello. Y hasta a veces nos hemos visto obligados a hacerlo en un clima de tensa dramaticidad, pues nos apetecía escoger al mismo tiempo el sí y el no. Cuando la elección de uno de los dos términos ha excluido al otro, éste queda reducido a la categoría de posibilidad no satisfecha. Pensemos, por ejemplo, en el caso de la mujer que se siente obligada a escoger entre dos chicos que le gustan y a los que quiere enamoradamente. Este término excluido es precisamente el personoide.

El peligro en la vida moderna radica en que generalmente los hombres de nuestro tiempo no hacen sus opciones fundamentales plenamente convencidos de lo que hacen. Le tienen miedo al sí o al no explícitos y definitivos. Prefieren quedarse en la zona intermedia del «casi», que permite todas las ambigüedades y hasta echarse atrás. Los hombres hoy tienen verdadero pánico a quemar las naves, como Cortés. Se es casi hombre o casi mujer, casi casado, casi célibe, casi cristiano. Y de ese modo los personoides, que debieran haberse quedado reducidos a un amable recuerdo inofensivo, se agigantan con el tiempo y pretenden sustituir a la personalidad que nos habíamos hecho de cara al futuro.

Así se explican tantas crisis matrimoniales, celibatarias, de fe y hasta psíquicas como se dan en el mundo actual. Los personoides, como en la impresionante película de Bergman *La hora del lobo*, terminan por devorarnos. La única manera de superar la invasión de los personoides es tomar en la vida decisiones libres y responsables, en un clima de alegre explicitud y definitividad.

La «moral nueva». El problema de la ex-sistencia de la persona humana o realización de la personalidad, planteó hace ya años, al término de la segunda guerra mundial, lo que se llamó la «moral nueva» y que ha tenido profundas repercusiones en la teología moral de nuestro tiempo²².

22. A. Hortelano, *La «moral nueva»*: *Moralía* 1 (1952-1953) 419-442.

El 28 de marzo de 1952, Pío XII dirigió un radiomensaje a los educadores sobre la formación cristiana de la conciencia. En él llama la atención sobre la «moral nueva», que quiere hacer una revisión total de los principios éticos tradicionales²³. La «moral nueva», según el papa, afirma que la iglesia, en vez de fomentar la ley de la libertad humana y del amor e insistir en ellos como digna propulsora de la vida moral, se apoya, por el contrario, casi exclusivamente y con excesiva rigidez, sobre la firmeza y la intransigencia de las leyes morales cristianas, recurriendo a aquél «tenéis obligación», «no es lícito», que saben demasiado a envilecedora pedantería²⁴.

Poco después de este radiomensaje, Pío XII volvió a dar la voz de alerta sobre la «moral nueva» en un discurso a los miembros del Congreso Internacional de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas, pronunciado el 18 de abril del mismo año²⁵.

Características de la «moral nueva». La «moral nueva» es una moral activa. Más que en una aceptación servil y pasiva de la ley consiste ante todo y sobre todo en el ejercicio de la actividad vital:

No niega sin más los conceptos y los principios morales generales (aunque a veces se acerque mucho a semejante negación), sino que los desplaza del centro al último confin. Puede suceder que la conciencia muchas veces esté de acuerdo con ellos. Pero no son, por decirlo así, una colección de premisas, de las que la conciencia saca las conclusiones lógicas en cada caso particular... La conciencia sincera, seriamente formada es más importante delante de Dios que el precepto y la ley. Tal decisión, pues, es activa y productiva, no pasiva y receptiva de la decisión de la ley²⁶.

Esta actividad no consiste propiamente en los actos externos, en hacer tal o cual cosa o dejarla de hacer. No. La actividad a que se refiere la «moral nueva» es la actividad vital, ese impulso casi biológico hecho de emoción, entusiasmo y espontaneidad, que es como la savia de toda la vida psíquica y que puede manifestarse de modos muy diferentes y aun contradictorios. Para la «moral

23. Pío XII, *Nuntius radiophonicus de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda* 28, 3, 1952: AAS 44 (1952) 270-278.

24. *Ibid.*, 274.

25. Pío XII, *Ad delegatas conventui Internationali Sodalitatis vulgo nuncupatae «Fédération Mondiale des Jeunes Femmes Catholiques» Romae habitu* 18, 4, 1952: AAS 44 (1952) 413-419.

26. *Ibid.*, 414-415.

nueva» lo importante es tener esta radical emoción vital, que en el orden ético se manifiesta sobre todo en forma de recta intención y sinceridad. Lo demás, el hacer esto o lo contrario, el estar o no estar de acuerdo con la ley, no tiene importancia. Ante Dios lo que cuenta es la recta intención y una sinceridad insobornable. Todo lo demás queda supeditado a esto.

La moral nueva es una moral *individual*. Considera el fenómeno moral como algo esencialmente privado y propio de nuestro yo, en cuyo santuario íntimo nadie debe entrometerse. Cada hombre en particular tiene «su» propia moral. No existe propiamente una moral universal válida para todos y cada uno de los hombres y formulable en principios generales, ni existe tampoco en sentido estricto una sociedad distribuidora de tales principios. La iglesia, echando mano de los sofismas de su moral casuística, ha tratado de crear dentro del orden moral «tipos» que no existen en la realidad, en vez de atender a las «personas» concretas de carne y hueso, que son las que existen. Cada uno de nosotros tiene «sus» problemas originales, inéditos, y cada uno de nosotros necesita, por consiguiente, «sus» soluciones. La «moral nueva» es, pues, eminentemente individual.

En la determinación de la conciencia cada hombre en particular se entiende directamente con Dios, y delante de él se decide sin intervención de ninguna ley, de ninguna autoridad, de ninguna comunidad, de ningún culto o confesión, en nada y de ninguna manera. Aquí lo único que hay es el yo del hombre y el yo del Dios personal; no del Dios de la ley, sino del Dios Padre, al que el hombre debe unirse con amor filial. Todo eso sería perfectamente conforme con la condición de mayoría de edad del hombre, y en el orden cristiano, con la relación de filiación, en virtud de la cual, según las enseñanzas de Cristo, rezamos: Padre nuestro... Esta visión personal ahorra al hombre el deber medir a cada momento si la decisión que se ha de tomar corresponde a los artículos de la ley o a los cánones de las normas y reglas abstractas; le libra de la hipocresía de una fidelidad farisaica a las leyes y le preserva tanto del escrúpulo patológico como de la ligereza o de la falta de conciencia, porque hace recaer personalmente sobre el cristiano la responsabilidad de Dios.

La «moral nueva» es una moral *de situación*.

No se basa en manera alguna sobre las leyes morales universales, como, por ejemplo, los diez mandamientos, sino sobre las condiciones o circunstancias reales y concretas en las cuales se debe obrar y según las cuales la conciencia individual ha de juzgar y elegir. Este estado de cosas es único y vale de una sola vez para cada acción humana. Por

esto es por lo que la decisión de la conciencia, afirman los defensores de esta ética, no puede ser imperada por las ideas, los principios y las leyes universales²⁷.

Cada situación tiene su moral distinta y peculiar, porque no hay ni puede haber dos situaciones enteramente iguales. Por eso es imposible hacer una moral que valga para todas las situaciones, como es imposible bañarse dos veces en la misma agua del río²⁸.

Origen de la «moral nueva». No hace muchos años todavía, Ortega y Gasset interpretaba estos intentos de hacer una moral nueva sencillamente como un medio elegante de prescindir prácticamente de toda moral.

Europa, se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de nueva moral. Niego rotundamente que exista hoy, en algún rincón del continente, grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de una moral. Cuando se habla de la «nueva» no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para cometer contrabando²⁹.

Sin embargo, no se debe exagerar creyendo que la ética de la situación responde en todos los casos a un secreto deseo de adaptar la conciencia al impulso de la pasión en vez de someterla al imperio de la ley. No son pocos los casos en que los intentos de hacer una «moral nueva» responden al noble deseo de disponer de un instrumento más preciso y concreto que la ley para escuchar la voz de Dios y saber qué es lo que nos pide en cada situación concreta. La «moral nueva» se apoya fundamentalmente en una concepción del mundo, cuyos principales elementos son: el vitalismo, el personalismo y el existencialismo.

El *vitalismo* es, en el fondo, una violenta reacción contra el racionalismo exagerado, que se inició con Descartes y culminó en el idealismo alemán del siglo XIX. Para el racionalismo lo que vale es el pensamiento claro y geométrico, la ley precisa y minuciosa, la apariencia brillante de las formas externas, la técnica.

27. *Ibid.*

28. W. Dirks, *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi: VieSpir Suppl 18 (1951) 251-256.*

29. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Madrid 1932, 1.176.

Contra esta concepción unilateral y fría de los valores humanos ha irrumpido en el mundo moderno, de un modo arrollador, la preocupación por la vida, por lo espontáneo, por lo elemental e irracional, que no cabe en conceptos abstractos, ni en normas detallistas, ni en formas convencionales o técnicas.

Según Bergson existen dos clases de moral, una cerrada, infraintelectual, y otra abierta, supraintelectual.

En la primera la obligación representa la presión que los elementos de la sociedad ejercen los unos sobre los otros para mantener la forma del todo... En la segunda hay todavía obligación, si se quiere, pero la obligación es la fuerza de una aspiración o impulso...; el principio de propulsión interviene aquí directamente y no ya por el intermedio de los mecanismos (leyes) que había montado y en los que provisionalmente se había detenido³⁰.

Esta moral abierta es la verdadera, la auténtica moral y su máxima realización, según Bergson, ha sido lograda por el evangelio, que nos presenta una moral hecha a base de amor, frente a la moral imperativa del antiguo testamento. La vida moral, según los vitalistas, no consiste propiamente en ser regulada por esas normas fijas prefabricadas por la inteligencia, que son las leyes universales, sino en dejarse llevar del impulso vital que brota de lo más profundo de nuestro ser. Dice Ortega:

Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad...³¹. En este sentido me parece don Juan una figura de altísima moralidad..., lleva siempre en la mano su propia vida, y, como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas³². Don Juan se rebela contra la moral, porque la moral se había rebelado antes contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente como norma primera la plenitud vital, podrá don Juan someterse. Pero esto significa una nueva cultura: la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.

Dentro del impulso vital, hasta los pecados, es decir, las rebeldías contra la ley, pueden convertirse en espléndidos vicios, *splendia vitia*, como decía Agustín.

30. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946.

31. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, 761.

32. *Id.*, *El espectador*, en *Obras completas*, 239.

Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida (de la moral tradicional). Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad, pero a la vez nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es acaso la alta misión de nuestro tiempo³³.

En esta su preocupación por lo vital y lo dinámico, el vitalismo termina prácticamente por relegar a un segundo plano, si no por negar simplemente, la moral de los mandamientos, como en el caso del gitano que nos cuenta el mismo Ortega:

El gitano se fue a confesar, pero el cura precavido comenzó por preguntarle si sabía los mandamientos de la ley de Dios. A lo que el gitano respondió: —Misté, Padre, yo lohiba a aprendé; pero he oído un runrún de que lohiban a quitá³⁴.

Y Unamuno, por su parte, dice:

El intelectualismo ético es el peor de los intelectualismos todos, y si alguna vez he temido a que se negara la conciencia moral fue leyendo la *Teología moral* de san Alfonso de Ligorio, por lo cual lo dejé de lado³⁵.

Al vitalismo hay que añadir el *personalismo* en la fundamentación doctrinal de la «moral nueva». La persona se ve en este movimiento como algo esencialmente relativo. La persona, en efecto es ante todo una relación entre el yo y el tú que se encuentran y responden mutuamente a través de la palabra y del amor. El yo se pone en relación con el tú por medio del diálogo. Pero la palabra, que se apoya en conceptos comunes, no puede expresar sino de un modo vago lo que es propio y exclusivo de la persona, aun en los momentos de mayores confianzas e intimidades. Detrás de las palabras queda siempre escondido el secreto íntimo de nuestra personalidad, aquello por lo que somos tal persona concreta y no una cosa o un tipo. Aquí radica el fracaso último de todos los tests y métodos similares de clasificación psicológica de los individuos. Sólo con el amor y el trato íntimo y familiar podemos, hasta cierto punto, penetrar en el mundo sagrado de la persona.

33. Id., *El tema de nuestro tiempo*, 767; 778-779.

34. Id., *La rebelión de las masas*, 1.143.

35. M. de Unamuno, *Ensayos I*, Madrid 1945, 835.

La moralidad de los actos humanos no se fabrica en serie, de acuerdo con ciertas normas universales, que se imponen a todos los hombres sin distinción de personas, como los uniformes a los soldados en el cuartel. No. La moral es una relación personal del hombre con Dios, es la relación que existe entre mí, fulano de tal, y mi Padre que está en los cielos. Dios ha querido amarme y por amor me ha dirigido su palabra, esa palabra eterna y sustancial, que es el Verbo, y yo debo responder a esa Palabra desde lo más hondo de mi personalidad. En esta respuesta o, mejor dicho, en esta responsabilidad consiste precisamente la vida moral. En alemán, las expresiones palabra, respuesta y responsabilidad tienen una raíz común: *Wort, Antwort y Verantwortlichkeit*, para indicar la estrecha relación que existe entre ellas³⁶. Como dice muy bien W. Dirks, «una ética de la situación no ha sido posible hasta que el carácter dialogístico e histórico del hombre ha aparecido en el primer plano de la conciencia»³⁷.

El *existencialismo* es el último de los movimientos filosóficos modernos que más ha influido en la «moral nueva». El existencialismo es una reacción contra el esencialismo de todos los tiempos y más en particular contra el esencialismo idealista de Hegel. La vida no es una cosa, una esencia, sino una existencia concreta, «mi» existencia. Existir no es ser algo, sino llegar a serlo. De ahí que el existir esté penetrado sustancialmente por el tiempo.

La vida, tan pronto como ha sido, deja de ser. La vida es propiamente esa anticipación, ese afán de querer ser, esa anticipación del futuro, esa preocupación que hace que el futuro sea él el germen del presente... En astronomía el tiempo está ahí, alrededor de la cosa, pero la cosa es lo que es independientemente del tiempo que junto a ella transcurre. En cambio, aquí en la vida, el tiempo está dentro de la cosa misma; el ser mismo de la cosa consiste en ser temporal, es decir, en ser, y entonces, cuando este poder ser y haber de ser, es; cuando el futuro se convierte en futuro sido, en ese mismo instante lo que es «ya» es el excremento de la vida, y la vida sigue su curso en busca de sí misma, a lo largo de ese futuro infinitamente fecundo³⁸.

Esta preocupación por llegar a ser es necesariamente consciente y libre; por eso el hombre es el único ser que existe propiamente.

36. T. Steinbüchel, *Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos: Theologie und Glaube* 31 (1939); V. Schurr-A. Hortelano, *La predicación cristiana en el siglo XX*, Madrid 1956.

37. W. Dirks, *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi: VieSpir Suppl* 18 (1951) 250.

38. M. G. Morente, *Fundamentos de filosofía*, Madrid 1947, 344-345.

Los demás seres no existen, sino que únicamente son. Sólo existe con propiedad quien se hace a sí mismo, como el artista que modela su propia obra.

No creemos, sin embargo, que para el existencialismo el hombre viva cerrado sobre sí mismo. Todo lo contrario. Precisamente por ser el único ser que existe de verdad el hombre no es simplemente «ser» (Sein), sino «ser ahí» (Dasein), ser en el mundo y en las cosas. Vivir es estar en el mundo. «Ni yo puedo existir sin las cosas, ni las cosas pueden existir sin mí»³⁹. Como dice lapidariamente Ortega:

Yo soy yo y mi circunstancia... Vivir es haber caído prisionero en un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo⁴⁰.

Entre los más destacados existencialistas hay que destacar a S. Kierkegaard, M. Heidegger, J. P. Sartre, K. Jaspers, G. Marcel, L. Lavelle, R. le Senne y otros.

El existencialismo ha tenido un gran influjo en la «moral nueva». La moral existencialista es una moral esencialmente temporal y circunstancial, un quehacer en el mundo y en las cosas y no un acomodarse a normas «ya» hechas de una vez para siempre, que no son sino el excremento, los restos fosilizados de la existencia. Del existencialismo ha recibido la «moral nueva» su característica de ser una moral de la situación. La «moral nueva» no es una moral hecha de una vez para siempre, sino una moral que yo tengo que hacerme a pulso en cada una de las situaciones concretas en que se encuentre mi vida.

En un plano mucho más prosaico e intrascendente, el existencialismo ha provocado en los países capitalistas una relajación de las formas elementales de educación por considerarlas normas meramente «convencionales», creando ese tipo extravagante de «existencialista» popular tan frecuente en algunos grupos juveniles hace algunos años y que ya está desapareciendo poco a poco barrido por los nuevos vientos del compromiso social.

39. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México 1951.

40. J. Ortega y Gasset, *Introducción a las Obras completas*, Madrid 1932, XI-XII.

Crítica de la «moral nueva». No hemos de creer que todo en la «moral nueva» sea negativo. Como todos los movimientos que atraen a las gentes, éste responde a una auténtica inquietud vital.

La «moral nueva» ha contribuido sin duda a hacer la moral más *activa y sincera* reaccionando contra esa moral farisaica y cuartelera que se iba apoderando poco a poco de algunos medios tradicionales. La ley no es un fin, sino un medio. No son los hombres los que están hechos para la ley, sino la ley la que está hecha para los hombres. La ley no es algo que existe en sí y por sí, con cuyo cumplimiento material y externo quedan satisfechas nuestras obligaciones morales. La ley es sólo un medio, un cauce para dirigir el ímpetu de nuestra vida moral que brota en el hondón del ser como imponente manantial. Precisamente la moral evangélica es una valiente reacción contra el farisaísmo que hace de la ley un fin en sí mismo y que reduce la vida moral a un cumplimiento meramente externo de minuciosas prescripciones legales. En una de sus frecuentes escaramuzas dialécticas con los fariseos, Jesús aplastó las objeciones de sus adversarios con este argumento decisivo: «El sábado está hecho para los hombres y no los hombres para el sábado» (Mc 2, 27).

Por desgracia, durante los siglos XV y XVI se impuso en la iglesia la costumbre de enseñar la moral a base de los mandamientos del antiguo testamento, algo remozados en su interpretación con el espíritu del evangelio. Hasta entonces la moral se estudiaba más bien desde un punto de vista positivo y dinámico, según el patrón de la *Summa* de Tomás. Este cambio de perspectiva se debió fundamentalmente a motivos de índole pedagógica. Se quería facilitar por ese medio la ardua labor de los confesores. Esta tendencia exasperada por el influjo del nominalismo primero y del imperativo kantiano después en el campo de la ética, ha desviado la vida cristiana hacia el legalismo y, en muchos casos, hacia el farisaísmo. Con frecuencia el moralista ha vivido obsesionado con el cumplimiento minimista de la ley sin preocuparse de lo que vale más, el amor y la sinceridad. Contra esta concepción de la moral, que en el fondo significa una regresión del espíritu del evangelio a la mentalidad del antiguo testamento, podría alzar su voz el apóstol Pablo, como cuando escribía a los romanos:

Yo no conocí el pecado sino por la ley. Pues yo no conocería la codicia, si la ley no dijera: «No codiciarás». Mas con ocasión del precepto obró en mí el pecado toda concupiscencia, porque sin la ley el pecado está muerto. Y yo viví algún tiempo sin ley, pero sobreviniendo el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto, y hallé que el precepto, que era para vida, fue para muerte (Rom 7, 7-10).

Con Pablo coinciden muchos de los modernos psicoanalistas, para quienes todo precepto que no se injerta en un impulso vital libre y espontáneo, constituye un modo de cuerpo extraño en la conciencia, del que el hombre trata de liberarse de un modo u otro, la mayoría de las veces inconscientemente, para reconquistar su auténtica personalidad. Tomás de Aquino insiste en la primacía del impulso interior del espíritu sobre la presión exterior de la ley⁴¹.

Otro de los valores positivos de la «moral nueva» ha sido lo que podríamos llamar su *espíritu de artesanía* aplicado a la formación de la conciencia cristiana. Dice Spranger:

La mayoría de los hombres no saca sus decisiones directamente de la certidumbre valorativa personal... Para la inmensa mayoría de los conflictos de valor existen decisiones ya establecidas... De quién proceden estas decisiones y según qué principios han sido adoptados, no es fácil decirlo. En el fondo está ese sujeto anónimo que es tan importante que la lengua ha creado una verdadera designación, el «se», para él. Así, pues, hoy «se» considera inmoral mentir, faltar a la palabra, buscar el trato sexual fuera del matrimonio, abandonar a los padres y gastarse la hacienda en vino. El «se» es aquí la sociedad⁴².

Esta general inhibición de todo lo que supone responsabilidad personal se debe en gran parte al método de hacer los hombres en serie, propio de la pedagogía racionalista y de la sociedad industrial. También los moralistas han caído en esta tentación. Acostumbrados a los «Caius» y «Titius», personajes abstractos, que aparecen en casi todas las páginas de los manuales de moral, no se dan muchas veces cuenta que lo que tienen delante de ellos es un hombre real de carne y hueso, fulano de tal, que viene con sus problemas personales y que quiere una solución concreta para él, sólo para él, y no una solución de cajón para un personaje-tipo que no existe en ninguna parte.

Como dice Spranger:

De lo que se trata en toda educación es de penetrar hasta el fondo en que la persona afirma y se pone sus propios valores personales, y de dejar libre, por decirlo así, aquel punto de la intimidad donde lo

41. «Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta; secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa quae vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiae spectant»: I-II, q. 106 a 1; cf. A. Plé, *Tu aimeras*: VieSpirSuppl 17 (1951) 123-131; A. Liege, *Appel à une morale authentique*: *Ibid.*, 136-138; F. Petit, *La décadence de la morale*: *Ibid.*, 144-149; M. Guillon, *La morale de St. Thomas*: *Ibid.*, 172.

42. E. Spranger, *Formas de vida*, Buenos Aires 1948, 315.

autoritativamente impuesto se convierte en un deber reconocido por los hondos estados del yo y se eleva así a ideal personal⁴³.

El tercer valor positivo puesto de relieve por la «moral nueva» es el de la atención que debe prestarse en el orden de los valores éticos a la *situación* concreta en que se presenta cada caso. La perspectiva tiene una importancia enorme en los juicios de valor. Según Ortega y Gasset:

La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto de vista resultase siempre idéntica, es un concepto absurdo. Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis* de Spinoza, el punto de vista ubicuo, abstracto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento, pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real⁴⁴.

La existencia y la cognoscibilidad de lo específicamente único, de lo estrictamente individual en el imperativo moral constituye el objeto de la llamada ética existencial. La función de la ética existencial se mantiene dentro del marco de la ética esencial y la complementa. Por ello esta ética no debe ser confundida con la ética de la situación, que se alza contra la ley general. Esta ética da una gran importancia a la intuición de Dios y del prójimo (Egenter). De este modo la casuística no puede reducirse a una técnica meramente racional, sino que debe apoyarse en la vigilancia, la prudencia y el amor (W. Dirks, H. Hirschmann, J. Fuchs). La ética existencial trata de estudiar el modo práctico de conocer la voluntad de Dios sobre cada uno de nosotros. K. Rahner va más al fondo que los autores citados, tratando de analizar el fundamento filosófico-teológico de una ética existencial general, como complemento de la ética esencial. La voluntad de Dios sólo puede ser comprendida cuando se está dispuesto a oír la voz divina hasta el final, cuando se pone en juego enteramente y de un modo definitivo dentro del drama nuestra existencia. Sólo puede ser descubierta la voluntad de Dios cuando la fe personal y el amor generoso son el fundamento y la cúspide de toda intuición, pues justamente la fe y el amor son participación de la vida divina. Sólo un perso-

43. *Ibid.*, 360-362.

44. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 785.

nalismo que de manera tan clara se entiende a sí mismo desde el Dios-hombre, evita el peligro siempre latente de un oculto egoísmo⁴⁵.

El principal error de la «moral «nueva», como, en general, el de todas las concepciones unilaterales ha consistido en atender nada más a un aspecto del problema en vez de considerarlo en toda amplitud. Era necesario hacer una moral más activa, personal y concreta que la que se ha enseñado en los manuales y se ha practicado rutinariamente por muchos, pero no por eso había que echar por tierra todos los valores incluidos en la moral preceptiva, universal y absoluta, como si hubiera incompatibilidad entre estas dos formas de moral.

No existe incompatibilidad entre la moral productiva o activa y la moral preceptiva o pasiva, porque tanto la presión externa de la ley, como el impulso íntimo de nuestra libre iniciativa, elevada por la gracia, proviene de una misma fuente común de energías que es Dios mismo. La colisión entre estas dos fuerzas existe solamente en el hombre, cuyo impulso vital ha sido desviado por el pecado. En el cristiano regenerado por la gracia la ley no es una cadena, sino el cauce por donde corre libre y espontáneamente el torrente impetuoso de nuestro amor a Dios⁴⁶. Sin los contrafuertes de la ley, la vida moral se desbordaría en un subjetivismo caótico. La experiencia y el mismo psicoanálisis nos enseñan con qué facilidad el hombre se engaña a sí mismo y se autosugestiona cuando quiere una cosa con pasión.

Calderón de la Barca, en el *Gran teatro del mundo* nos presenta de un modo sugestivo y simbólico la función pedagógica de la ley. La ley aparece en este espléndido auto sacramental como la apuntadora en la farsa de la vida. No es la ley, sino el hombre, quien actúa en el escenario, pero la ley le ayuda al hombre desde fuera recordándole su papel siempre que vacila. No quita con ello fuerza y emoción a los actores que trabajan en las tablas, pero sin ella sería imposible el *Gran teatro del mundo*.

Como dice H. de Lubac:

Indudablemente me es esencial no falsear la ley de mi propio ser, ésta es la primera regla de una moralidad concreta, y por eso la moral que no la tiene en cuenta es inmoral; pero ser fiel a mi ser, ¿es abandonarse

45. F. Boeckle, *Tendencias de la teología moral*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, 521-546; J. P. Audet, *La morale de l'évangile: VieSpirSuppl 17* (1951) 156-157.

46. J. Kopf, *La loi indispensable pédagogue: VieSpirSuppl 17* (1951) 196-200.

a todas mis tendencias y no discernir en mi caos interior? Algunos razonan como si toda elección fuera una mutilación, como si toda renuncia fuese una hipocresía, como si todo pensamiento al cual no se adecua espontáneamente un cierto fondo de naturaleza fuera, en el mal sentido de la palabra, idealismo. ¡Como si fuese siempre mentir el querer y pensar contra mí mismo! ¡Como si el fondo más negro de nuestra naturaleza fuese forzosamente el elemento más profundo de nuestro ser! ¡Como si la dualidad de carne y espíritu no fuese en nosotros la primera nota real!... ¿Exigirá la sinceridad que no piense nunca más que según lo que yo soy? ¿No podrá consistir en ocasiones en reconocer que lo que yo soy no está de acuerdo con lo que yo pienso? Realismo, sinceridad. ¡Cuánto se abusa de estas palabras!⁴⁷.

Tampoco existe incompatibilidad entre la moral personal y la moral colectiva y universal. El yo, además de sus condiciones individuales, que son incomunicables e intrasferibles, posee ciertos valores comunes a todos los hombres. No es, pues, imposible una moral colectiva y hasta universal, fundamentada en estos valores comunes de la humanidad. Lo que no quita que al mismo tiempo se tengan en cuenta los valores estrictamente personales de cada uno. Como dice Spranger:

Sólo el acoger en el propio pecho las imposiciones sociales de valor es lo que a su vez consume y perfecciona la individualidad. Pues en el servicio concebido moralmente no se empobrece, sino que se enriquece el hombre... Así, pues, la restricción que la moral colectiva exige, aun en el caso que no deba atribuírsele ya un valor completamente puro, es una ley que ha de cumplirse mientras que no pueda ser abolida. Desconfíese de los redentores de la humanidad que se acercan a la ley por el atajo, es decir, sin muchísimo respeto⁴⁸.

Si es cierto que una moral que se reduce a obedecer ciegamente y de un modo ansioso a la ley ahoga y deforma la personalidad del hombre, encerrándole dentro de cuadros prefabricados y en serie, sin embargo, no es menos cierto que el desprecio de la ley, bajo pretexto de desarrollar vitalmente y desde dentro la propia personalidad, acaba por destruir nuestro mismo yo. La ley nos ayuda a hacer un esfuerzo de sinceridad y realismo y además conjuga los intereses del individuo con las exigencias del bien común. Precisamente esta falta de sensibilidad social es lo que más se le achaca ahora al existencialismo y es ésta una de las principales causas que explica el rápido declinar de esta corriente del pensamiento en los últimos años. Más que a autorrealizarnos estamos llamados a transformar el mundo. Más que en nos-

47. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 430.

48. E. Spranger, *Formas de vida*, 364-365.

otros mismos tenemos que pensar en los demás. Más que saborear el instante fugitivo y errático tenemos que adueñarnos de la historia para redimir a la humanidad⁴⁹.

No existe finalmente incompatibilidad entre la moral contingente o de la situación y la moral absoluta. La vida no es sólo una situación encuadrada en el tiempo y el espacio. No es sólo una perspectiva. Si existe una situación o una perspectiva es porque hay una cosa situada a la que podemos considerar desde varios puntos de vista. Y esa cosa es algo estable, permanente. No es, pues, imposible una moral absoluta hecha de una vez o para siempre, fundamentada en los valores eternos y permanentes de la vida humana, lo que no quita que también hemos de tener en cuenta las circunstancias concretas o situación en que el hombre se encuentra. No negamos que ha habido valores que lo han sido para unas épocas históricas y para otras no, pero esto no quiere decir que cada época o cada individuo cree sus propios valores sin más. Los valores, al menos algunos de ellos, son ajenos de por sí al tiempo y al espacio. Lo que pasa es que cada época y cada persona están predispuestas a percibir unos valores y a ignorar otros. Gerardo Diego nos describe este fenómeno paradójico en su poesía al río Duero:

¡Quién pudiera, como tú,
a la vez quieto y en marcha,
cantar siempre el mismo verso,
pero con distinta agua!

Esto ha planteado en los últimos tiempos el problema de la permanencia del llamado derecho natural. Curiosamente se produjo en el campo protestante, sobre todo entre algunos jueces y teólogos más responsables, una cierta vuelta al mismo, como consecuencia de los crímenes de lesa humanidad cometidos por los sicarios de Hitler y Stalin. Habitados como estaban los protestantes al libre examen, no habían enfatizado tanto como los católicos la estabilidad del derecho natural.

Los católicos, en cambio, que tradicionalmente se han mantenido muy rígidos en la defensa a ultranza del derecho natural, han tratado de abrirse en los últimos tiempos, como consecuencia del retorno a las fuentes de la revelación, que sitúa el misterio cristiano en una perspectiva de historia de salvación, y también por el influjo indudable del personalismo en la moral católica. El

49. J. Kopf, *La loi indispensable pédagogue*, 185-194.

derecho natural, tal como se ha solido entender hasta ahora en la iglesia, se apoyaba en la «naturaleza pura» y no en la «naturaleza concreta» e histórica del hombre. Ahora en cambio, estamos dando mucha más importancia que antes a la situación concreta en que vivimos, lo que ha puesto sobre el tapete el problema del derecho natural.

K. Rahner y J. David critican a este respecto a J. Fuchs y otros moralistas católicos por haber caído en una especie de ingenuidad a propósito de la ley natural, como si ésta pudiera deducirse por una simple abstracción de los datos empíricos y no también a base de una deducción metafísica fundamental, en la que además de la abstracción nos encontramos con una verdadera intuición existencial. Por otra parte, es necesario insistir en la capacidad de historia que existe en el derecho natural. Esta historicización aparece no sólo en la aplicación del derecho natural a las diferentes circunstancias, como decían los escolásticos (derecho natural primario y secundario), sino también en el mismo sujeto fundamental del derecho, que cambia y se transforma a lo largo del devenir histórico. En este sentido, como hemos dicho antes, es necesario distinguir entre la persona de base o núcleo invariable del yo y la personalidad que nos vamos haciendo y que incluye capas variables de nuestro ser⁵⁰.

50. D. von Hildebrand, *Die Rolle des objective Gutes für die Person innerhalb des Sittlichen*, Regensburg 1930; G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris 1942; D. Christoff, *Les temps et les valeurs*, Neuchâtel 1945; K. Rahner, *Situations-ethik und Sündenmystik: Stimmen der Zeit* (1950); Id., *Der Einzelne in der Kirche, en Christ heute I*, Einsiedeln 1950; R. Egener, *Kasistik als christliche Situationsethik*, Frankfurt 1952; H. Dombois, *Naturrecht und christliche Existenz*, Kassel 1952; F. Jeanson, *Les caractères existentialistes de la conduite humaine selon Jean Paul Sartre, en Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954, 173-195; J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; Id., *Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit: Orientierung 19* (1955) 239-243; J. David, *Wandelbares Naturrecht: Orientierung 20* (1956) 173 ss; K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, en *Theol. Schrift.* II, Einsiedeln 1961, 225-245; B. Häring, *Hartnäckige Verwandte der Situationsethik: Theologie der Gegenwart 4* (1961) 1-7; J. M. Diez Alegria, *Ética, derecho e historia*, Madrid 1963; H. Beck, *Ética normativa, ética de situación o ética ontológica: La Ciudad de Dios 176* (1963) 783-790; V. Lueck, *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Nauwelaerts 1963; J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967; K. E. Logstrup, *The exaggeration of the importance of principles in moral reasoning: Man World 1* (1968) 412-427; J. M. Rodríguez Paniagua, *Hacia una concepción amplia del derecho natural*, Madrid 1970; J. Fletcher, *Ética de la situación*, Barcelona 1970; A. Roeper, *Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien 1971; L. Vella, *Teología moral concreta: Sal Terrae 60* (1972) 597-612; P. Fernández Villa-

La «moral nueva» contiene indiscutiblemente muchos y positivos aciertos, pero no tiene por qué eliminar sin más la moral permanente y lo que de moral permanente encontramos en los mandamientos de base. En el *Pastor de Hermas* hay a este propósito unos pensamientos que parecen escritos de intento en el siglo II para los defensores de la «moral nueva».

Yo le respondí, dice Hermas al Pastor: «Señor, estos mandamientos son magníficos, hermosos y gloriosos, y pueden alegrar el corazón de un hombre que sea capaz de guardarlos. Lo que yo no sé es si estos mandamientos pueden ser guardados por hombre alguno, pues son duros en demasía». Respondióme diciendo: «Si tú te pones a ti mismo delante que estos mandamientos pueden ser guardados, los guardarás con poco trabajo y no serán duros; mas si ya te está subiendo al corazón la idea de que no hay hombre que pueda guardarlos, no los guardarás. Ahora lo que te digo es: si no guardares estos mandamientos, sino que los descuidares, no tendrás salvación posible, ni tú, ni tus hijos, ni tu familia, puesto caso que ya has decidido para ti que estos mandamientos no pueden ser guardados por hombre de este mundo». Esto me dijo sobradamente airado, de suerte que yo quedé confuso y transido de miedo ante él. Porque su figura se trasmutó de modo que no hay hombre que pudiera soportar su ira. Viéndome, pues, todo turbado y confuso, empecé a hablar más blandamente y me dijo: «Necio, insensato y vacilante, ¿no entiendes cuán grande y poderosa y admirable es la gloria de Dios, que creó el mundo por amor del hombre y al hombre sometió toda la creación y le dio poder para dominar sobre cuanto hay bajo el cielo? Si, pues —me dijo— el hombre es dueño de todas las criaturas de Dios y sobre todas ejerce señorío, ¿no podrá también enseñorearse de estos mandamientos? Todo —me dijo— lo puede dominar, y estos mandamientos también, todos, el hombre que tiene al Señor en su corazón. Mas los que sólo llevan al Señor en sus labios y tienen su corazón endurecido y están lejos del Señor, para éstos, sí, estos mandamientos son duros e inaccesibles. Vosotros, pues, los que sois ligeros y vacíos en la fe, poned al Señor en vuestros corazones y veréis cómo no hay nada más dulce y suave que estos mandamientos»⁵¹.

marzo, *Lo objetivo y lo subjetivo en la experiencia ético-religiosa*: Razón y Fe 187 (1973) 229-238; R. Mehl, *Universalité et particularité du discours de la théologie morale*: RechScRel 59 (1971) 365-384; A. K. Ruf, *Die «Neue Moral» und sittliche Entscheidung. Gesetzmoral oder Gesinnungsethik?*: Neue Ordnung 25 (1971) 409-429; J. Fuchs, *La dimensión absoluta de las leyes morales*: Selecciones de Teología 12 (1973) 50-63; E. Hillman, *Pluriformity in ethics. A modern missionary problem*: IrThQ 40 (1973) 264-275; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie*, Düsseldorf 1973; G. Ermecke, *Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*: Münchener Theol. Zeitschr. 24 (1973) 1-24; B. Schüller, *Neue Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»*: Theol. Berichte 4 (1974) 109-181.

51. *Pastor de Hermas*, Epílogo a los mandamientos 3, 4-6; 4, 1-6; trad. cast. D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, 102-103.

3) Trascendencia de la persona humana

La misión de hacerse el hombre a sí mismo, que hemos visto en el apartado anterior, no ha de entenderse en un sentido de autonomía individualista. Esta ha sido la mayor equivocación, sin duda, del existencialismo moral y la que ha llevado a muchos de sus seguidores a una privaticidad incompatible con las exigencias sociales de nuestro tiempo. Por eso práctica y teóricamente el existencialismo moral ha sido abandonado por los hombres más comprometidos de la hora presente.

El yo no puede encerrarse en su privaticidad y tiene necesariamente que abrirse y trascenderse a sí mismo, si no quiere desintegrarse. Esta apertura la tiene que hacer el hombre ante todo y sobre todo a Dios, si de verdad quiere alcanzar el nivel de una verdadera y auténtica trascendencia. La vocación del hombre, que es, como dijimos, la raíz de su consistencia personal, hace que el yo humano esté esencialmente abierto a Dios. No es cierto en modo alguno aquello que decía Descartes: «No necesito tomar en préstamo nada de nadie». El yo humano que no se trasciende a sí mismo, religándose existencialmente con Dios, termina por sentirse radicalmente frustrado y por vaciarse de sentido.

La existencia humana ha de concebirse como una responsabilidad a la vocación divina, como un sí a Dios, que compromete toda la existencia, porque ni un cabello se cae de la cabeza del hombre fuera de los planes divinos. Podemos vivir sin llegar a la raíz de la existencia, allí donde nos religamos con Dios, pero esta existencia superficial terminará indudablemente por decepcionarnos profundamente. Si ahondamos en nosotros mismos acabaremos antes o después por encontrarnos con Dios en la raíz de nuestra existencia.

El hombre en cuanto contingente, se trasciende a sí mismo hacia su origen, pues únicamente desde su origen puede ser entendido en su unicidad personal. Cada hombre es conocido y amado personalmente por Dios. El hombre no es sólo objeto del querer de Dios, sino que se encuentra ante Dios como una persona viva. Por eso no puede permanecer neutral ante él, sino que puede y debe dar su respuesta al llamado de Dios y está invitado a darla por la palabra de su creador y, sobre todo, de su redentor. Todo deber es en lo más hondo de sí mismo la palabra que nos dirige *alguien* a quien podemos responder. La capacidad de responder se convierte en responsabilidad. El concepto fundamental de

«responsabilidad» domina en la ética de los últimos tiempos. Los moralistas de nuestra época lo han puesto especialmente de relieve frente al racionalismo idealista anterior⁵².

Se ha llegado, incluso, a exagerar esta responsabilidad personal, suprimiendo el intermediario de la *ley general*, cayendo así en una especie de cortocircuito ético. Todos los cristianos estamos de acuerdo en que el *ethos* cristiano es esencialmente religioso y por lo mismo basado en la responsabilidad, pero se discute si la ley puede imponer una verdadera responsabilidad. El problema se resuelve si decimos que para nosotros la ley es fundamentalmente la «ley de Cristo» o sea, Cristo mismo en persona, como dice Häring.

H. Urs von Balthasar ha demostrado que la contraposición entre lo general y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto, inherente a toda ley humana se ha conciliado en Cristo, en la unidad de la persona divina de Cristo. Cristo, como individuo particular es universal, porque no sólo es el legislador universal, sino la misma ley. Cristo es al mismo tiempo hombre contingente dentro de la historia y Dios necesario por encima de toda la historia y la naturaleza, a quien ha de reducirse todo en el cielo y en la tierra. Cristo contiene en sí la medida y la regla de toda ley abstracta y de todo acontecer concreto. No puede haber ninguna exigencia concreta que sea sólo deducción de unos principios generales, pues ningún principio general puede alcanzar este *universale concretum*.

La vocación cristiana no sólo abre el yo a Dios, en cuanto Tú con mayúscula que es, sino *también al hombre* o tú con minúscula. Dios no me llama de un modo individual, sino en *ekklesia*. La raíz *kalein*, de la que procede la palabra iglesia, significa precisamente convocar. Más que una vocación, mi existencia es una *con-vocación* dentro de la comunidad y al servicio de la comunidad. Según eso, resulta que la persona no puede realizarse y cumplirse sino abriéndose a los otros y en relación con los otros, como las personas di-

52. E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939; B. Schüller, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, Freiburg i. B. 1948; W. Dirks, *Wie erkenne ich was Gott von mir will?*: Frank. Hefte 6 (1951) 229-244; H. Hirschmann, *Herr, was willst du, dass ich tun soll?*: Geist und Leben 24 (1951) 300-304; T. Steinbüchel, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt 1951; K. Barth, *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik*, Zürich 1953; M. Reding, *Aufbau der christlichen Existenz*, München 1953; J. Mourroux, *Creo en ti*, Barcelona 1964; F. Boeckle, *La morale fondamentale*: RevScRel 59 (1971) 331-364; B. Häring, *Ética cristiana in un'epoca di secolarizzazione*, Roma 1972; D. Capone, *Introduzione alla teologia morale*, Bologna 1972.

vinas, que son un puro darse, un puro *ad* o vivir para, como ha puesto de relieve la teología trinitaria y especialmente san Agustín y santo Tomás, y que son el prototipo de toda humana personalidad.

La persona humana no es sólo la primera del singular, el yo, como muchos están tentados a creer. Es también y necesariamente *la primera del plural*, el nosotros. No podemos ser auténticos yo fuera del nosotros y ese nosotros no es, por cierto, una simple yuxtaposición de individuos, que viven unos junto a otros, sino una verdadera integración de unos con otros en virtud de la cual todos se deciden a compartir cuanto tienen, hacen y son, para siempre y pase lo que pase. En la medida en que aceptemos ilusionada y generosamente compartir todo y para siempre con los demás llegaremos a ser un nosotros más o menos auténtico y consistente.

Este nosotros es una apertura del yo a partir de su *soledad*, muy sentida en el mundo moderno, pero es también la condensación de una *humanidad* sin fronteras de ninguna clase, que siente necesario apoyarse en pequeños grupos humanos o comunidades dentro de los cuales es posible conocerse por el nombre, dialogar y amarse sinceramente para ser protagonistas de la historia de salvación en nuestro tiempo⁵³.

c) Moral científico-positiva

La moral cristiana, como hemos dicho, es ante todo un misterio divino encarnado en la persona humana libre y responsable. Pero ésta aparece *condicionada* por una serie de factores ambientales, biológicos y psicológico-sociales que es preciso tener en cuenta para hacer una moral concreta. Todos estos factores condicionan, no causan, la libre decisión de la persona. Algo así como ocurre con la tierra en relación a la planta. Lo verdaderamente decisivo es la semilla. Si plantamos arroz, tendremos arroz y, si plantamos trigo, tendremos trigo. Pero no cabe duda que tanto el trigo como el arroz estarán profundamente condicionados

53. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942; P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; K. Joung, *Psicología social*, Buenos Aires 1964; J. Lacroix, *El sentido del diálogo*, Barcelona 1964; V. Brod, *Die Ich-Du Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik*, München 1967; M. Buber, *Yo-tú*, Buenos Aires 1969; J. Maisonneuve, *Psicología social*, Buenos Aires 1969; O. Roy, *La réciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris 1970; R. S. Downie, *Roles and values. An introduction to social ethics*, London 1971.

por la tierra en que crecen. Así ocurre con los condicionamientos morales que vamos a estudiar a continuación. No explican en último término el comportamiento moral, pero lo condicionan y no podemos prescindir de ellos a la hora de analizar la conducta humana. Una moral, que no los tiene en cuenta, es una moral abstracta, irreal, que tiende a degradarse en recetas puramente formales y sin incidencia en la historia.

La persona, como dice Rahner, no es sólo «persona originaria» dotada de libertad, sino persona definitiva en cuanto «desde su naturaleza» (corporeidad y mundo) trata de realizarse en la presencia de Dios. De ahí que la libertad original esté condicionada en el hombre por una serie de factores corporales y cósmicos que no se pueden ignorar. Las modernas ciencias del hombre y del mundo pueden proporcionar unos instrumentos muy interesantes a la teología moral moderna.

1) Moral ambiental o ecología moral

Dios habla a través de los «signos de los tiempos». Como dice Ortega «yo soy yo y mi circunstancia», «yo y mi mundo». No puedo evadirme de él. El mundo es algo esencial en mi existencia concreta. Desgraciadamente a veces hemos hecho una moral de evasión del mundo. En parte, por una tendencia exageradamente espiritualista, que ha existido en la iglesia desde los primeros tiempos. Y, en parte, también, porque prácticamente hasta ahora casi todos los moralistas católicos han escrito su moral en un clima de renuncia al mundo. De ahí ese aire de desadaptación que se advierte en la llamada moral tradicional con respecto a problemas candentes de nuestro tiempo en el ámbito familiar, profesional, cultural, social y político.

Una moral de nuestro tiempo debe conocer el mundo, o, mejor, los mundos en que vivimos. Ante todo es necesario zambullirse en el mundo universal en que estamos inmersos y que, gracias a los medios de comunicación social, y a los desplazamientos, se nos está quedando pequeño y, por decirlo así, al alcance de la mano. No podemos tener un alma aldeana y mezquina. Más que historias locales, estamos viviendo en la actualidad como protagonistas una historia universal llena de promesas y posibilidades.

Por eso es necesario tener una *Weltanschauung* o visión del mundo, como dicen los alemanes y como se ha hecho realidad fotográfica con ocasión de los vuelos espaciales. Un hombre de nuestro tiempo no puede ignorar, por ejemplo, las grandes co-

rrientes del pensamiento que han surgido en la humanidad en estos últimos años, como: el personalismo, el historicismo, el existencialismo, el marxismo, el estructuralismo y la contestación protestaria. Aun sin ser conocidos por mucha gente, estos movimientos han impregnado profundamente a la humanidad. Es necesario también conocer los problemas económicos, sociales y políticos que aquejan a los hombres de nuestro tiempo, así como sus principales inquietudes existenciales, como: la angustia, la indecisión, el tedio de la vida, el hambre de mística y la esperanza mesiánica. Sin este conocimiento experimental, quedaremos marginados de la historia y nos será muy difícil asumir la parte de responsabilidad que nos compete de cara al mundo.

Pero no hemos de interesarnos sólo por el mundo universal. También nos ha de preocupar el mundo local en que estamos inmersos y enraizados. No es lo mismo, en efecto, vivir en el primer mundo (capitalismo), en el segundo (marxismo comunista) o en el tercero y cuarto (países en vías de desarrollo). Ni es tampoco igual vivir en este sitio u otro, en éste u otro ámbito sociocultural. So pretexto de un universalismo abstracto y desencarnado no se ha de suprimir o ignorar el mundo local en que nos toca vivir. Es indiscutible que el clima, la altura, la alimentación, el tipo de trabajo, la configuración social y los arquetipos históricos han de ser tenidos en cuenta a la hora de estudiar los condicionamientos morales de carácter ambiental⁵⁴.

2) Moral biológico-médica

Si es verdad que «yo soy yo y mi circunstancia», yo y mi mundo, es todavía más verdad que yo soy yo y mi cuerpo. El cuerpo es algo más esencial todavía a mi existencia concreta que el mundo entorno. De ahí la importancia de estudiar el cuerpo como condicionamiento de la conducta moral. No el cuerpo como objeto de la moral (trasplante de órganos, mutilaciones, cuestiones sexuales), sino más bien como sujeto de la moral.

54. M. Oraison, *Una moral para nuestro tiempo*, Barcelona 1968; J. Flamand, *Monde et réalités terrestres*, Bruges 1969; P. Sorge, *La crisi ecologica*: La Civiltà Cattolica 121 (1970) 417 s; J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Torino 1970; E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires 1970; F. Braudel, *Il mondo attuale*, Torino 1966; J. M. Domenach, *El mundo de hoy*, en *La teología en el siglo XXI*, Madrid 1973, 15-22; F. Ferrero, *Geografía y moral*: Pentecostés 37 (1974) 115-138; J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid 1973.

Es indiscutible que lo corporal condiciona de algún modo el comportamiento humano. Empezando por el tipo (Kretschmer). Muy interesante en este sentido, el estudio de la genética moderna en cuanto nos va a permitir probablemente en un futuro no lejano hacernos y programarnos incluso corporalmente, lo que indudablemente condicionará de un modo insospechado el comportamiento de las nuevas generaciones. También en este sentido puede resultar muy útil el estudio de ciertas operaciones que afectan al sistema nervioso y algunos tratamientos de tipo químico-farmacéutico que pueden tener indudables efectos psicológicos y morales. No cabe la menor duda, por ejemplo, que se pueden regular de algún modo con estos procedimientos los instintos del hombre y algunas de sus reacciones elementales, como son: la euforia, la depresión, la ira... etc.⁵⁵.

En íntima relación con la biología moral tenemos a la medicina moral, que estudia el influjo de las enfermedades en el comportamiento humano. Un clásico en esta materia fue Niedermeyer⁵⁶. Pero mucho más interesante que la medicina moral general es la psicopatología moral, que puede sernos muy útil en el tratamiento de ciertas perturbaciones psíquico-morales, como la amoralidad e inmoralidad patológicas, la neurosis obsesiva de tipo moral (conciencia escrupulosa) y ciertas perturbaciones psicopatológicas como son: determinados tipos de masturbación, y homosexualidad, la cleptomanía, la mentira inconsciente y el abuso del alcohol y las drogas⁵⁷.

Una donación de la Fundación Kennedy de 1.350.000 dólares a la universidad de Georgetown en Estados Unidos ha permitido la creación en el seno de ésta del primer Instituto Mundial de Bioética, íntegramente dedicado a las investigaciones pluridisciplinares

55. P. Chauchard, *Biologie et morale*, Tours 1957; G. Viatte, *Morale et psychologie*, Tournai 1964; F. Jebung, *Biology and ethics*, London 1968; P. Chauchard, *Morale et biologie humaine*: Concilium 23 (1971) 742-752; Id., *Chemie, Biologie und Ethik*: Zeitschr. für Evang. Ethik 16 (1972) 3; J. Ladrrière, *La biologie peut-elle fonder une morale*: Réseaux (1973) 83-116.

56. D. White, *Dialogue in medicine and theology*, New York 1967; P. Chauchard, *Moral y medicamentos*, Madrid 1967; B. Häring, *Contributo della medicina per la conoscenza dell'oumo e della moralità*: Rivista di Teologia Morale (1971) 165-177; Id., *Moral y medicina*, Madrid 1972; J. Moltmann, *Hoffnung und die biomedizinische Zukunft des Menschen*: Evangelische Theologie 32 (1972) 209-326.

57. H. Baruk, *Psiquiatría moral experimental*, México 1960; H. Ey, *La psychiatrie devant la morale*, en *Colpa e colpavolezza*, Milano 1960, 50-60; J. García Vicente, *Fenomenología del escrupulo religioso*, Madrid 1963; R. Egenter-D. Matussek, *Moral y psicoterapia*, Salamanca 1967; W. Bitter, *El bien y el mal en psicoterapia*, Salamanca 1968.

—éticas y científicas— con el fin de encontrar una solución a los problemas morales planteados por los avances de la biología y la medicina.

Los aspectos morales y técnicos de cuestiones tan importantes como el trasplante de órganos, la reanimación de pacientes ancianos, el cultivo de embriones en probeta, la erradicación de taras hereditarias y otros de este estilo, serán estudiados en el citado Instituto por médicos, biólogos, psicólogos y teólogos de diversas nacionalidades.

El Instituto de Bioética ha establecido doce programas de investigaciones especiales dedicados a los problemas de la reproducción humana, tales como las intervenciones quirúrgicas realizadas sobre el feto, la esterilización de determinados enfermos o las experiencias con embriones, en las que los filósofos y teólogos deben participar activamente.

3) Moral psicológica

Mucho más importante todavía que la biología moral es el estudio psicológico del comportamiento humano. La psicología incide en el núcleo fundamental de la conducta. El campo de la psicología moral es inmenso. En realidad podemos decir que existen muchas psicologías morales⁵⁸.

La psicología *empírico-positiva*, por medio de la «psicología del comportamiento», trata de descubrir desde fuera, a base de estadísticas y de análisis morfológicos el comportamiento humano. La estadística se apoya en constantes socioculturales y no debe llevarnos en ningún caso al determinismo moral. Hay que

58. D. Parodi, *Les bases psychologiques de la vie morale*, Paris 1928; J. Meinvielle, *La subalternación de la ética a la psicología*: Sapientia 1 (1946) 124-135; P. Rimaud, *Les psychologues contre la morale*: Etudes 263 (1949) 3-22; A. Stocker, *Psychologie du sens morale*, Paris 1949; J. W. Stadfford, *Psychology and morals problems*: Homiletic and Pastoral Review 51 (1950) 118-124; T. Muencker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953; H. Delville, *Les bases psychologiques de la vie morale*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954, 113-142; J. A. Hadfield, *Psychology and morale*, London 1964; J. M. Pohier, *Psychologie contemporaine et requêtes de la foi*: VieSpirSuppl 82 (1967) 305-412; J. Börmann, *La psicología moral*, Barcelona 1968; G. Pianazzi, *Morale e psicologia. Sintesi o collaborazione?*, Roma 1972; W. Lauer, *Die Bedeutung der Moralphychologie für die christliche Ethik*: Theologie und Philosophie 48 (1973) 504-513; L. F. Vilchez, *Psicología y moral: un diálogo posible*: Pentecostés 12 (1974) 153-161.

ser muy exigentes en la elaboración de las estadísticas y en todo caso debe quedar claro que no penetran en el núcleo de la intencionalidad. Por eso, aunque nos ayudan a conocer por fuera el volumen o amplitud de un problema moral, tienen siempre un valor muy relativo y en ningún caso hemos de someternos servilmente a lo que se ha llamado la dictadura de la estadística. Nunca la mitad más uno podrá constituirse en regla última de moralidad.

La «psicología de la actitud moral» intenta describir desde dentro el comportamiento humano a base de tests (es muy conocido el clásico *tsedek* de Baruk), encuestas y entrevistas. Siempre resulta difícil penetrar en el mundo interior de la opción moral, sobre todo en un clima artificial de observación técnica en que juegan mucho las inhibiciones, complejos escolares y toda clase de defensas conscientes o inconscientes. Quizás al fin lleguemos a la conclusión de que no hay nada para conocer al hombre como el diálogo y el amor en una convivencia entrañable, ayudados por una discreta revisión de vida o análisis de grupo⁵⁹.

En los últimos tiempos la *psicología profunda* está adquiriendo una extraordinaria importancia en relación a la moral. Odier ha estudiado con gran profundidad el problema de la moral consciente e inconsciente o, mejor dicho, de la moral motivada consciente o inconscientemente⁶⁰. La psicología profunda ha afrontado extensamente el problema de la motivación inconsciente del comportamiento moral. Ya algunos literatos moralistas de los siglos XVII y XVIII habían intuido este problema sobre todo en Francia y España. Por ejemplo, Baltasar Gracián en el *Criticón*. Pero Freud ha sido sin duda alguna quien ha descubierto sistemáticamente el inconsciente y lo que podríamos llamar las alcantarillas del yo.

Según Freud, como es sabido, existe en el psiquismo humano el yo consciente, el super-yo y el instinto o «ello». Cuando el super-yo o censura moral inconsciente es muy fuerte, como consecuencia de una presión social rígida, entonces se produce, un verdade-

59. P. P. Schaller, *Morale et affectivité*, Paris 1962; K. Durkheim, *La vida cotidiana como ejercicio de superación moral*, Barcelona 1965; Id., *Cómo conocerse. Introspección y medios de mejoramiento*, Barcelona 1965; E. y W. Menaker, *El yo en la evolución*, México 1968; G. W. Allport, *La estructura del ego*, Buenos Aires 1969; R. A. McCormick, *Norms, experience and the behavioral sciences*: Theological Studies 33 (1972) 86-90; J. Milhaven, *La morale et les sciences du comportement*: VieSpirSuppl 101 (1972) 201-216; L. Zirker-K. Berkel, *Empirisch-psychologische Ansätze in der Moralthologie*, en *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972 91-157.

60. O. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel 1943.

ro desperdicio de auténticos valores reprimidos que, según Jung, será necesario después repescar en la «sombra» del inconsciente, si queremos llegar a ser nosotros mismos. Pero además se creará fácilmente una peligrosa tensión entre el yo consciente y el super-yo inconsciente y los instintos reprimidos sin ton ni son, que dará lugar a una situación permanente o casi permanente de nerviosismo neurótico y a frecuentes fenómenos de camuflaje y contrabando moral más o menos racionalizados, que van a enturbiar definitivamente la conducta moral⁶¹.

También la *psicología evolutiva* se ha interesado por la moral. No podemos pedir lo mismo ni exigir de la misma manera en cada una de las diferentes etapas de la vida. Efectivamente, en el niño no se ha de ver un adulto en miniatura y en el anciano hay que descubrir una auténtica misión, que debe realizar precisamente como anciano. Se impone en este sentido una profunda revisión de nuestras tareas morales a la luz de la psicología evolutiva, por ejemplo, en el caso de la afectividad y el compromiso social⁶². La psicología evolutiva puede aplicarse también a la humanidad en cuanto tal y a cada uno de los pueblos o grupos sociales en particular. No se puede, por ejemplo, plantear del mismo modo el problema de la poligamia en los pueblos primitivos del Africa central o de la Polinesia que en el mundo occidental⁶³.

También se está dando hoy una creciente importancia en el campo de la moral a la *psicología diferencial*. Nuestro mundo está tomando cada vez más conciencia del pluralismo en todos los

61. Ch. Baudouin, *L'échelonnement des instances morales selon la psychologie analytique*: VieSpirSuppl 17 (1951) 212-225; O. Brachfeld, *La responsabilité morale et la psychologie adlerienne*: Psyché 6 (1951) 554-573; R. Hoffmann, *Die Bedeutung der tiefenpsychologischen Erkenntnisse für die Moralthologie*: Passauer Studien (1953) 147-171; K. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Zürich 1953; E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México 1957; G. Richard, *Psicoanálisis y moral*, Buenos Aires 1957; K. Neumann, *Psicología profunda y nueva ética*, Buenos Aires 1960; H. Valks, *Psicoanálisis y moralidad*, Barcelona 1967; F. y A. Vázquez, *Psicología profunda y ética*, Madrid 1970; G. Pianazzi, *Elementi di «pseudo-morale» inconscia*: Salesianum 34 (1972) 653-712; A. Plé, *La mise en question de la morale traditionnelle par la psychanalyse*: Recherches et Débats 78 (1973) 504-513; Id., *Freud y la moral*, Madrid 1974; Id., *L'apport de freudisme à la morale chrétienne*: Studia Moralia 12 (1974) 135-155; L. Cencillo, *Libido, terapia y ética*, Estella 1974; A. Resch, *Das moralische Urteil bei Sigmund Freud*: Studia Moralia 12 (1974) 157-182.

62. G. H. Wallon, *Les notions morales chez l'enfant*, Paris 1930; J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932; F. Challaye, *L'enfant et la morale*, Paris 1940; M. L. Rambert, *La vie affective et morale de l'enfant*, Paris 1945.

63. B. Malinowski, *Estudios de psicología primitiva*, Buenos Aires 1959; A. Alvarez Villar, *Psicología de los pueblos primitivos*, Madrid 1969.

aspectos de la vida. El cambio acelerado que vivimos y el progreso sensorial de los medios de comunicación está provocando una superposición de culturas y actitudes diferentes. La psicología diferencial puede ayudarnos notablemente a la profundización de este fenómeno que está condicionando profundamente la moral de nuestro tiempo. Y nos referimos con esto no sólo a las diferencias sexuales, que han sido quizás las más estudiadas por la psicología diferencial, sino a todo aquello que en la actualidad divide a los hombres por un motivo u otro en lo más profundo de su personalidad⁶⁴. Finalmente la *psicología social*, que nace a caballo entre el psicologismo individualista de Tarde y el sociologismo de Durkheim y que cristaliza a partir de 1930, ha contribuido no poco a esclarecer ciertos problemas sociales relacionados con la formación y la dinámica del nosotros.

A partir de la apertura del yo-en-soledad y de la condensación de la masa alienada y alienante, que aspira a un tipo de relación humana en la que el yo ve en el tú no un número o un objetivo utilizable sino una persona única e irrepitable, se va creando un nosotros comunitario y personalizante que se propone cambiar las bases de la *sociedad actual*. En este sentido la *psicología social* está ayudando mucho a la profundización del amor entre los hombres como punto de partida para un cambio radical del mundo⁶⁵.

4) Moral sociológica

Después de la crisis del existencialismo en la década del sesenta y del privatismo provocado por él, estamos asistiendo a una eclosión de la problemática social y a una profunda socialización de la moral, a veces, incluso, con detrimento de los valores de la persona humana. Esto ha hecho que la moral sociológica esté adquiriendo una importancia decisiva. La sociología nos ayuda a ver en lo real ante todo y sobre todo un fenómeno social parti-

64. L. E. Tyler, *Psicología de las diferencias humanas*, Madrid 1972; A. Alvarez Villar, *Psicología genética y diferencial*, Madrid 1972; A. Anastasi, *Psicología diferencial*, Madrid 1973; M. Reuchlin, *La psicología diferencial*, Madrid 1973.

65. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, París 1942; P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; J. Maisonneuve, *Psicología social*, Buenos Aires 1964; C. Castilla del Pino, *La incomunicación*, Barcelona 1969; O. Roy, *La réciprocité. Essai de morale fondamentale*, París 1970; B. d'Amore, *La morale e le nuove scienze psicologico-sociali*: Incult 3 (1970) 277-294; S. E. Asch, *Psicología social*, Buenos Aires 1972; R. Brown, *Psicología social*, Madrid 1972.

cularmente en la línea del compromiso socio-político. Lo que se pretende fundamentalmente es, de acuerdo con el pensamiento marxista, transformar el mundo.

Para ello es necesario comenzar por un análisis histórico de las realidades sociales, que nos ayude a interpretar de un modo científico los problemas que aquejan a la humanidad. Este análisis no ha de reducirse a una descripción de los hechos, sino que ha de explicar genéticamente el proceso dinámico-evolutivo de los problemas reales que impiden a la humanidad ser ella misma para bien de todos los hombres.

A partir de este análisis habrá que encontrar después una teoría y una praxis que permitan al hombre ser dueño de sus destinos y hacer un cambio profundo y radical de estructuras. Las actualmente vigentes han podido ser útiles en otras circunstancias históricas, pero hoy en gran parte se nos están quedando pequeñas y en algunas ocasiones adolecen de verdaderas anomalías injustas. Estamos viviendo momentos de intensa crisis social, que hacen más necesaria que nunca una sociología moral adecuada a las graves tareas que incumben a los moralistas en esta época decisiva de la historia⁶⁶.

3. Moral del futuro

Una de las características de nuestra época es sin duda alguna la aceleración histórica. Son tan rápidos y tan profundos los cam-

66. S. Deploige, *Le conflit de la morale et la sociologie*, París 1927; A. Fouille, *Les éléments sociologiques de la morale*, París 1928; G. Gurvitch, *Morale théorique et science des mœurs*, París 1948; J. Leclercq, *Sociologie et morale*: Bull. de l'Institut de Recherches Economiques et Sociales (1949) 605-698; W. Schoelgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre V*, Düsseldorf 1953; P. Driessen, *Le conditionnement sociologique de la vie morale*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954, 143-161; A. Caron, *Ethics and the social science*, Notre Dame 1959; A. Geck, *Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie*: Trierer Theol. Zeitschr. 64 (1958) 162-180; G. Germi, *La sociología y el problema de la vida moral*, en *Sociología de la religión y de la moral*, Buenos Aires 1968, 245-265; W. Korff, *Investigación social y teología moral*: Concilium 35 (1968) 196-213; B. Häring, *La théologie morale et la sociologie pastorale dans la perspective de l'histoire du salut*: Sciences Ecclésiastiques XVI (1969) 209-224; J. Todoli, *Sociología y moral*, en *Sociología de la religión y estructura social de España*, Madrid 1971; M. Honecker, *Konzept einer sozialetischen Theorie*, Tübingen 1971; J. Muguerza, *Ética y ciencias sociales*, en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo 1960-1970*, Madrid 1973; M. Ossowska, *Para una sociología de la moral*, Estella 1974.

bios que estamos viviendo que el hombre moderno empieza a estar obsesionado por el tiempo. Ha perdido hasta cierto punto su control, se le escapa de las manos y no sabe lo que hacer con él. Por eso una de las grandes tareas de la moral hoy es prever el futuro, adueñarse de él. No podemos quedarnos cruzados de brazos para ver qué pasa. Es necesario planear el mundo del futuro para hacerlo nuestro. De lo contrario se nos escapará de las manos y se volverá contra nosotros, como ya está sucediendo⁶⁷.

a) *Moral prospectiva*

Para adueñarse de la historia y ponerla al servicio de la humanidad es necesaria más que nunca lo que estamos empezando a llamar «moral prospectiva». Frente a una concepción del futuro basada simplísticamente en el azar y la casualidad⁶⁸ estamos redescubriendo la *historia como tarea* de la humanidad⁶⁹.

Esto ha sido posible gracias a que hemos vuelto a recuperar la *esperanza* en el mundo y en los hombres, y, como creyentes, la esperanza en Dios. Después de la crisis de angustia provocada por la última guerra y expresada artística y filosóficamente por el existencialismo, las nuevas generaciones empiezan a creer de nuevo en la esperanza y en la necesidad de comprometernos a que nos lleva esta esperanza⁷⁰.

67. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México 1962; K. Rahner, *Théologie et anthropologie d'aujourd'hui et de demain*, París 1967; E. Böhler, *El futuro, problema del hombre moderno*, Madrid 1967; K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971; A. Toffler, *El shock del futuro*, Barcelona 1971; E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1971.

68. J. Monod, *El azar y la casualidad*, Barcelona 1971.

69. W. Dilthey, *La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *Obras completas VII*, México 1944; P. Ricoeur, *Objectivité et subjectivité en histoire*, en *Histoire et vérité*, París 1955, 23-44; P. Masson-Oursel, *La morale et l'histoire*, París 1955; A. Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine*: RevPhLouv 56 (1956) 5-25; W. Pannenberg, *La revelación como historia*, Salamanca 1977; L. Vereecke, *Historia y moral: Moralia III* (1965) 3-13; F. Lombardi, *La morale et l'histoire*: Rev. Métaph. et Moral 71 (1966) 129-153; R. I. Lobo, *Hacia una moral según el sentido de la historia*: Concilium 25 (1967) 202-227; H. de Lima Vaz, *Ontologia e historia*, Sao Paulo 1968; J. Theau, *La conscience de la durée et le concept de temps*, Toulouse 1969; J. Ratzinger, *Teología e historia*, Salamanca 1972; E. H. Carr, *¿Qué es historia?*, en *Historia, ciencia y moralidad*, Barcelona 1973, 75-117; M. Gómez Ríos, *Relaciones entre historia y ciencia moral*: Pentecostés 12 (1974) 139-152; L. Vereecke, *Histoire et morale*: Studia Moralia 12 (1974) 81-95.

70. G. Marcel, *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de*

Gracias a la esperanza comprometedoramente los hombres podrán desarrollar su capacidad de *ensoñación creadora*. Después del mayo francés de 1968 quedó bien claro que el poder hay que darlo a los imaginativos⁷¹. Estamos tomando conciencia del papel detector de la imaginación en una época de cambios decisivos como la nuestra. Al lado de los científicos y los tecnócratas hacen falta verdaderos «ingenieros de la poesía» capaces de descubrir nuevos horizontes.

En esta línea han vuelto a desempolvarse las *utopías*. La utopía, como dice el inventor de la palabra, Tomás Moro, es algo que está más allá de nuestro horizonte cotidiano, más allá del tiempo y del espacio habituales en que vivimos, y que nos obliga a desinsultarnos. Hoy más que nunca necesitamos de las utopías para sacudir la modorra y atonía de la mayoría silenciosa y concienciarla de acuerdo con una pedagogía de la liberación⁷².

Claro que no basta soñar. La utopía nos obliga a ponernos en marcha actuando al máximo nuestras posibilidades latentes. Pero es preciso concretar esos ideales y llevarlos a la práctica. Skinner llegó a hablar de una especie de *ingeniería de la conducta*⁷³. Nos es útil y hasta necesario conocer los mecanismos de la conducta humana y ponerlos al servicio de la creatividad. Existe en efecto

l'espérance, en *Homo viator*, París 1945; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, Frankfurt 1965, 209-225; L. Diuenge, *Moral ¿angustia o liberación?*: Apuntes 5 (1970) 1-14; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1971; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación*, Barcelona 1972.

71. R. Guardini, *El poder. Un intento de orientación*, Madrid 1963. Ernst Bloch con su famosa «conciencia anticipadora» (*Das antizipierende Bewusstsein*) ha interpretado lo nuevo como futuro y por eso ha intentado dar la primacía del poder a la imaginación frente al cientismo objetivista del marxismo. La conciencia anticipadora trata de representar de antemano lo «que-no-existe-todavía». Mientras Freud ve en el sueño un pasado (regresión al estadio oral, anal y edipiano), Bloch ve en él sobre todo un futuro. El sueño es de este modo «subversivo», una insurrección. De ahí que en la revolución de mayo de 1968 se pidiera el poder para la imaginación. Cf. L. Hurbon, *Bloch, Assisi* 1975, 22-32.

72. E. Bloch, *Der Geist der Utopie*, Berlin 1918; K. Mannheim, *Ideología y utopía*, México 1941; J. Servier, *Histoire et utopie*, París 1967; M. Demaison, *Las sendas de la utopía cristiana*: Concilium 59 (1970) 334 ss; J. M. Cabodevilla, *La feria de las utopías*, Madrid 1974; I. Mancini, *Teología, ideología, utopía*, Brescia 1974; Varios, *Ragione o utopia?*, Bologna 1975.

73. J. Nuttin, *La structure de la personnalité*, París 1965; J. A. Caruso, *Bios, psique, persona*, Madrid 1969; B. E. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona 1970; D. Mieth, *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*, Graz 1970; Varios, *El dinamismo de la moral cristiana*, Salamanca 1971; K. Lewin, *Dinámica de la personalidad*, Madrid 1973; L. Cencillo, *Dialéctica del concreto humano*, Madrid 1975.

en el comportamiento de los hombres una gran dosis de imitación mecánica que hay que tener en cuenta a la hora de programar el futuro de la humanidad. Pero no se ha de olvidar en ningún momento la capacidad creadora que tiene el hombre, sobre todo en tiempos de cambios bruscos como los nuestros, en que es necesario dar una serie de saltos cualitativos, si queremos sobrevivir y responder a las necesidades de los tiempos.

En este sentido hay que reconocer el papel preponderante de los líderes carismáticos que necesita nuestra sociedad. No podemos aceptar sin más ni más la dictadura de la rutina estadística. Hay que tenerla, sí, en cuenta porque es índice de la mayoría, pero no se puede ignorar ni a los anormales que están por debajo de la media, ni a los que están por encima de la misma: los genios, los héroes y los santos, a quienes hemos de reconocer su misión profética de pioneros. Prescindir de ellos en estos momentos históricos so pretexto de democracia y de igualitarismo matemático sería condenarnos a una gravísima mutilación cualitativa. Precisamente de cara al futuro necesitamos una revolución profunda que dé más importancia al ser que al hacer, a lo cualitativo que a lo cuantitativo. No podemos permitirnos en esta época de cambio el lujo de matar a los profetas, cuando tanta necesidad tenemos de ellos.

Como consecuencia de todo esto tendremos que hacer una *moral prospectiva* que nos permita planear el futuro de acuerdo con las necesidades reales de la humanidad y, a ser posible, con la colaboración activa, libre y responsable de todos, porque a todos nos toca realizarnos individual y socialmente para bien de todos⁷⁴. Como dice R. Lobo, la prospectiva moral constituye una de las tareas más importantes de la moral contemporánea y la hace especialmente pragmática.

La moral prospectiva debe poner ante todo de relieve la importancia de la decisión responsable y de los elementos que ésta implica cuando es auténtica: información adecuada, previsión

74. G. Berger, *Sciences humaines et prévision*: Rev. des Deux Mondes 3 (1957) 417-426; Y. Galvez, *Sens de l'histoire et prospective*: Rev. de l'Action Populaire 150 (1961) 782-783; B. de Jouvenel, *L'art de la conjecture*, Paris 1964; J. M. Domenach, *Le bon usage de l'avenir*: Esprit 34 (1966); H. Denis, *Les méthodes d'études du futur*, Paris 1967; J. Fourastié, *La moral prospectiva*, Madrid 1968; Id., *Prospective pour une éthique*: Lumière et Vie 18 (1969); G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris 1969; G. Schischkoff, *Consideraciones científico-teóricas sobre el objeto, métodos y límites de la futurología*: Folia Humanistica 7 (1969); Fr. Russo, *La science du futur*: Etudes (1970).

prudente de los acontecimientos que se echan encima y preferencia a las opciones creadoras sobre las soluciones hechas y prefabricadas, todo ello en un clima de exigente libertad cristiana.

Para que la moral prospectiva llegue a vivirse prácticamente es necesario crear en los hombres una serie de nuevos valores como pueden ser: la creatividad, el trabajo apasionado, el coraje, la participación activa y sobre todo la esperanza profética⁷⁵.

b) *Riesgos de manipulación en la moral prospectiva*

La moral prospectiva tiene que evitar a toda costa un grave riesgo y es el de pretender manipular a los hombres. Casi todos los que llegan a entusiasmarse apasionadamente con la transformación del mundo corren este peligro y no se dan cuenta que al tratar de liberar al hombre de una manipulación caen frecuentemente en otra nueva, que no por ser nueva es menor manipulación.

La manipulación está históricamente vinculada a la aparición del *homo sapiens*. El hombre empieza a usar su inteligencia en el preciso momento en que coge algo con su mano, lo que sea, y lo convierte en instrumento para conseguir un fin, que en apariencia nada tiene que ver con él. No nos importa saber si el hombre llega a ser inteligente precisamente porque manipula o si llega a manipular porque es inteligente. Lo decisivo es que una y otra función están íntimamente relacionadas entre sí, por lo que resulta absurda y llena de prejuicios la posterior desvalorización cultural de la manipulación en cuanto tal (trabajo manual) frente a las actividades intelectuales (trabajo liberal), que ha dado lugar, a partir de la edad dedia, a una odiosa división de clases sociales.

Pero lo peor ha ocurrido cuando la fascinación de la manipulación en la era industrial y postindustrial ha llegado a tal grado de perfeccionamiento que hemos caído en la tentación de saltar de la manipulación de las cosas, que nos permite instrumentalizar «algo» para ser nosotros «alguien», a la manipulación directa de las personas, lo que produce inevitablemente la alienación del alguien en algo. La persona es un fin en sí misma y nunca un medio. Pero hemos llegado a manipular a los seres humanos a nivel del tener, del hacer y hasta del ser, lo que ha dado lugar a una de las más trágicas alienaciones de la humanidad. El hombre ha sido sometido así a un proceso de instrumentalización (existencialismo),

75. R. I. Lobo, *Una moral para tiempos de crisis*, Salamanca 1975.

de objetivación (personalismo), o de domesticación (pedagogía liberadora), del que debe salir lo antes posible para no hundirse en la alienación⁷⁶.

c) *Características de la moral prospectiva*

1) *Secularización*

Una de las características de la prospectiva moral parece que va a ser sin duda alguna el énfasis de la *secularización*, pero sin caer en el privatismo, como ha ocurrido en años anteriores.

Parece indiscutible, en efecto, que vamos a dar un paso adelante en el proceso diferenciador entre religión, ciencia y política. Para el hombre primitivo, como para el niño, estas tres dimensiones de la vida se experimentan como un bloque compacto. El sacerdote, el hechicero y el jefe constituyen un mismo personaje. Poco a poco, a medida que progresaba la humanidad, se han ido diferenciando estas funciones. Y parece que en adelante se diferenciarán todavía más. Las religiones cósmicas primitivas hicieron a Dios a semejanza del mundo y de ese modo sacralizaron mágicamente a la naturaleza, sobre todo en lo referente a la sexualidad y a la autoridad, cuya raíz etimológica (augurio) denota su origen mágico. Lo decisivo en esta moral cósmica es estar de acuerdo con la naturaleza.

Con la aparición de las religiones históricas a partir de Abraham (judaísmo, cristianismo e Islam) en las que el mundo es creado a la imagen de Dios, cuya voluntad deben cumplir los hombres⁷⁷, se produce una creciente secularización y desmitización de la moral. El imperativo ético deja poco a poco de ser una obediencia mágica para convertirse en una tarea responsable⁷⁸.

Pero desgraciadamente para el cristianismo éste se vio presionado a la caída del imperio romano, ante el embite de los bárbaros,

76. H. Rotter, *Die Manipulation des Menschen: Arzt und Christ* 16 (1970) 21-29; K. Rahner, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, München 1970; E. Chiavacci, *Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo*: Rivista di Teologia Morale 8 (1970) 13-28; H. Luthe, *¿Qué se entiende por manipulación?*: Concilium 65 (1971) 169-186; Varios, *Manipulación del hombre moral*, Madrid 1973.

77. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952; M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo 1954.

78. Varios, *Demittizzazione e morale*, Padova 1965; G. Fourez, *La fine dei tabù*, Assisi 1973.

a asumir una serie de suplencias en el campo de la agricultura, la enseñanza, la beneficencia, el matrimonio y la política, que pasando el tiempo se identificaron estrechamente con la fe e hicieron reincidir a la iglesia en la antigua ambigüedad primitiva.

Ha hecho falta todo un proceso de emancipación del mundo secular a partir del siglo XIII con la rebelión de la burguesía y más tarde el Renacimiento y la revolución francesa para que el mundo recuperara su autonomía frente a una iglesia paternalista⁷⁹. Lo interesante en este sentido para la moral prospectiva es que en estos momentos los creyentes estamos dispuestos a aceptar el proceso de secularización, no como una presión desde fuera, sino desde dentro mismo de nuestra fe, como algo deseable para el futuro del cristianismo⁸⁰.

Este proceso de secularización no ha de identificarse, sin embargo, con la eliminación sistemática de Dios. La expresión «muerte de Dios» no significa siempre negación de lo divino, sino sólo una contestación de las formas teológicas e institucionales en cuyo interior no alienta una fe viva, no responden a las necesidades de los hombres de nuestro tiempo y no dan testimonio de Cristo, Señor de la historia⁸¹.

Tampoco ha de identificarse el proceso de secularización con privatismo de la fe o neutralidad sociopolítica. Creer es comprometerse. El cristiano ha de pasar de la fe a las obras (Santiago) y del amor-sentimiento al amor-hechos (Juan). El amor de Dios, esencia de la perfección cristiana, no tiene otro camino para llegar a la meta sino el del amor al prójimo. «Lo que hacéis a uno de estos pequeñuelos a mí me lo hacéis» (Mateo).

Este compromiso no puede ser, sin embargo, meramente horizontal. El hombre de hoy está volviendo a dejarse fascinar por lo absoluto, por el «totalmente otro», Dios, y está dispuesto a aceptar el desafío del «todo y el siempre» después de una orgía existencialista en la que, al sacrificar las esencias a la existencia concreta, se ha quedado sin valores que merezcan la pena, embe-

79. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968; F. R. Barry, *Christian ethics and secular society*, London 1968.

80. K. Rahner, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, Brescia 1970; B. Häering, *Secularización y moral cristiana*, Madrid 1973; T. Goffi, *Secularización*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 991-1.004.

81. P. Tillich, *Dinamica della fede, religione e morale*, Roma 1967; D. Bonhoeffer, *Etica*, Milano 1969; H. Muehlen, *Problema dell'essere e morte di Dio*, Milano 1969; E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1971; Varios, *Morale di Dio o del sistema*: IDOC (1972).

lesado y encandilado ante un instante fugitivo y fantasmagórico que se ha desvanecido en sus manos como pompa de jabón. Dios, queramos o no reconocerlo, vuelve a estar a la vista del hombre moderno.

La moral prospectiva tiene que tomar buena nota de esto. «El cristianismo no es un humanismo». Quedarnos a las puertas de Dios en una actitud de implícita ambigüedad resulta incomprensible. Tenemos necesidad de entrar dentro, franqueando la barrera que separa a la fe implícita de la explícita, aun a riesgo de encontrarnos con el vacío. Lo que no podrá hacer nunca el hombre responsable del futuro es rechazar a Dios sin haberlo buscado. El vértigo de lo absoluto está demasiado enraizado en el hombre para sacudirnoslo como una mota de polvo caída en el vestido.

La moral prospectiva no tendrá más remedio que hablar de Dios a los hombres y esa palabra evangelizadora establecerá una apasionante dialéctica en el interior del hombre con la palabra que nace en lo más profundo de su yo. Como dice Agustín, la palabra de Dios se hace palabra del hombre, para que la palabra del hombre se haga palabra de Dios.

En este sentido el escándalo salvífico que provoca generalmente la moral prospectiva al intentar el cambio del hombre y de las estructuras anacrónicas e injustas de nuestro tiempo ha de completarse con el escándalo trascendental que supone la revolución de lo absoluto. Hay que tomar a la historia absolutamente en serio, lo que nos llevará antes o después a los brazos de Dios. No podemos en modo alguno escamotear indefinidamente esta opción y terminaremos por planteárnosla sin ambigüedades.

De todos modos Dios, queramos o no, irrumpirá en nosotros, como quien viola a una mujer virgen, según nos dice Isaías, para salvarnos de la infecundidad. «Dijo Isaías al rey Ajaz: Pide a Yahvé, tu Dios, una señal, y contestó Ajaz: No la pediré, no quiero tentar a Yahvé. Entonces dijo Isaías: Oye, pues, casa de David. ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a Dios? El Señor mismo os dará por eso la señal: He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y le llama Enmanuel (Dios con nosotros)» (Is 7, 10-14).

2) Exigencia-condescendencia

Además de la tensión entre fe y mundo, parece que la moral prospectiva deberá afrontar otro tema importante dentro mismo del imperativo moral. Se trata de lo que podríamos llamar *dia-*

léctica entre el ideal evangélico radical y absolutista y la condescendencia que hay que tener con la debilidad y flaqueza humana.

Frente al concepto griego y al precepto romano que ponen el acento sobre todo en lo estático formulado de un modo geoméricamente preciso, parece evidente que la moral del futuro va a insistir cada vez más en una dialéctica paradójica hecha de tesis, antítesis y síntesis, que ponen el acento fundamentalmente en lo vital y dinámico.

La dialéctica (exigencia idealista-condescendencia concreta) nos permitirá conocer la realidad desde dentro y seguir el paso de la historia sin retrasos ni evasiones, aunque posiblemente creará en ocasiones una cierta ambigüedad al renunciar a encasillar la vida en moldes socio-culturales prefabricados.

Frente a la moral de las virtudes aristotélicas propiciada por la escolástica del siglo XIII o la moral de los mandamientos veterotestamentarios actualizados con una pequeña dosis de nuevo testamento y mucho de juridicismo romano, que se impone en el mundo occidental a partir sobre todo del nominalismo del siglo XV, parece que la moral del futuro va a insistir más bien en esa dialéctica exigencia-condescendencia que encontramos implícita en el evangelio y que responde mejor a la psicología de las nuevas generaciones.

Jesús, en efecto, nos desconcierta frecuentemente con sus paradojas. Dice a sus discípulos que no lleven bolsa con el objeto de vivir a fondo la disponibilidad itinerante del evangelio, pero después vemos que en el grupo apostólico se lleva bolsa, gracias a la generosidad de algunas mujeres acomodadas y que es precisamente Judas el administrador de la misma. También dice Jesús que, cuando nos den una bofetada en una mejilla, ofrezcamos la otra como signo de un amor al prójimo llevado hasta sus últimas consecuencias, y, cuando a él, en el tribunal, le dan una bofetada, pide inmediatamente explicaciones. ¿Es que Jesús no era coherente con lo que predicaba? O ¿es más bien que lo que predicaba no podía encerrarse en fórmulas hechas y estereotipadas de carácter conceptual o preceptivo y se expresaba más bien en forma paradójica para poder captar así mejor la compleja realidad de la vida? Creemos que es más bien esto lo que ocurre en el evangelio. Y también creemos que ésta va a ser la forma preferente que va a adoptar la moral del futuro, sin renunciar sin embargo al servicio que el concepto y el precepto precisos pueden prestarnos como clarificación y canalización moral, siempre que estén en contacto constante y permanente con la vida. Si en tiempos antiguos

la moral ha quedado en parte desfasada, ha sido precisamente por su falta de dinamismo y su falta de contacto con la realidad cambiante del mundo y del mismo hombre que debía protagonizarla⁸².

3) Dinamismo comunitario

Otra característica de la moral del futuro parece que será su *dinamismo comunitario*. Frente a la moral individualista tan fuerte en el mundo occidental a partir del siglo XV (¿qué tengo que hacer para salvarme?) o a la moral de la masa, que se difunde como consecuencia de la era industrial («se» hace esto o aquello), la moral del futuro parece que va a apoyarse preferentemente en la comunidad, o sea, en un nosotros formado en su base por auténticas personalidades y abierto a la humanidad entera. Esta moral comunitaria dará una gran importancia a la persona como única e irrepetible, y por lo tanto nunca ni en ningún caso objeto de manipulación, y a la humanidad cuyos problemas y dificultades han de ser compartidos por todos. La integración, dentro de una comunidad fraternal, de esta doble exigencia personalista y social será sin duda una de las tareas más difíciles, sí, pero al mismo tiempo más fascinantes de la prospectiva moral⁸³.

Parece, en efecto, que cada vez más, los hombres irán tomando mayor conciencia del valor de la persona de base, concebida como una «tarea» a partir de un «dato». Como dijimos antes, la persona se nos da sin pedirnos permiso para poder con ella y a partir de ella ser protagonistas de la historia y dueños de nuestro destino. El equilibrio dato-tarea respecto a nuestra personalidad parece que está inclinándose hacia esta última. En tiempos pasados era probablemente mucho más lo que había en nosotros de «dato», de imposición aceptada pasivamente. Hoy, de cara al futuro, descubrimos cada vez mayores posibilidades de hacernos a nosotros mismos, no sólo en el terreno psicológico y social sino incluso en el orden genético-biológico. Cada día serán mayores las tareas que echaremos encima de la moral prospectiva.

Esto no quiere decir, sin embargo, que hemos de exasperar sin más ni más la tesis freudiana del asesinato del padre, es decir,

82. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946; R. Schnackenburg, *El testimonio moral del nuevo testamento*, Madrid 1965.

83. R. Coste, *Una morale per un mondo che cambia*, Assisi 1970; J. M. González Ruiz, *Dios está en la base*, Barcelona 1970; Varios, *Morale di Dio o del sistema*: IDOC (1972).

del dato, para llegar a ser nosotros mismos. Nos quedaríamos en «blanco», como los niños de los antiguos orfanatos. Parece que la moral del futuro tiende al redescubrimiento de un nosotros integral hacia delante y hacia atrás, que nos haga plenamente responsables del pasado, del presente y del futuro, en unión con los otros hombres que viven con nosotros actualmente o que nos han precedido y nos seguirán.

No podemos olvidar a los hombres y hasta a los seres irracionales que nos han precedido, gracias a los cuales la vida, la cultura y la fe han llegado hasta nosotros, enriquecidas más y más con el aporte de cada uno de ellos. También debemos amar de antemano a quienes vivirán después de nosotros y recogerán y perfeccionarán lo que nosotros sembramos.

En este sentido, nosotros, los cristianos, no podemos olvidar que nuestra comunidad está abierta a todos los hombres y, en Cristo, a la comunidad trinitaria de Dios, que es el prototipo de la comunidad total y para siempre. «Todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 23).

4) Pluralismo

Finalmente otra de las características de la moral prospectiva parece que va a ser la acentuación del ya existente *pluralismo*. El reconocimiento del carácter único e irrepetible de la persona tanto individual (yo), como plural (nosotros) nos hará respetar cada vez más las opiniones verdaderamente originales de las personas y agrupaciones de todo tipo⁸⁴.

Cada vez será más difícil imponer desde fuera una homogeneidad artificial de criterios. La pedagogía liberadora nos llevará por el contrario a acentuar el carácter activo y creador de la responsabilidad moral, lo que dará lugar inevitablemente a un nuevo pluralismo. Hasta ahora éste se dio sólo a lo largo de la historia, contraponiendo unas épocas a otras, y por cierto, con un ritmo bastante lento de cambio. A veces este pluralismo era simultáneo, pero sólo entre distintas regiones geográficas aisladas las unas de las otras. Hoy, en cambio, parece que nos estamos abriendo cada vez más a un pluralismo simultáneo en cualquier parte del mundo, en virtud del cual conviven más o menos pacíficamente toda clase de ideologías y criterios. La primera exigencia vital de este pluralismo simultáneo y universal ha de ser la de educar-

84. A. Hortelano, *Moral responsable*, Salamanca 1969.

nos a una convivencia pacífica y civilizada. Estamos todavía demasiado hechos a la homogeneidad y caemos sin darnos cuenta en el peligro de imponer nuestros criterios al otro, a quien calificamos de adversario apenas descubrimos que no se alinea inmediatamente con nuestras opiniones. La coexistencia pluralista no puede apoyarse simplemente en el miedo a las consecuencias que puede provocar el conflicto a cualquier nivel: internacional, nacional, empresarial, familiar... etc., ni puede reducirse a una coexistencia meramente formal hecha de fórmulas huecas. Hemos de acostumbrarnos a tomar conciencia de la complejidad de lo real y de lo difícil que es abarcarla desde un solo punto de vista. Mientras no reconozcamos honradamente que es imposible conocer y dominar la realidad, si no integramos complementariamente nuestras diversas perspectivas, no llegaremos al pluralismo exigido por la prospectiva moral. Esto no quiere decir, sin embargo, que vamos a dejar la verdad a un lado en un clima viscoso de transacciones escuálidas. Sólo la verdad puede salvarnos. Pero, si la buscamos con honradez, veremos que, en el fondo de la realidad, encontraremos una plataforma básica común a todos los hombres de buena voluntad, sobre la que podremos montar ese indescifrable rompecabezas que es el pluralismo moral y que, en un clima de diálogo sincero y de integración complementaria, adquirirá finalmente sentido. Esta va a ser seguramente una de las tareas más fascinantes de la prospectiva moral, ayudar a las nuevas generaciones a hacer sus opciones fundamentales.

LA TEOLOGIA MORAL

Por todo lo dicho anteriormente vemos la importancia que la teología moral tiene en estos momentos históricos que estamos viviendo dentro del amplio campo de las ciencias morales. De ahí la importancia de un análisis lo más concienzudo posible de lo que la teología moral significa para los hombres de nuestro tiempo.

1. *Análisis etimológico de la teología moral*

La definición etimológica de la teología moral incluye necesariamente el análisis filológico de las palabras teología y moral, con las que tratamos de definir esta compleja realidad que estamos ahora estudiando.

a) *Teología*

Para conseguir definir etimológicamente la palabra teología no es suficiente hacer un análisis filológico en abstracto de la misma. Es necesario también estudiar el uso que esta palabra ha tenido a lo largo de la historia.

1) *La palabra teología en el helenismo*

Los escritores cristianos de los primeros tiempos, por ejemplo, Clemente Alejandrino, tomaron la palabra teología de la literatura griega. En el helenismo teología es un término técnico de la poesía religiosa. Y significa un tipo de composición poética que hoy podríamos llamar himno. De ahí que los primeros teólogos

sean poetas: Hesíodo, Homero, Platón... No Aristóteles, que debido seguramente a su naturalismo nunca es llamado teólogo.

El himno es una poesía sacra dirigida a Dios, bajo la inspiración divina. Empieza, por eso, generalmente, con una invocación divina y tiene como objeto algo relacionado con Dios o el mismo Dios, cuya vida se describe y encomia entusiásticamente. Algunas veces, menos, aparece también la palabra teología como ciencia, sobre todo en los estoicos, en el sentido de teología natural.

2) La palabra teología en la tradición cristiana

En los primeros siglos del cristianismo se nota una cierta resistencia a emplear la palabra teología, precisamente por el carácter sacro-pagano que tenía y que podía dar pie a confundir mitología e historia de salvación, inspiración diabólica e inspiración propiamente divina. De ahí que, en un principio, los padres de la iglesia prefieran hablar de «filosofía» o amor a la sabiduría sin más. El *logos tou tzeou* parecía demasiado comprometido con la mitología pagana. Sólo en el siglo III, alejado ya el peligro de contaminación, se adopta en el cristianismo la palabra teología, que en realidad es filológicamente mucho más significativa que filosofía. E incluye prácticamente los tres sentidos originales con que era empleada en el helenismo, pero debidamente purificados. La teología para los cristianos de esta época es una composición poética u oratoria, a veces también científica, procedente de Dios, «en el Espíritu santo». Como se dice en la carta a los Corintios «nadie puede exclamar Señor Jesús, si no es en el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3). Se dedica a Dios y trata de Dios trino en oposición a la «economía» que se refiere a la historia de salvación. Mientras la teología se ocupa de la intimidad de Dios, la economía trata de sus relaciones hacia fuera de cara al mundo y a la historia.

3) La palabra teología en Tomás de Aquino

Para Tomás la palabra teología significa en general *sermo de Deo* o palabra de Dios¹. Pero no se restringe a la doctrina de Dios por revelación directa divina. También la filosofía puede ocuparse de Dios a partir de la simple inteligencia humana y en ese caso tendríamos «una parte de la filosofía que podríamos llamar teología»².

1. I, q. 1, a. 1.7.

2. I, q. 1, a. 1 ad 2.

Algunas veces la palabra teología en Tomás se usa en el sentido estricto tradicional, en cuanto que es un estudio de las personas y la esencia divinas. Otras veces se emplea en un sentido más amplio que incluye todo lo que tiene relación a Dios.

Propiamente hablando, para Tomás la teología es una «parte de la sagrada doctrina» o «sacra página» (texto revelado), que es la ciencia de la revelación³, pero no coincide exactamente con ella. La «sagrada doctrina», no la teología, se opone en cuanto esencialmente revelada a la filosofía y a las ciencias naturales. Existe, en cambio, para Tomás, como vimos, una teología natural. Teología, pues es la doctrina de Dios (*logos tou zheou*) revelada o no revelada.

4) La palabra teología a partir de Juan de Santo Tomás

A partir de Juan de Santo Tomás empezó a considerarse la teología como *cognitio scientifica, seu certa, procedens ex formaliter revelatis, et inferens ea quae mediate et virtualiter revelata dicuntur tanquam deducta et conexa cum revelatis formaliter. Sacra autem doctrina dicit quaecumque cognitionem probativam ex revelatis a Deo, etiam probabiliter*⁴. Es decir, según esto, tendríamos la doctrina sagrada que se ocuparía de lo que está formalmente revelado, mientras que la teología, convertida en ciencia aristotélica (conocimiento cierto a partir de sus causas) trataría exclusivamente de las deducciones que pueden sacarse de la revelación y que, por lo tanto, sólo estarían reveladas de un modo mediato y virtual. Con el tiempo fue desapareciendo poco a poco la expresión «sagrada doctrina» o *sacra página* para dejar el paso a la palabra teología, como ciencia de Dios a partir de la revelación, mientras que la ciencia de Dios a partir de la filosofía se empezó a llamar teodicea después de Leibniz.

5) La palabra teología en la actualidad

Después de ese proceso socio-cultural en que hemos visto cómo la palabra teología se iba haciendo cada vez más científica al eliminar todos los elementos de carácter poético y al independizarse del estudio directo del texto revelado, estamos asistiendo a una vuelta al primitivo sentido histórico de la palabra teología

3. I, q. 1, a. 1, ad 2.

4. Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus* I, disp. 2, q. 1, n. 4.

más en contacto con la vida y con la revelación. Se diría que también en el campo de la teología empieza a regir el principio contestatario del «poder para la imaginación». La teología se está haciendo más poética, más bíblica y más vital. Como dice Urs von Balthasar en repetidas ocasiones la teología en la actualidad no puede ser sólo una teología sentada (ciencia), sino que ha de ser también una teología de rodillas (himno) y una teología en marcha (praxis)⁵.

b) *Moral*

Es difícil encontrar un análisis etimológico serio de la palabra «moral» en los libros teológicos. Y sin embargo la palabra moral ha llegado al cristianismo cargada de sentido a través de una vieja civilización milenaria, aunque después ha sido asumida y refundida por el cristianismo y la teología. Tomás de Aquino hace un ingenioso intento filológico del vocablo moral sin mayor trascendencia⁶.

1) Etimología de *mos*

Mos, latino, en un sentido general significa costumbre, manera de comportarse física o moralmente, no por determinación legal, sino en virtud de una especie de hábito. De todos modos es muy difícil precisar su etimología, ya que, prescindiendo del *moeurs* francés, vive semánticamente aislado, lo que nos impide estudiarlo a la luz de la filología comparada indo-europea. Todo lo contrario a lo que ocurre con su paralelo griego *ethos*, que tiene una gran parentela lingüística en casi todas las lenguas indoeuropeas, gracias a lo cual podemos profundizar en su significación primitiva. La palabra *ethos* parece estar vinculada a la raíz *st* tan frecuente en las lenguas europeas y que significa estabilidad, costumbre (*ethos* con épsilon), y más modernamente «acción propia de uno mismo», modo de ser (*ethos* con eta). Esta diferenciación etimológica griega no aparece en el *mos* latino.

5. A. Stolz, *Introductio in sacram theologiam*, Freiburg i. B. 1941, 8-11.

6. I-II, q. 58, = a. 1.

2) Etimología de *moralis*

De *mores*, en el sentido de costumbres, se derivó el neologismo *moralis*. La historia de la palabra *moralis* es muy concreta y precisa. Podemos asistir a su nacimiento y precisar la fecha de su aparición. Por una verdadera casualidad se ha encontrado entre los restos de la obra de Cicerón *De fato* una frase mutilada en la que aparece el neologismo *moralis*, que Cicerón crea para traducir el vocablo griego *èthiká*.

Como se sabe, entre las obras de Cicerón el *De fato* ocupa el lugar postrero, viniendo a ser el complemento de sus otros escritos. En esta obra se aborda el grave problema del destino, que, al destruir la libertad, venía a abrir una brecha en las costumbres. La vieja doctrina del Pórtico había recibido un fuerte refuerzo en la persona de Posidonio. Y Cicerón con su sano juicio se lanza a defender los derechos de la libertad. Pero, al intentar hacer una filosofía de las costumbres (*mores*), se da cuenta que le falta la palabra adecuada: *Quia pertinet ad mores quos ethos illi vocant nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus. Sed decet augentem linguam latinam nominare moralem*⁷.

Cicerón establece, pues, el neologismo *moralis* a base del binomio: *mos* (costumbre) es igual a *ethos*, luego *moralis* es igual a *èthiká*. El neologismo pasó a la literatura filosófica de Roma (Quintiliano, Séneca...). Y más tarde de *moralis* surgió en el latín posclásico la palabra *moralitas* (moralidad).

3) Relaciones etimológicas entre moral y ética

Junto a *moralis* aparece en latín el grecismo *èthiká*. Cicerón, como vimos, no creyó oportuno introducirlo y optó por la creación del neologismo *moralis*. En buena lógica podemos decir que el vocablo *èthiká* no es latino, y, ciertamente no es clásico. Por esta razón ninguno de los grandes diccionarios del latín clásico lo recoge. Y, sin embargo, ha pervivido en el latín vulgar a par de *moralis* y también en las lenguas romances. Es difícil precisar el momento en que el vocablo griego entra en el latín. En Quintiliano

7. «Porque trata de las costumbres (*moribus*), que los griegos llaman *ethos*, nosotros, los romanos, solemos llamar a esa parte de la filosofía *de moribus*. Pero nos parece conveniente enriquecer la lengua latina llamando a esa parte de la filosofía "moral"»: Cicerón, *De fato* 1, 1.

tenemos ya un ejemplo de este desdoblamiento: *Pars illa ethiká moralis est dicta*⁸. Ética y moral aparecen, según esto, como sinónimos.

Sin embargo, el paso de la literatura clásica a la cristiana supone una quiebra para las relaciones entre ética y moral. El vocablo *moralis*, sin perder su valor clásico, ha sido dignificado bajo la nueva luz de la teología. Ética, por el contrario, ha quedado a medio convertir en el tecnicismo de las escuelas. Y así, si filosofía moral corresponde aún, en el campo de los estudios, a ética, a nadie se le ocurre decir teología ética, como decimos teología moral. No es fácil determinar en qué momento preciso se produce esta escisión entre los dos vocablos ética y moral que en la época romana, por ejemplo, en Quintiliano, aparecen como sinónimos⁹.

2. Análisis histórico de la teología moral

La evolución de la teología moral es un hecho comprobado históricamente, que hoy nadie pone en tela de juicio. Basta comparar entre sí unos cuantos momentos cumbres de la historia de la teología moral para descubrir inmediatamente la importancia de esta evolución. Si hacemos, por ejemplo, un análisis comparativo entre la moral del sermón de la montaña, los *Morales* de Gregorio Magno, la segunda parte de la *Suma teológica* y la *Teología moral* de Alfonso de Ligorio, veremos sin gran esfuerzo que en estas manifestaciones históricas de la moral cristiana no solamente el modo de presentación, sino también el mismo contenido de la moral difiere notablemente. No se trata naturalmente de diferencias esenciales, ya que los autores citados y los demás moralistas cristianos de todos los siglos expresan en el fondo la misma doctrina moral del evangelio, pero cada uno de ellos la presenta de un modo distinto, acomodado a las exigencias de su tiempo, y cada uno de ellos desarrolla sobre todo aquellos puntos que más interesan en la época en que vive, dejando en la penumbra otros aspectos, quizás importantes, pero que no responden a las necesidades vitales de su época.

8. «La parte de la filosofía, que se dice ética, es llamada moral»: Quintiliano, *Instituciones* 6, 2.8.

9. X. Iturgaitz, *Raíces clásicas de moral y ética*: *Moralía I* (1952-1953) 6-22; J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid 1972, 26-27.

a) Teología moral misteriosa

La teología moral aparece en la historia con un carácter netamente misterioso. Es un tipo de teología moral centrada sustancialmente en el misterio de Cristo y esencialmente encuadrada en la predicación (homilía) y la liturgia (iniciación sacramental). Puede decirse que esta iniciación moral de carácter misterioso fue dominante en oriente, al menos durante la época patristica, y en occidente hasta Agustín inclusive (354-430).

La moral cristiana es un «vivir en Cristo». Y la iniciación moral se consideraba como una parte, muy importante, de la iniciación en el misterio cristiano. El imperativo moral, en efecto, no era visto sino como una consecuencia de la incorporación vital a Cristo. Un ejemplo clásico de esta catequesis mistagógica lo tenemos en Cirilo de Jerusalén (+ 386). En una línea más homilética otros padres siguen más o menos la misma orientación. E, incluso, algunos, como Clemente Alejandrino en el siglo tercero tratarán de hacer una especie de síntesis teológica dentro del mismo clima misterioso.

Agustín de Hipona, en el siglo cuarto, introduce un elemento psicológico, que le acerca mucho a la mentalidad moderna, pero su psicología es sustancialmente religiosa y cristiana y se apoya en un diálogo apasionante y dramático entre Dios y el hombre, a través de Cristo. En este sentido, recoge lo mejor de su época en una originalísima síntesis personal y llega a ser quizás el mejor moralista de todos los tiempos¹⁰.

10. F. X. Murphy, *Antecedentes para una historia del pensamiento moral patristico*, en *Estudios sobre historia de la moral*, Madrid 1969; A. Heitmann, *Imitatio Dei: die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte*, Roma 1940; G. Bourgeault, *La spécificité de la morale chrétienne selon les pères de deux premiers siècles*: *Sc Esp* 23 (1971) 137-152; K. Hormann, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*, Wien 1952; V. Prescure, *La doctrine moral des pères apostoliques*: *Studia Theologica* 15 (1963) 541-554; J. Liebaert, *Les enseignements nouveaux des pères apostoliques*, Gembloux 1970; A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969; Th. Preiss, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*: *RHPR* 18 (1938) 197-241; M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux 1969; G. Armas, *La moral de san Agustín*, Madrid 1954; L. J. Charmay, *Saint Jean Chrysostome moraliste*, Lyon 1969; R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952.

b) Teología moral escolástica

Para los escolásticos, a partir sobre todo de los dos grandes, Buenaventura y Tomás, la teología moral es una ciencia en sentido aristotélico, pero una ciencia que no puede separarse de la contemplación del misterio cristiano. Según la escuela agustiniano-franciscana, toda la ciencia teológica es práctica y se orienta más que a saber a ser buenos (*ut boni fiamus*). Tomás de Aquino definiendo también la unidad formal de la teología, pero distingue claramente entre el fin subjetivo (*finis operantis*) y el objetivo (*finis operis*) y en el plano de este último sostiene que una parte de la teología es más bien especulativa, mientras otra es más bien práctica. Dentro de su grandioso plan de la *Suma teológica*, la segunda parte de la misma es la más moral (vuelta del hombre a Dios), aunque ésta no debe aislarse del resto de la *Suma* (origen divino del mundo y del hombre, que se estudia en la primera parte, y vuelta del hombre a Dios a través de Cristo, que se ve en la tercera parte).

Con la adopción de la *Suma* como libro de texto en el siglo XVI, sobre todo en España (Vitoria y la escuela dominica de Salamanca, escuela jesuítica y Salmanticenses) se llega quizás a la cumbre de la teología moral escolástica, integrando los valores especulativos de la mejor tradición medieval con las preocupaciones de los nuevos tiempos (grandes descubrimientos, comercio internacional) y la atención a la realidad concreta del mundo y del yo despertada por el nominalismo. Así se forjan los magníficos estudios morales en torno a la conciencia (Medina), a la justicia (Suárez), al comercio (Soto), al derecho internacional (Vitoria, Las Casas) y a la metodología (Cano) ¹¹.

11. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain 1948; F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters*, Münster 1936; J. Mausbach, *Thomas von Aquin als Meister des christlichen Sittenlehre*, München 1925; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1946; A. Thiry, *St. Thomas et la morale d'Aristote: Aristote et St. Thomas D'Aquin*, Louvain 1957; Ch. Noelsmeier, *Ethische Grundlagen bei Bonaventura*, Leipzig 1932; L. Verecke *L'obligation morale selon G. d'Ockam*: *VieSpirSuppl* 95 (1958) 123-143; Id., *Le concil de Trente et l'enseignement de la théologie morale*: *Divinitas* 5 (1961) 361-374; E. Moore, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*, Granada 1956; T. del SS. Sacramento, *El curso moral salmanticense. Estudio histórico y valoración crítica*, Salamanca 1968.

c) Teología moral casuística

Quizás la primera moral casuística de carácter sistemático es el *De officiis* de Ambrosio (339-397), un gran pastor de almas. Pero quien realmente ha puesto la práctica en el centro de sus preocupaciones, desligándola un tanto del misterio cristiano, ha sido Gregorio Magno (+604). Se diría que tiene prisa en abandonar la contemplación del misterio para bajar a las aplicaciones prácticas (*Moralia in Job*).

Esta casuística degenera después en los *Libri penitentiales*, que aparecen probablemente en Irlanda y se extienden desde allí al continente por medio de los monjes misioneros. Se reducen a catalogar los pecados con vistas a facilitar a los confesores la imposición de la penitencia, que llega a practicarse de un modo casi mecánico. Los mismos monjes irlandeses son al parecer quienes más contribuyen a la difusión de la confesión individual después de una larga crisis de la reconciliación penitencial.

En los siglos XIV y XV estos libros penitenciales se trasforman poco a poco en las *Summae confessoriorum*, que más que una moral teológica —ésta se sigue estudiando junto con la teología dogmática— constituyen una especie de lexicon o vademecum, ordenado alfabéticamente, para uso de los confesores. La más importante, sin duda, de estas sumas fue la de Antonino.

Después del concilio de Trento, que había impuesto la acusación detallada, específica y numéricamente, de los pecados, y por influjo de la *Ratio studiorum* de los jesuitas, que imponía junto al comentador de la suma (moral general), el profesor de teología moral (casos de conciencia), aparecen las *Institutiones morales*. (Azor, Lugo, Sánchez) con pretensiones científicas, que, dejando a la dogmática el estudio de la parte especulativa de la moral, se preocupan exclusivamente de las directivas prácticas a base de una importante colaboración con el derecho canónico. Generalmente estas *Institutiones* siguen más o menos el siguiente esquema: Moral general, especial: mandamientos, sacramentos, censuras, indulgencias, deberes de estado ¹².

12. Th. Deman, *Le «De officiis» de St. Ambroise dans l'histoire de la théologie morale*: *RSPH* 37 (1953) 409-424; R. Wasselynck, *L'influence des «Moralia in Job» de St. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII et le XII siècle*, Lille 1956; J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbonne 1970; L. Verecke, *Introducción a la historia de la teología moral moderna*, en *Estudios sobre historia de la moral*, Madrid 1969, 63-160; Id., *Le concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*: *Divinitas* 5 (1961) 361-374.

No cabe duda que el protagonista más importante de la moral casuística es Alfonso María de Ligorio. Y como tal ha sido reconocido por el magisterio de la iglesia. En 1813 es canonizado. El 23 de marzo de 1871 se le proclama doctor de la iglesia y el 26 de abril de 1950 patrono de los confesores y moralistas.

Sin embargo, es evidente que el tiempo no ha pasado en vano y que no podemos pretender hoy una repetición material y al pie de la letra de la moral alfonsiana. Ya desde su tiempo, Alfonso fue criticado por quienes pensaban de un modo diferente al suyo. En nuestra época se ha ido creando una especie de silencio significativo en torno a su nombre. Allard se extrañaba de la ausencia casi total del nombre de Alfonso en los escritos de Lumbreras y demás protagonistas del neotomismo iniciado con León XIII. Pero más significativo todavía ha sido el silencio que advertimos en la nueva moral de nuestro tiempo. Si leemos, por ejemplo, el índice onomástico del libro en colaboración *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, aparecido en 1954, en el que un grupo de especialistas aborda con una gran ambición el problema de la renovación de la teología moral, quedaremos no poco sorprendidos al ver citados en este, por otra parte, magnífico volumen, toda clase de autores, teólogos y profanos, desde Aristóteles a Sartre, mientras que no aparece ni una sola vez siquiera el nombre del patrono de los moralistas¹³.

La creación por los redentoristas de los dos Institutos Superiores de Teología Moral de Roma y Madrid en la vanguardia de la renovación de los estudios morales ha hecho ver que es posible seguir siendo fieles en lo esencial a las líneas de Alfonso de Ligorio adaptándose radicalmente a los nuevos tiempos. Durante su vida, en las sucesivas ediciones de su *Moral*, tiene siempre en cuenta la evolución del pensamiento contemporáneo y el influjo de los acontecimientos históricos más importantes, como la supresión de la compañía de Jesús, capaces de influenciar los gustos y las tendencias de la época. «Espero, le escribe a su editor Remondini, que para antes de mi muerte reimprimirá la *Moral* corregida; tan sólo esta edición podré llamarla acabada y del todo cumplida y a tono con el gusto que hoy priva entre los doctos»¹⁴.

13. P. Allard: NRT (1940) 506; cf. C. A. Damen, *De recta theologiae moralis excolendae ratione*: Rassegna di Morale e Diritto 4 (1938) 59; Varios, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, París 1954; M. Zalba, *Exposición de la moral cristiana*: Estudios Eclesiásticos 29 (1955) 65-80; Id., *Inquietudes metodológicas en teología moral*: Arbor 20 (1955) 357-375.

14. A. M. de Ligorio, *Lettere* III, 520; cf. B. Häring-L. Vereecke, *La*

d) Teología moral integral

Hoy, como hemos visto a propósito de las tendencias actuales en teología moral, asistimos a una integración de los mejores elementos que a lo largo de la historia han ido apareciendo en el estudio de la moral: teología mística (centrada en el misterio de Cristo y en un contacto directo y profundo con las fuentes de la revelación), teología personalista (actualización de la escolástica con el pensamiento moderno especialmente personalista y social) y teología de la praxis (ciencias del hombre y del mundo).

Todo esto se trata de hacer, por otra parte, en un contexto de radical renovación. Es un hecho indiscutible que el mundo de hoy está en crisis y que está pasando por un período de transformación profunda en todos los órdenes. Asistimos en nuestros días a la creación de una nueva forma de existencia y de un nuevo tipo de hombre, que se va delineando cada vez con más precisión.

Esta crisis ha afectado, como no podía ser menos a la teología moral. En su actual renovación podemos descubrir cuatro momentos de especial importancia: la aparición el año 1934, en Alemania, en un terreno preparado de antemano por Sailer, Hirscher y Möhler, del *Manual de moral católica* de F. Tillmann¹⁵, que constituye el punto inmediato de partida de las nuevas tendencias en moral; la publicación del folleto de G. Thils, profesor de la universidad de Lovaina, sobre las *Tendencias actuales en teología moral*¹⁶, que condensa las principales inquietudes que se advierten aquí y allí entre los profesionales más alerta de la moral¹⁷; la aparición del libro del canónigo lovaniense J. Leclercq sobre *La enseñanza de la moral cristiana*¹⁸, libro censurado en su tiempo y en el que se hace una dura crítica a la moral tradicional

théologie morale de saint Thomas à saint Alphonse de Liguori: NouvRevTh 77 (1955) 673-692; R. Tellería, *Actitud de san Alfonso*: Moralia III (1956) 89-126; G. Berubé, *Saint Alphonse, moraliste actuel?*: Rev. de l'Université d'Ottawa 27 (1957) 65-98; A. Hortelano, *San Alfonso, en Gran enciclopedia Rialp* I, 1971, 656-659.

15. F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934. Cf. H. Weber, *Sakrament und Sittlichkeit. Eine moraltheologische Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19 Jahrhunderts*, Ratisbonne 1966.

16. G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940.

17. I. Zeiger, *Katholische Moraltheologie heute*: Stimmen der Zeit 68 (1938) 3-4; Id., *De conditione theologiae moralis hodierna*: Periodica 28-29 (1939) 177-189.

18. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952.

y se describe en líneas generales lo que debe ser la nueva moral; y, finalmente, la aparición de *La ley de Cristo*¹⁹ del redentorista alemán B. Häring, primer manual en que se ha tratado de llevar a la práctica las tendencias renovadoras de la teología moral. El libro de Häring ha tenido un éxito fulminante desde el primer momento de su aparición en Alemania en 1954, como lo demuestra el hecho de haber sido traducido a la mayor parte de las lenguas del mundo y de haber superado con mucho los doscientos mil ejemplares²⁰.

Con el concilio Vaticano II, puede decirse, se oficializa en la iglesia esta que podríamos llamar teología moral integral²¹. Pero en los últimos años, apenas terminado el concilio, hemos empezado a constatar una cierta explosión de esta moral renovada, sometida como está simultáneamente a dos atracciones tan distintas entre sí, como son el movimiento horizontal de la liberación y el movimiento vertical pentecostalista. Se diría que el difícil equilibrio que había logrado a base de grandes esfuerzos y un entusiasmo sin límite se está viniendo abajo ante la irrupción en el campo de la moral del carisma y la praxis²². No es fácil todavía predecir cómo va a ser en concreto esta nueva moral posconciliar que está gestándose en estos momentos. Hay mucha esperanza y ambigüedad al mismo tiempo, pero lo que nadie pone en duda es que estamos asistiendo al amanecer de un nuevo mundo y de un hombre nuevo, lo que hará necesaria también una nueva moral²³.

19. B. Häring, *La ley de Cristo*, Barcelona 1970.

20. V. Schurr, *Bernardo Häring. Una nueva teología moral*, Buenos Aires 1970.

21. J. G. Ziegler, *Teología moral*, en *La teología moral en el siglo XX* 3, 1974, 264-304.

22. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, y en general toda la abundante literatura de la liberación.

23. M. Müller, *Studien zur Geschichte der katholischen Moral*, Düsseldorf 1953; Ph. Delhay, *Pour l'histoire de la théologie morale: Analecta Namurcensia* (Louvain); G. Angelini-A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972; C. Cafarra, *Historia de la teología moral*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 436-454.

3. Análisis sistemático de la teología moral

De acuerdo con lo que hemos dicho a propósito de la etimología e historia de la teología moral, podemos proponer ahora la siguiente definición sistemática de la teología moral: «es una parte de la teología que estudia el misterio cristiano como imperativo, es decir, como quehacer o praxis».

a) *La teología moral, «parte» de la teología*

La teología moral aparece, en primer lugar, como *una parte* de la teología. La independización de la teología moral es un fenómeno relativamente reciente que se produce después del concilio de Trento, cuando junto a la cátedra de teología general (comentario a la *Suma*) aparecen las *Institutiones morales* (casos morales), de acuerdo con la jesuítica *Ratio studiorum*.

Hasta ese momento, puede decirse, el indicativo (dogma) y el imperativo (moral) se estudiaban conjuntamente dentro del misterio cristiano, de tal manera que aparecían existencialmente unidos tanto a nivel pastoral como académico. Sin embargo, como vimos en la definición histórica de la teología moral, desde Ambrosio y Gregorio Magno hasta los «libros penitenciales» y las «sumas de los confesores» empieza a prepararse el terreno para la separación didáctica del dogma y la moral, tal como ocurre de hecho después de Trento.

Esta división ha podido tener sus ventajas pedagógicas para el desarrollo del imperativo moral al ser enfatizado autónomamente, pero ha tenido también grandes inconvenientes al privar al indicativo cristiano de compromiso vital, reduciéndolo a curiosidad intelectual y ciencia químicamente pura y aséptica. Y por otra parte, ha vaciado al imperativo moral de contenido misterioso y de trascendencia. El concilio Vaticano II, como decía el observador protestante Cullmann, ha tenido el acierto de poner de relieve cómo el indicativo es imperativo, es decir, cómo el indicativo cristiano nos compromete hasta lo más profundo del ser y cómo el imperativo moral es ni más ni menos, en su fondo trascendente, el indicativo cristiano de base.

Son muchos, por eso, los que piensan que el futuro de la teología moral está en desaparecer como ciencia autónoma reabsorbiéndose en la teología en cuanto tal. No cabe duda que esta reunificación de todas las teologías, no solamente de la moral, inde-

pendizadas quizás en mala hora, como las naciones europeas, es posible hablando teóricamente, pero va a ser muy difícil ignorar tres siglos de independencia precedidos de una larga prehistoria separatista. El ideal sería, quizás, llegar a la unidad teológica, pero sin destruir brutalmente la personalidad y relativa autonomía que la teología moral ha adquirido a lo largo de los siglos ²⁴.

b) *La teología moral, «parte de la teología»*

En segundo lugar, la teología moral aparece, precisamente, como *una parte de la teología*. En esto se distingue netamente de una moral laica. Hoy son muchos, como consecuencia del proceso de secularización a que está sometido el mundo y también la iglesia, que quieren reducir la teología entera, y también la moral, a un simple humanismo. Como antes dijimos, está muy bien la muerte del Dios caricatura, pero no la muerte del Dios verdadero para quienes creemos en él. Es necesario acabar con todos los coqueteos verbales en este terreno. Comprendemos muy bien al ateo honrado que mata a Dios responsablemente porque ve en él un padre tirano (Freud) o el opio del pueblo (Marx) o un límite a la libertad del superhombre (Nietzsche), pero no podemos aceptar de ninguna manera la equívocidad de un creyente honesto consigo mismo que habla de la muerte de Dios y nos quiere hacer contrabando pasándonos de matute una teología laica, que, bien entendida, no es ni más ni menos que la cuadratura del círculo.

En este sentido, estamos totalmente de acuerdo con los consejos que Bonhoeffer da al estudiante de teología:

Ante todo, sólo debe estudiar teología cuando honradamente piense que no puede estudiar otra cosa. La única vocación a la teología será el que ésta le haya captado y no le deje. Con tal que quien le haya captado sea verdaderamente la causa de la teología, o sea, la disposición para reflexionar sobre la palabra y la voluntad de Dios (Sal 1, 2), para aprenderla y llevarla a la práctica.

Puede integrar en su estudio teológico todos sus desvelos humanos: filosóficos, éticos, pedagógicos, sociales, todo lo que le pertenece como hombre. Pues es siendo teólogo como ha de hacerse un hombre pleno. Pero debe saber que el motor de su vida y su pensamiento como teólogo no puede ser otro más que la pasión de Jesucristo, el Señor crucificado.

24. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbonne 1970; Ch. E. Curran, *Christian morality today. The reawakening of moral theology*, Indiana 1966.

El joven estudiante ha de intentar ser teólogo en este sentido, o colgar los libros cuanto antes. No ha de avergonzarse de su tarea teológica, ni tratar de disimularla con mil cosas ajenas. Despreciar cuestiones que parecieron importantes a otros grandes hombres ¿es algo más que ignorancia mal disimulada? ¿no es mejor preguntarse si uno está en su sitio como teólogo y si no estaría mejor en algún lugar más atractivo, más visible, más impresionante, pero distinto? ¿desde cuándo acredita a un teólogo el que, por su indiferencia ante la teología, hable a la gente sólo con los labios? Y ¿desde cuándo acredita a un cristiano el hablar sobre cosas que no entiende ni de lejos?

El joven teólogo ha de saberse en servicio de la verdadera iglesia de Cristo. Es desesperanzador que prefiera ser tenido por hombre de mundo que por teólogo. Con ello no ganará a los otros, sino que se ganará su desprecio y expondrá a la teología a la risa fundada del mundo. Que no quiera ser una excepción entre los suyos: sepa que la mundanidad no es, sin más, un criterio decisivo para el teólogo, y que puede gustarle malas bromas.

Debe capacitarse mediante su estudio para hacer discernimiento de espíritus en la iglesia: aprender cuál es la verdadera enseñanza del evangelio y qué es lo que son sólo enseñanzas o leyes o idolatrías humanas. Que aprenda a no llamar blanco a lo negro, sino a la verdad, verdad, y al error, error. Que sepa dar testimonio con objetividad, con modestia, con prudencia y en el amor, pero con valentía y decisión. Que aprenda a descubrir dónde están las fuentes de vida de la iglesia, y dónde se obstruyen y se envenenan éstas. Que sepa descubrir cuándo llega para la iglesia la hora de la decisión y la necesidad de proclamar la fe.

Si llega esta hora, no debe ponerse patético, sino pensar y actuar con objetividad. No ha de querer jugar ningún papel, sino leer y estudiar la Biblia más que nunca, sabiendo que a la iglesia y a la teología sólo las servirá con la desnuda verdad y no con las reflexiones tácticas. Hasta los compromisos mejor intencionados no hacen sino enmascarar. El, menos que nadie, necesita ir con politíqueos: le basta con un trabajo teológico objetivo.

Si llegan tales tiempos, procure más bien controlarse que gritar mucho. Porque la falsa seguridad del que grita mucho, tampoco coincide con la certeza de la penitencia y del evangelio.

Y sepa, finalmente, que allí donde la verdad del evangelio le lleve a criticar los errores, sigue siendo corresponsable e intercesor ante los hermanos que critica, pues también él vive sólo del perdón, y no de la razón o la mayor sabiduría que tenga.

Finalmente, en tales tiempos de caos, hay que volver a empezar de nuevo, desde las fuentes auténticas. Cada vez con menos susto y más alegría. «Haciendo la verdad en el amor» ²⁵.

25. D. Bonhoeffer, *Was soll der Student der Theologie heute tun?*, en *Gesammelte Schriften III*, München 1966, 243-247.

c) *La teología moral estudia el misterio cristiano como imperativo*

La teología moral es, pues, una parte de la teología que *estudia el misterio cristiano como imperativo*. Este estudio del imperativo cristiano es sumamente complejo, por eso creemos necesario analizar sus diversos aspectos para no caer en peligrosas simplificaciones, como ha ocurrido con frecuencia en la historia de la teología moral.

1) *La teología moral como carisma*

Es absolutamente imposible llegar al descubrimiento del imperativo cristiano al margen del carisma. A. Stolz ha estudiado profundamente esta dimensión de la teología. El carisma es un aspecto de la teología muy importante de los primeros siglos de la iglesia, que ha ido quedándose en la sombra a medida que en la teología prevaecía con el tiempo su carácter científico, sobre todo durante la Ilustración. Esta descarismatización de la teología, que afecta también a la iglesia en general, se manifiesta apenas empieza a consolidarse socialmente el cristianismo después de Constantino. El hombre cristiano pasa de una situación de diáspora e incluso de persecución a una situación totalmente diferente de triunfo y predominio social. Este cambio repercute no sólo en el plano político y social, sino también en el cultural.

Los primeros padres de la iglesia se caracterizan por su reserva y hasta miedo ante el pensamiento grecorromano, muy influyente todavía y peligroso, por lo mismo, para los recién convertidos, por sus implicaciones religioso-paganas. Por eso los primeros teólogos tienen conciencia muy aguda de su incapacidad intelectual frente al misterio y ponen toda su confianza en la asistencia del Espíritu santo.

Pablo, que en Atenas fracasa estrepitosamente al tratar de envolver el anuncio de la resurrección de Cristo en un ropaje científico, en el que se toma en cuenta la arqueología, la poesía y la filosofía griegas (Hech 17, 16-33), al llegar a Corinto corta por lo sano y anuncia escandalosamente la muerte y resurrección del Señor sin tapujos de ninguna clase y dejándose llevar confiadamente de la fuerza del Espíritu.

Yo, hermanos, llegué a anunciaros el testimonio de Dios no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría, que nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado. Y me presen-

té a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor; mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de sabiduría, sino en la manifestación del Espíritu y del poder, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios. Hablamos, sin embargo, entre los iniciados, una sabiduría que no es de este mundo, una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria, que no conoció ningún magnate de este mundo, pues, si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria. Pero Dios nos la ha revelado a nosotros por su Espíritu. De esto os hemos hablado no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu. Así, pues, nosotros tenemos el pensamiento de Cristo (1 Cor 2, 1-16).

Poco a poco, y sobre todo en la cumbre del siglo XIII universitario y democratizador de la cultura entre los comerciantes de las ciudades burguesas, el hombre cristiano se va sintiendo cada vez más seguro de sí mismo en el campo doctrinal y mejor preparado para asimilar el pensamiento pagano sin temor de contaminarse con él. Esto ha dado pie a lo que no del todo adecuadamente se ha llamado el «naturalismo escolástico». Las descompuestas luchas entre Abelardo y Bernardo son muy interesantes al respecto²⁶.

Hoy estamos asistiendo a una incipiente vuelta a lo carismático. Se diría que la secularización de la teología y el retorno del cristianismo a una nueva diáspora en un mundo cada vez más alejado de Dios, está devolviendo a los cristianos la humildad del cristianismo primitivo y les está llevando a confiar cada día más en los dones del Espíritu. Lo que en estos momentos es todavía apenas un síntoma, puede convertirse en el futuro en un movimiento importante e irreversible.

En realidad hemos de reconocer que la teología y especialmente la moral es un *carisma*. Entendemos por carisma, en un sentido amplio y original, un don de Dios para el desarrollo de la vida cristiana. En este sentido la teología es un carisma, ya que, según la tradición de los primeros siglos, la teología, o palabra de Dios, aparece siempre bajo el impulso de la gracia. Y eso en sí misma y no sólo en cuanto complementa a la fe. Lo que no quita, sin embargo, como veremos después, que la teología sea una verdadera ciencia. El carisma teológico es un carisma científico al servicio de la iglesia.

26. Ph. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez St. Bernard étudié dans ses sources*, Namur 1957; F. Hommel, *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abälard*, Wiesbaden 1948.

Características del carisma teológico-moral. En cuanto carisma, la teología moral *trasciende los valores meramente humanos*. No está en contra de la lógica, la psicología o la sociología, pero está más allá de la lógica, la psicología o la sociología. Es una verdadera ciencia, pero es racional y científica «a lo divino» y no puede por eso en ningún momento reducirse a procedimientos puramente científicos. Hay algo en la teología que trasciende y desborda a la razón y a la ciencia. Y esto es precisamente su dimensión carismática.

Si analizamos la obra de los grandes teólogos de la iglesia, sobre todo en los primeros siglos, pero también más tarde, y, si estudiamos el ideal del teólogo que nos ofrece la liturgia del común de doctores, no podremos menos de admitir este carácter supracientífico de la teología. Y esto se manifiesta sobre todo en la teología moral por su carácter práctico y empeñativo en el campo de la vida cristiana ²⁷.

En cuanto carisma, la teología moral es un *signo de que el reino de los cielos está entre nosotros*. Los carismas suponen la plena efusión del Espíritu santo, que coincide con la iniciación del reino de Dios. La teología moral es por eso esencialmente escatológica y debe por su parte preparar y acelerar la plena manifestación del reino de Dios. En este sentido, es, sin duda, uno de los elementos requeridos para la maduración de los tiempos. Sólo cuando la teología moral haya llegado a su plenitud en la profundización del misterio cristiano con la ayuda del Espíritu santo será posible el retorno de Cristo y su gloriosa y definitiva manifestación. Para hacer posible la visión de Dios cara a cara y no sólo «a través de un espejo» la teología moral tendrá que madurarse plenamente, ya que es sin duda la propedéutica de la visión de Dios. De ahí la nobleza y la trascendencia histórica de la teología moral. Urge el quehacer teológico moral, porque es uno de los signos de los tiempos.

¡Cuánto nos alegra por eso constatar la sensibilidad moral de las nuevas generaciones! Desde que poco a poco vamos tomando conciencia de las angustias y tristezas de la humanidad, desde que la opresión en todas sus formas nos quema el alma, desde que nos sentimos más solidarios los unos de los otros, creemos conocer mejor a los hombres y al mundo y nos sentimos más cerca del reino de Dios. Todo ello es señal de que Dios está más cerca de nosotros y de que nosotros estamos más cerca de la plenitud de los tiempos.

27. A. Hortelano, *Ideal del teólogo moralista según el oficio de doctores: Moralia 2 (1954-1955)* 3-19.

Y comprendemos mejor, desde este ángulo, a Pedro cuando decía que «deberíamos esperar y acelerar el día de Dios» (2 Pe 3, 12).

En cuanto carisma, la teología moral *debe desembocar en la alabanza de Dios (liturgia) y la oración*, ya que procede del Espíritu santo, que «aboga por nosotros con palabras inenarrables» (Rom 8, 26). En este sentido, se opone al silencio antirreligioso de los «ídolos mudos» a que dan culto los paganos (1 Cor 12, 2). La crisis de oración por la que están pasando muchos teólogos y moralistas de nuestro tiempo es una señal clara y evidente de que el carisma del Espíritu santo falta por completo en su quehacer teológico, y de que éste se ha metido en un callejón sin salida. En cambio, el florecimiento de la teología moral es una señal de que el mundo no está totalmente sometido al poder del mal y que ya está cerca la nueva Jerusalén, que es toda ella «templo de Dios» (Ap 22, 22). En este sentido, podemos decir con Esiquio de Jerusalén (+ c. 451):

Tenemos cada quien la posibilidad de hacernos una especie de iglesia doméstica, si vivimos para Dios y al terminar el trabajo nos dedicamos en casa a la palabra de Dios o teología, pues esta teología o palabra de Dios es un don que nos permite participar en el sacrificio del Señor ²⁸.

La teología es una participación en el sacrificio de Cristo, en cuanto que llevada a sus últimas consecuencias nos compromete vitalmente como ninguna otra ciencia es capaz de hacerlo.

En cuanto carisma, la teología moral debe orientarse a *consolar* a los hombres, ya que el Espíritu santo del que procede es el gran consolador y abogado por medio de sus dones. La teología y especialmente la moral debe ser por eso ante todo y sobre todo un «mensaje de salvación» y de esperanza, más que una disquisición puramente intelectual. El hombre angustiado de nuestro tiempo necesita urgentemente una visión teológica del mundo, de la existencia y de la historia, no para evadirse en pseudoconsolaciones inauténticas, sino para comprometerse a fondo con los hombres en la esperanza de que vale la pena dar la vida por ellos. En cuanto carisma, la teología moral está *íntimamente ligada* con los otros carismas del Espíritu santo, ya que todos se nos dan para bien del cuerpo místico de Cristo. El Espíritu santo, que es espíritu de unidad, no puede estar nunca contra el Espíritu santo. Si por culpa nuestra, teólogos y moralistas, se llega a poner en peli-

28. Esiquio de Jerusalén, *In Lev 2*, en PG 93, 850.

gro la unidad esencial de los cristianos, es sin duda alguna porque el Espíritu no está con nosotros ni en nosotros. Y, por el contrario, cuando, dentro de un sano pluralismo en la manifestación de los dones polivalentes del Señor, sabemos aceptarnos unos a otros como hermanos y nos sentimos todos realmente un cuerpo de Cristo, es señal de que nuestra teología y nuestra moral son un verdadero carisma del Espíritu.

Origen del carisma teológico-moral. El carisma teológico *no aparece formalmente* en las antiguas enumeraciones de carismas de la iglesia primitiva. Entonces se insiste más bien en los carismas extraordinarios, lo que no debe extrañarnos si tenemos en cuenta la situación especial del primitivo cristianismo. Las comunidades cristianas de aquel entonces tenían a un tiempo un gran fervor religioso y una extraordinaria debilidad sociológica. Esto explica que vieran como la cosa más natural del mundo una efluencia extraordinaria de los dones del Espíritu.

Sin embargo, a pesar de no aparecer el carisma teológico de un modo formal y explícito en los primeros catálogos de carismas de la iglesia primitiva, lo encontramos implícitamente en el *carisma del magisterio*, del que habla Pablo.

Partiendo de Ef 4, 11, podríamos hablar de apóstoles, profetas y maestros, los cuales serían una continuación de los sacerdotes, profetas y sabios del antiguo testamento (Is 18, 18; Ez 7, 56), abarcando así la totalidad de la antigua alianza: ley, profetas, sapienciales. En la lista de Rom 12 pertenecerían al primer grupo la presidencia y quizás también la diaconía, al segundo la profecía, y la didascalía al tercero. Lo mismo puede verse en 1 Cor 12, 8 ss. También 1 Cor 12, 28 comienza la lista de los carismas con una clara división primordial: «unos apóstoles, otros profetas, otros maestros», a la que sigue una serie de subdivisiones como en las otras listas²⁹.

El carisma del magisterio aparece, pues, como uno de los principales en la iglesia junto al del apostolado. Tiene en común con el de la profecía el que los dos son palabra de Dios, pero, mientras el profeta habla sólo «ocasionalmente», bajo la inspiración del Espíritu santo, el doctor es catequista ordinario de los fieles.

En cuanto carisma, la teología moral es un don del Espíritu santo que el hombre no puede adquirir por sus propias fuerzas, pero al que *puede prepararse* de algún modo. «Aspirad a los mejores dones», dice Pablo en 1 Cor 12, 31. Según Orígenes, hay dos

29. H. Urs von Balthasar, *Theologie und Spiritualität*: Gregorianum 40 (1969) 571-586.

tipos de profecía, o mejor, dos aspectos en la profecía, la profecía *ex Deo* (como don de Dios) y la profecía *ex nobis* (como tarea humana). Otro tanto podríamos decir de la teología. Encontramos en ella una teología *ex Deo* (carisma) y una teología *ex nobis* (ciencia)³⁰.

Esta preparación personal al carisma teológico supone, en primer lugar, *una fe firme*, ya que la teología es el complemento de la fe. La fe es más necesaria al teólogo que las aptitudes intelectuales. Una teología que no se apoyara en la fe es imposible, un «cadáver de teología», como decía repetidamente Garrigou Lagrange. Esta fe, afirma H. Friess, no solamente nos lleva a «creer en algo», sino ante todo y sobre todo a «creer en alguien», Cristo, que exige después un creer lo que él nos dice. La fe no es algo impersonal y neutro, la adhesión a determinadas fórmulas, sino un encuentro personal con Cristo. La fe es la única manera de conocer a una *persona en cuanto persona*.

Una persona sólo puede ser realmente conocida, si ella misma se da a conocer, si se nos manifiesta y nos desvela su interior. Cuando la persona se abre y descubre lo hace por su libre voluntad, pues podría permanecer cerrada y muda. Y lo hace a la vez por amor, pues podría resistirse a ello, ocultarse, disfrazarse. Y esto nos muestra que, aun en el ámbito humano, la fe es una donación gratuita, un acto de gracia y que a la fe corresponde la revelación de la persona. Al hacer esto participo de la persona que se me desvela, tomo parte en su vida, en su pensamiento, en su saber, amar y querer, en la manera como ella se ve a sí misma y como ve el mundo de las cosas y de los hombres³¹.

Todo esto es necesario como preparación al carisma de la teología. Pero también hace falta *una oración asidua*. En virtud de la promesa de Cristo, podemos conseguir los dones de Dios con la oración. «Por eso el que habla en lenguas, ore para poder interpretar» (1 Cor 14, 13). «Si eres teólogo, rezarás oportunamente, y, si rezas oportunamente, eres teólogo»³². En la liturgia de los doctores se insiste en esta oración del teólogo antes del estudio. Tomás de Aquino la hacía siempre, como dice, en las lecciones históricas de maitines, su secretario Reginaldo.

También hace falta para prepararse al carisma de la teología *la pureza del corazón*. «Bienaventurados los limpios de corazón,

30. Orígenes, *Comment. in Ep. ad Rom. Hom. 9, 3*, en PG 14, 12-15-16.

31. H. Friess, *La fe como conocimiento y como acto*, en *Teología actual*, Madrid 1960, 37-51; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1932; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*: Gregorianum 42 (1961) 463-505; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca 1968.

32. Pseudo-Nilo (Evagrio del Ponto), Or. 60, en PG 79, 1. 80 B.

porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8), pues, como explica Anselmo «el que vive según la carne, es un hombre carnal o animal y se le puede aplicar lo de Pablo: El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios (1 Cor 2, 14)»³³. El pecado no destruye de por sí e inmediatamente el carisma teológico, como se insinúa en la primera carta a los Corintios: «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe, y, si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase montañas, si no tengo caridad, no soy nada» (1 Cor 13, 1-2), pero el carisma sonará a falso, y, si se prolonga esta situación, terminará por desaparecer.

2) La teología moral como ciencia

La teología moral no es sólo un carisma, sino también una verdadera ciencia. Existe el peligro, real, de caer en un exceso carismático en nuestros días, una irrupción de lo irracional, como antes en la época de la Ilustración se cayó en el exceso racionalista, que condenó como cavernícola todo aquello que no podía reducirse al frío esquematismo cartesiano de las ideas claras. En el siglo de las luces no quedó sitio para el misterio —fuese el que fuese— que se vio rechazado y excomulgado sin más como oscurantista. La irrupción hoy de lo irracional es un fenómeno complejo, que se debe a causas diferentes y se manifiesta de modos muy diversos, pero está ahí amenazando por la base todas las conquistas que el *homo sapiens* ha hecho fatigosamente desde las cavernas hasta nuestros días a base de un uso entusiasta y disciplinado de nuestra inteligencia. Frente a la orgía de lo irracional seguimos creyendo en la capacidad intelectual del hombre y en su posibilidad de conocer la verdad, por difícil que esto sea, sobre todo en unos tiempos

33. Anselmo, *Ep. de Incarnatione Verbi* I.

34. A. Stolz, *Introductio in sacram theologiam*, Freiburg i. B. 1941, 14-17; 125-130; cf. Id., *Carismatische Theologie*, en *Der Katholische Gedanke*, 1938, 187 ss; A. Hortelano, *Teología de la mente y el corazón*, Madrid 1956; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; H. Urs von Balthasar, *Teología y santidad*, en *Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 235-268; O. Eberz, *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung*, München 1967; L. Malevez, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme: NouvRevTh* (1968) 785-800; R. Latourelle, *Théologie science du salut*, Paris 1968; Y. M. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona 1970; P. J. Josua, *La teología ¿carisma del espíritu?*: Concilium (1974) 48-58; L. J. Suenens, *Lo Spirito santo nostra speranza*, Alba 1975.

como los nuestros, y por humildes que debamos ser a la hora de sacar conclusiones. Por eso, al lado de la teología moral como carisma, colocamos la teología moral como ciencia.

No hay que ver en ningún momento entre la teología-carisma y la teología-ciencia una oposición, ni siquiera una discontinuidad cognoscitiva. Se trata en el fondo de una misma teología. Carisma y ciencia forman una realidad existencial única dentro de la teología. Podemos distinguir dentro de la teología su vertiente carismática y su vertiente científica, pero no podemos separarlas, porque existe entre ellas una existencial interpenetración. El carisma teológico necesita de la ciencia para expresarse y la ciencia teológica necesita del carisma para sublimarse y penetrar en el misterio cristiano³⁵.

La teología es la ciencia de la fe, *scientia fidei*. No hay que pensar, sin embargo, que creer es igual a no saber o a saber sólo a medias. Algunos materialistas, por ejemplo, los marxistas, tratan de oponer fe a ciencia. Lo que no es cierto. Sólo por la fe, en efecto, podemos conocer el mundo de lo personal, esto es, a *la persona en cuanto persona*.

Mediante la fe entendida como «un yo te creo a ti» puedo penetrar en el misterio de la personalidad de otro, en virtud de lo que él quiere revelarse de sí mismo. Renunciar a la fe es renunciar a esa forma eminente de conocer a los demás. La fe no impide ni limita el conocimiento, sino que le da una posibilidad nueva y superior, le abre horizontes y ámbitos que sin ella estarían cerrados y permanecerían inaccesibles. Rechazar la fe significa precisamente perder conocimiento, disminuir posibilidades de conocer, que son extraordinariamente importantes para el hombre en cuanto persona, para su vivir y existir. Además, cuanto más alta se encuentra una persona, cuanto más rico sea su mundo, cuanto más profundo sea su misterio, cuanto más tenga ella que decir, tanto más me encuentro yo supeditado al «yo te creo a ti», y tanto más insensato sería precisamente en orden al conocimiento resistirse a creer. Por otra parte, mi fe es símbolo y expresión del respeto y veneración que tengo a la persona en quien creo... A su vez, el «yo te creo a ti» debe estar fundamentalmente apoyado en la credibilidad de aquél a quien creo; debo saber a quién creo. Todo esto muestra bien claro que la fe, que tiene lugar en el ámbito humano, no es una aventura irracional, sino una entrega de todo el hombre, que compromete entendimiento, voluntad y corazón, llevándolos a una actualidad plena, una entrega que inequívocamente está bajo el signo de un conocimiento superior³⁶.

35. D. Chenu, *¿Es ciencia la teología?*, Andorra 1959, 40-41.

36. H. Friess, *La fe como conocimiento y como acto*, en *Teología actual*, Madrid 1960, 40-41; cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973.

La teología, en cuanto prolongación de la fe, es un saber ampliado y profundizado de la misma, una verdadera *investigación* en el seno de la fe. Ciertamente que debe partir de la revelación, como acabamos de decir, esto es, de lo que Dios quiera hablarnos de sí mismo, pero la teología como ciencia no puede reducirse a catalogar un dato, es también una tarea. La actitud del teólogo no puede ser puramente pasiva. Tiene que hacer suyo el dato revelado con la ayuda del Espíritu santo y su esfuerzo personal desde la iglesia y el mundo en que vive. Todo el cuerpo místico de Cristo a partir de la base trabaja en la investigación teológica hasta que la teología deje de ser «propedéutica» y anticipación de la visión beatífica, para convertirse en teología escatológica y definitiva.

Como dice el cardenal F. König, arzobispo de Viena:

Las universidades son los sismógrafos de los movimientos del espíritu. Las facultades de teología no quedan exceptuadas de esta regla. También les ha alcanzado a ellas la inquietud general: ¿qué son? ¿qué quieren ser? ¿son ciudadelas de la investigación o defensoras de la tradición? ¿deben simplemente repetir lo recibido o han de buscar conocimientos nuevos? ¿hay para ellas una frontera en la libre investigación científica? ¿dónde está? Si la teología quiere ser ciencia, valen para ella los demás presupuestos del trabajo científico y académico, ante todo, la libre investigación. Pero también, si es una ciencia, sabrá reconocer las fronteras de la ciencia; y esto vale de la teología en un sentido especial, porque tiene como presupuesto la revelación y la fe de la iglesia. El riesgo de la libertad política es que se abuse de ella, y el riesgo de la libertad científica es el error. Hoy nos hallamos muy distantes de la fe decimonónica en la ciencia. Sabemos que la ciencia no es infalible, ni resuelve todos los problemas, que unos descubrimientos anulan a otros anteriores, y que una absolutización que convierta en tabú a un conocimiento científico parcial, equivaldría a la muerte de la ciencia. Esto vale también para la teología. Cada nuevo conocimiento es sólo un paso hacia la tierra nueva. Puede ser también un paso hacia el error. Pero sería malo no atreverse a entrar en la tierra nueva por miedo al error. La teología ha de ser muy consciente de la relatividad de los conocimientos científicos. No puede ser una ciencia esotérica, pero tampoco es compatible con una visión periodística o una caricatura callejera. Hoy hemos dejado de creer en la ciencia sin prejuicios. Toda ciencia tiene sus presupuestos y edifica sobre determinadas bases. El presupuesto de la teología es la revelación cristiana, la fe y el magisterio de la iglesia. Una teología, que se desvincula de la fe, prescinde de ella o la niega, puede ser sociología o ciencia comparada o lo que sea, pero no es teología. La teología debe explicar la fe, facilitar su comprensión, barrer de ella lo innecesario o lo deformado, pero no puede sustituir la fe, como tampoco puede contradecirla. La fe no es un conocimiento más alto ni más profundo, sino una dimensión completamente distinta de conocimiento y acceso a la verdad. La fe puede hacer superflua a la ciencia, pero la ciencia no puede hacer superflua a la fe.

La teología no es una alcoba caldeada para espíritus cansados. La teología es una ciencia peligrosa. Para adscribirse a ella hace falta la audacia de los hombres libres; una audacia cuyo correlato no es el orgullo, sino la humildad. No se le puede bloquear a la teología la puerta del futuro y de la iglesia. Su camino no va a ser fácil, pero ¿qué camino lo es hoy? ³⁷.

Investigación vital. La intuición y la formulación son dos momentos decisivos en el proceso intelectual. La primera es una penetración profunda y directa en la interioridad de las cosas. La segunda es un sondear a las cosas desde fuera para tomar de ellas vistas o aspectos exteriores definidos y concretos. La primera es un conocimiento existencial, mientras que la segunda es más bien esencial. Ya que nuestra intuición no es total y exhaustiva, como la de Dios, tenemos que completarla repitiéndola indefinidamente y recurriendo al uso de conceptos intelectuales siempre diferentes. El concepto supone la intuición y está llamado a suplir las deficiencias de ésta. Por consiguiente, investigación vital y conceptual no se excluyen, sino que se complementan.

A. Machado ha descrito poéticamente estos dos modos de aproximación a la realidad:

Hay dos modos de conciencia:
 una es luz y otra paciencia.
 Una estriba en alumbrar
 un poquito el hondo mar;
 otra en hacer penitencia
 con caña o red y esperar
 el pez, como pescador.
 Dime tú: ¿cuál es mejor?
 ¿conciencia de visionario
 que mira en el hondo acuario
 peces vivos,
 fugitivos,
 que no se puede pescar,
 o esta maldita faena
 de ir arrojando a la arena,
 muertos los peces del mar?

Conocimiento por connaturalidad. También en la teología moral existen estos dos modos de conocimiento: uno primordial y existencial, que nos pone en contacto casi-directo con Dios y su historia de salvación, y otro derivado y conceptual-esencial que lo ronda mediante conceptos y fórmulas más o menos abstractos.

37. F. König, *Freiheit und Glaube als Voraussetzungen der Theologie: Diakonia* 4 (1973) 60-61.

Al primer modo de conocimiento teológico lo llama Tomás *per connaturalitatem, per modum inclinationis, per affinitatem ad divinam, per viam voluntatis, per contactum, per unionem ad Deum, per amorem, ex intimo sui, sine discursu, ex instincto divino*. Al segundo modo de conocimiento teológico lo llama *per usum rationis, per rationis inquisitionem, per modum cognitionis, cognitio speculativa, per studium et doctrinam, per modum rationis, per viam intellectus, ex iudicio rationis*. La primera es la vía del corazón, la segunda de la razón. La primera es la vía experimental o vital, la segunda la vía lógica. La primera es la teología de rodillas y en marcha (la ciencia de los santos), la segunda la teología sentada (la ciencia de los sabios). Ambas a dos son válidas y necesarias y se integran dentro del cuerpo místico para bien de la iglesia y de la humanidad³⁸.

El creyente coherente con su fe posee dentro de sí un nuevo sentido que Pablo llama el «sentido de Cristo» o el «Espíritu de Cristo» gracias al cual saboreamos experimentalmente el misterio de Dios y sus planes de salvación (Rom 8, 1- 27; 1 Cor 2, 10-16).

El pseudo-Dionisio nos habla en *De divinis nominibus* de un conocimiento obtenido no por medio del estudio, sino por la experiencia de lo divino, por una especie de simpatía. También Clemente Alejandrino en sus *Stromates* nos propone un conocimiento especial de Dios llamado *gnosis*, de tipo experimental e intuitivo. Este conocimiento «cordial» ha sido cultivado de una manera u otra por los grandes teólogos de la iglesia: Agustín (pensaba con el corazón y amaba con la cabeza), Anselmo, Buenaventura y el mismo Tomás³⁹.

El triunfo del tomismo en el siglo XVI, con sus cuadros dialécticos extraídos de Aristóteles, y la creciente influencia del racionalismo moderno en la teología malograron en gran parte la antigua tradición vitalista de las escuelas alejandrina y agustiniano-franciscana, hasta que las nuevas tendencias hacia lo vital de la nueva filosofía han contribuido al redescubrimiento de la intuición en la investigación teológica.

Como dice muy bien Le Roy, al comienzo de la investigación, la intuición permite captar lo que aún no es discursivo, lo que aún no es en manera alguna formulable, lo que aún no existe más que en el estado de implícitamente vivido, en el estado de tendencia y

38. A. Hortelano, *Teología de la mente y el corazón*, Madrid 1956.

39. «Ille qui accipit gratiam per quamdam experientiam dulcedinis novit quam non experitur ille qui eam non accipit»: I-II, q. 112, a. 5; Cf. I, q. 43, a. 3 ad 1; II-II, q. 45, a. 2. 5.

presentimiento. Precisamente en este presentimiento genial, todo lo confuso e indeterminado que se lo suponga, se esconde el germen del progreso teológico. El teólogo debe vivir todo el misterio cristiano y no sólo el núcleo luminoso del mismo que ha sido aceptado oficial u oficiosamente por la iglesia. Es preciso que se aventure hasta el extremo del misterio, aun cuando para ello tenga que bordear el error. Si no tiene esa osadía magnífica de andar al borde del peligro, se quedará a mitad de camino y ante sus ojos se alzarán siempre los mismos horizontes. En el fondo todo progreso se apoya en un profundo sentido de curiosidad y emoción.

Este sentimiento, si no idéntico, es al menos muy parecido a la intuición poética. De ahí que los grandes descubridores geniales en el campo científico-teológico hayan tenido mucho de poetas: Platón, Agustín, Buenaventura, Juan de la Cruz, Pascal, Teilhard... etcétera. Con su poesía presentieron los grandes problemas de la teología y sus soluciones, que después aclararon mediante concienzudas y macizas elucubraciones científicas.

Intuición poética. De esto se deduce que nadie mejor que los poetas, que generalmente están dotados de un maravilloso poder de expresión, podrá decirnos, si decirse puede, lo que es esta intuición cordial que encontramos en la raíz de una investigación científica verdaderamente renovadora.

La poesía es la encrucijada del norte-sur=imaginación-inteligencia, con el este-oeste=sensibilidad-amor. La poesía es la creación por la palabra mediante la oración, la efusión amorosa, la libre invención imaginativa o el pensamiento metafísico (Gerardo Diego).

La poesía es un fervor y una claridad. Este fervor procede del fondo más oscuro de nuestra personalidad. El impulso poético por su origen y su dirección no está muy lejano del religioso y del erótico. Con ellos se asocia frecuentemente. El objeto del poema no puede ser la expresión de la realidad inmediata y superficial, sino de la realidad iluminada por la claridad fervorosa de la poesía: realidad profunda, oculta normalmente en la vida, no intuible sino por medio de la facultad poética y no expresable por nuestro pensamiento lógico (Dámaso Alonso).

Por hoy y para mí, la poesía no es más que un sistema luminoso de señales. Hogueras que encendemos aquí abajo entre tinieblas encontradas para que alguien nos vea. Todo lo que hay en el mundo es mío y valedero para entrar en mi poema, para alimentar su fogata. «Sé que en mi palomar hay palomas forasteras —decía Nietzsche— pero se estremecen cuando les pongo la mano encima». Lo importante es esta fuerza que lo conmueve todo por igual —lo que viene en el viento y lo que está en mis entrañas, este fuego que lo enciende, que lo funde, que lo organiza todo en una arquitectura luminosa, en un grito flamígero, bajo las estrellas imposibles (León Felipe).

La poesía es una aventura a lo absoluto, se llega más o menos cerca, se recorre más o menos camino; eso es todo. Hay que dejar que corra la aventura, con toda esa belleza de riesgo, de probabilidad, de jugada. Hay que contar en poesía, más que en nada, con esa fuerza latente y misteriosa acumulada en la palabra, debajo, disfrazada de palabra, contenida, pero explosiva (Salinas).

Poeta es el hombre que tiene el don de idear y expresar lo que los demás presienten y no saben decir. Sin embargo, al poeta no le caracterizan tanto sus ideas y sus palabras, su doctrina o su estilo, como su capacidad emocional, el *pathos* por el que, caldeándose, pasa de lo informe y puramente psíquico a la idea que lo define, y de ésta a la palabra que lo expresa y revela. Para el poeta no existen verdaderos supuestos; en sus operaciones no entra la dialéctica. En realidad ejercita un don de inventar otras verdades y de ir a parar a otros mundos. La ciencia resuelve problemas planteados, y la poesía levanta enigmas nuevos. Diríase que con la primera tiende el hombre a realizarse, con la segunda a evadirse. La poesía es un puro proceso de amor, que pone al hombre en trance de superarse a sí mismo (Marquina).

El poder a la imaginación. De todo esto se deduce que la intuición resulta de una interferencia de la inteligencia con el amor. Mediante este conocimiento cordial, y sólo mediante él, el hombre puede alcanzar nuevos horizontes, es decir, puede hacer obra de investigación propiamente dicha. De ahí que los líderes de la revolución quieran entregar el poder a los imaginativos. Se diría que hemos llegado a un punto muerto en el desarrollo de la ciencia y la técnica químicamente puras en que sólo el poder de la imaginación puede ayudarnos a encontrar nuevos caminos para salir del atolladero en que nos encontramos.

La moderna epistemología del amor ha contribuido al análisis de lo que podríamos llamar razones cordiales. Razón cordial es el conocimiento de una cosa a través del amor, un conocimiento amoroso, por simpatía o connaturalidad. No es un amor ciego, ni pura inteligencia de las cosas, sino una providencial unión de inteligencia y amor, en la que lo formal del acto es el conocimiento, pero realizado desde la voluntad. Se trata, en el fondo, de una interferencia. Los diversos elementos del psiquismo humano están tan compenetrados entre sí en una superior unidad vital, que es imposible de todo punto separarlos. Sólo así nos explicamos cómo el amor puede influir gnoseológicamente en el entendimiento hasta el punto de que sea imposible una ciencia pura sin implicaciones cordiales más o menos conscientes.

El amor rodea a su objeto de una energía sin par, completamente nueva, y lo saca del ambiente ordinario, lo aísla y le proyecta aquella luz especial que es requisito de todo estudio científ-

fico realizado con pretensiones de investigación. Sólo comprendemos total y realmente aquello cuyos gérmenes y tensiones llevamos en nosotros mismos. Locke decía que las raíces de la lógica están en la ética. Y Scheler propone la simpatía como principal camino para llegar al conocimiento científico de las realidades humanas. Ramón y Cajal nos da acertados consejos sobre todo esto en un libro titulado *Consejos y reglas para la investigación científica*:

No basta examinar, hay que contemplar: impregnemos de emoción y simpatía las cosas observadas; hagámoslas nuestras, tanto por el corazón como por la inteligencia. Sólo así nos entregarán su secreto. Porque el entusiasmo acrecienta y afina nuestra capacidad perceptiva. La sorpresa, el entusiasmo, la emoción agradable, son fuerzas propulsoras de la imaginación constructiva. La emoción enciende la máquina cerebral, que adquiere por ella el calor necesario para la forja de intuiciones afortunadas y de hipótesis plausibles. Quien en presencia de un arduo problema no sienta crecer su entusiasmo ni acrecentar sus fuerzas, quien al aproximarse el solemne momento del «hágase la luz» impacientemente esperado, no tenga el alma inundada por la emoción precursora del placer, debe abandonar las empresas científicas, porque la naturaleza no otorga sus favores a los fríos de condición, y la frialdad es a menudo signo de impotencia.

¡Qué bien comprendemos después de todo esto a Francisco de Asís cuando decía: *Quanto ama, tanto sà!*

La raíz metafísica y profunda de todo esto radica en que, mientras el conocimiento trae las cosas a sí, el amor se da a ellas. Como decían los escolásticos, *intellectus cognoscendo fit quemadmodum omnia*, gracias al conocimiento las cosas se subjetivizan, se hacen mías. En cambio, al amar, ocurre precisamente lo contrario. Según Agustín, «amas la tierra, tierra eres; amas a Dios, Dios eres». Al atraer las cosas hacia sí, el entendimiento no puede alcanzarlas con toda su realidad vital, tal como son en sí mismas. En cambio, el amor llega a la realidad y la taladra hasta identificarse con ella. Una gran parte de los pensadores modernos, desde Fichte a Blondel, sin olvidar a Dilthey, Bergson y Unamuno, se han preocupado apasionadamente de este problema de la investigación vital.

Si este conocimiento vital es importante en toda clase de ciencias, lo es de modo especial en la teología y sobre todo en la teología moral, tratándose en ella de problemas prácticos y profundamente vitales para el futuro del mundo y de la humanidad⁴⁰.

40. J. Cahill, *The sapiential character of moral theology*: The Irish Theological Quarterly 27 (1960) 132-145; R. Carpentier, *Le primat de l'amour-charité comme méthode de théologie morale*: NouvRevTh 83 (1961) 492-450;

Investigación intelectual. A la investigación vital hay que añadir necesariamente la investigación intelectual, si queremos que la teología moral sea una verdadera ciencia que podemos tomar en serio desde el punto de vista científico.

Teología moral expositiva. La teología, decíamos antes, es una especie de ampliación del saber que encontramos en la fe, una *scientia fidei*. Esta ampliación de la fe se hizo primeramente como simple *exposición* del texto revelado, especialmente durante el período patrístico. Tomás, viendo los inconvenientes que este método implicaba, trató de estructurar el saber teológico *secundum ordinem disciplinae*. Para él, en efecto, la teología es una verdadera ciencia en sentido aristotélico (*cognitio certa per causas*), pero una ciencia «subalternada» a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, de la que recibe sus primeros principios, que para los hombres en su paso por la tierra no son evidentes, sino objeto de fe. De esos principios podemos deducir ciertamente, científicamente, determinadas conclusiones, no simples acomodaciones más o menos subjetivas. Nadie puede ignorar las ventajas de esta concepción de la teología en relación con el subjetivismo de la exégesis acomodaticia y la falta de claridad y precisión de algunas escuelas espirituales. Pero esta concepción implica también peligros, sobre todo la pérdida de contacto con las fuentes de la revelación en virtud de una dialéctica exagerada que termina por cerrarse en sí misma, durante la decadencia escolástica, como si la teología no tuviera también que preocuparse de los principios revelados de los que extrae sus conclusiones.

Es cierto que la teología es para Tomás la ciencia de la revelación y como tal una ciencia subalternada, según hemos dicho. Las ciencias subalternadas no tienen, según él, que probar sus principios. Los reciben simplemente de la ciencia subalternante. Únicamente la metafísica, que es la ciencia suprema, debe probar sus principios, o mejor, legitimarlos en un intento de prueba, que, no bien comenzado, se frustra ante la evidencia inmediata de los primeros principios. Esto en el orden natural. En el orden sobrenatural, la ciencia suprema es la divina, cuyo principio único, el misterio de Dios, es contemplado inmediatamente por Dios y los bienaventurados. La teología recibe de esta ciencia los primeros principios. Es, pues, una ciencia subalternada y como tal no tiene que probar sus principios. Se le dan gracias a la «revelación».

F. Fistorazzi, *Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale*, en *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 117-146; J. Etienne, *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne*: *Studia Moralia* 12 (1974) 7-54.

Sin embargo, hasta cierto punto, la teología es una ciencia suprema, en cuanto es la cumbre del saber que el hombre puede alcanzar en esta vida. De ahí que se vea en la precisión de justificar sus principios, si no quiere sentar plaza de irracional. No debe probarlos intrínsecamente, porque para ello necesitaría ver a Dios, lo cual le resulta imposible, pero sí debe probar exactamente que esos principios real y categóricamente los ha recibido de Dios y en qué sentido los ha recibido de él, es decir, si es auténtico el mensaje de Cristo, como mensaje revelado, y cuál es el alcance de ese mensaje.

La teología ha de ponerse, pues, en contacto inmediato con la revelación para poder presentar del modo más objetivo posible qué es lo que Dios nos ha querido comunicar.

Desde el principio, los padres de la iglesia estuvieron en contacto con la revelación al exponer la doctrina sagrada. Más tarde la concepción tomista de la teología, como ciencia subalternada, puso en peligro el contacto de la teología con la revelación, cuando la dialéctica, durante la decadencia escolástica, se convirtió en algo cerrado sobre sí mismo, que hizo de la teología una ciencia puramente de las «conclusiones» y de las conclusiones de las conclusiones, emprobreciendo extraordinariamente el mensaje cristiano revelado.

Como reacción a todo esto, surge la llamada teología positiva, que se desarrolla poderosamente desde los comienzos de la edad moderna con el fin de justificar de cara a los humanistas y protestantes el contenido de la revelación tal como lo enseña la iglesia. Se debe sobre todo al esfuerzo de Cano, Petavio, Tomassino, Belarmino y Suárez, entre otros. Pero de hecho, el contacto con las fuentes de la revelación que busca la teología positiva, afecta más al dogma que a la moral, que acaba de independizarse del resto de la teología y se orienta de un modo prevalentemente ca-suístico⁴¹.

41. Sobre los métodos positivos en la teología, en general, cf. Y. M. Congar, *Théologie*, en *Dict. Théol. Cath.* XV, Paris 1943, 346-502; C. Dumont, *La réflexion sur la méthode théologique*: *NouvRevTh* 10 (1961) 34-50; 11 (1962) 17-35; P. Touillez, *Introduction critique à la théologie*, Paris 1968; W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975, sin olvidar el libro de base de M. Cano, *De locis theologicis*, Roma 1898. Sobre el uso de los métodos científicos en moral cf. B. Merkelbach, *Moralis theologiae idonea methodus*: *Miscelanea Vermeersch* I (Roma 1935) 1-4; G. van Riet, *Le problème moral et son épistémologie particulière*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* I, Barcelona 1948, 257-273; A. I. Melden, *On the method of ethics*: *Journal of Philosophy* 45 (1948) 169-180; J. N. Findlay, *The methodology of normative ethics*: *Journal of Philosophy* 58 (1961) 757-764; E. Le Roy, *La certitude en ma-*

Biblia y moral. Hoy, con la «vuelta a las fuentes», que ha afectado a toda la teología, estamos asistiendo al primer intento serio de elaboración de una teología moral bíblico-histórica. Es verdad que todavía estamos apenas empezando. Faltan monografías de base y sobre todo nos faltan síntesis de cada uno de los autores sagrados y de la Biblia en general. Pero ya se ha hecho mucho y en la buena dirección. Hemos tomado conciencia de lo esencial que es a la teología moral ponerse en contacto directo con la palabra de Dios, hemos estudiado cada vez mejor el sentido exacto del mensaje y su situación histórica y estamos haciendo un serio esfuerzo para releer la palabra de Dios en nuestro contexto actual siendo fieles a la vez a lo que Dios nos dice y a lo que el mundo necesita de Dios en estos momentos ⁴².

tière morale: Laval Théol. et Philos. 19 (1963) 120-170; R. Hormann, *Moral-theologische Erkenntnis und Methodenlehre*, München 1963; F. Gonseth, *La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique?: Rev UnivScMor* 1 (1965) 11-16; T. Muret, *Une «science morale» est-elle possible?: RevUnivScMor* 1 (1965) 24-26; H. Sidqwick, *The methods of ethics*, New York 1966; J. C. Milhaven, *Towards an epistemology of ethics: Theological Studies* 27 (1966) 228-241; A. Edel, *El método en la teoría ética*, Madrid 1968; Ch. E. Curran, *Methodological and ecclesiastical questions in moral theology: Chicago Studies* 9 (1970) 59-80; F. Gonseth, *Morale et méthode: RevUnivScMor* 12-13 (1970) 39-62; E. Hamel, *Lumen rationis et lux evangelii: Periodica* 59 (1970) 216-249; R. Simon, *Questions et méthodes en théologie morale: Le Point Théologique* I (1971) 87-116; A. Sanchis, *Crítica de la existencia humana desde la palabra de Dios. Función y métodos de la teología moral: Angelicum* 48 (1971) 273-301; A. Dumas, *Les lieux de la théologie morale: Le Point Théologique* V (1973) 57-70; I. P. Böyle, *Lonnergan's method in theology and objectivity in moral theology: Thomist* 38 (1973) n.º 3; J. Piegsa, *Ist Ethik eine Wissenschaft?: Münch. Theol. Zeitschr.* 25 (1974) 301-316; U. Benedetti, *Un nuovo concetto e un nuovo metodo di teologia: RivTeolMor* 6 (1974) 241-268; G. A. Palo, *Teología moral (metodología)*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 1.063-1.070.

42. E. Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen 1947; Ph. Delhay, *Le recours à l'Écriture sainte dans l'enseignement de la théologie morale: Bull. des Facultés Catholiques de Lyon* 77 (1955) 51-19; 78 (1956) 5-26; J. Delorme, *Bulletin d'Écriture sainte. Morale et Écriture sainte: L'Ami du Clergé* 67 (1957) 193-205; J. Etienne, *Théologie morale et renouveau biblique: EphThLov* 41 (1964) 232-241; Ph. Delhay, *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964; N. Crotty, *Biblical perspectives in moral theology: Theological Studies* 26 (1965) 547-595; E. Hamel, *L'usage de l'Écriture sainte en théologie morale: Gregorianum* 47 (1966) 53-85; F. Festorazzi, *La sacra Scrittura anima del rinnovamento della teologia morale: La Scuola Cattolica* 94 (1966) 91-115; A. I. Ibañez Arana, *La sagrada Escritura en la renovación de la teología moral: Lumen* 16 (1967) 332-348; R. Koch, *Renovación bíblica y teología moral, en Renovación de la teología moral*, Madrid 1967, 77-116; D. L., *Fundamentación de la ética bíblica: Salmanticensis* 17 (1970) 163-170; J. M. Gustafson, *The place of Scripture in christian ethics: Interpretation* 24 (1970) 430-455; Varios, *La ética bíblica*, Madrid 1971; W. Schweitzer, *La morale chrétienne peut-elle*

Sin embargo, no son pequeñas las dificultades del tiempo presente, en lo que se refiere a la fundamentación bíblica de la moral, como dice F. Lage. «Sociológicamente vivimos, al menos a nivel del pensamiento, en una fase de religión secularizada para decirlo en términos sumarios. En este ambiente la Biblia se ha visto desposeída de su autoridad y se ha convertido en un libro que ha de abrirse camino, en fuerza de su propio valor, como cualquier otro libro que sale al mercado. Como la importancia de la Escritura se fundaba sobre todo en la autoridad absoluta que las iglesias concedían al libro sagrado, al poner actualmente en duda dicha autoridad, ha disminuido en consecuencia la importancia de la misma Escritura». Este era el mensaje de una nota, bastante alarmista, publicada en la revista *Concilium*, en diciembre de 1969, por cuenta del secretariado general.

Hoy día la Biblia ya no puede pretender seguir siendo «el» libro; tiene que resignarse a ser «un» libro. A causa de la secularización, la Biblia no es ya el texto que la iglesia propone autoritariamente, sino un texto más que circula libremente en el mercado sin ninguna forma de protección o promoción oficial. Como tantas otras cosas, el libro ha sido finalmente desacralizado. Tiene que imponerse aceptando las reglas de la competencia; su autoridad sólo puede conseguirla en virtud del propio contenido. Y esta demostración le resulta particularmente difícil no sólo por su tenor específicamente religioso, sino también por sus limitaciones de lenguaje, de mentalidad, y su particularismo, que le resta posibilidades ante los lectores de hoy. Y, más aún, por su falta de respuesta a los problemas más urgentes de nuestro tiempo. La Biblia conservaría únicamente su valor en los círculos de tendencias pietistas o fundamentalistas, en los cuales su lectura y su valor normativo se imponen con una autoridad externa al mismo libro. Fuera de tales círculos, el valor del libro queda pendiente de su aportación real a la aclaración de los problemas de nuestra pro-

recevoir un fondement biblique?: VieSpirSuppl 97 (1971) 117-140; Ch. E. Curran, *The role and function of the Scripture in moral theology: CathTheolSoc AmerPro* 26 (1971) 59-90; T. Goffi, *L'uso della parola di Dio in teologia morale: Rivista di Teologia Morale* 3 (1971) 295-306; F. Lage, *Los fundamentos bíblicos de la moral: Pentecostés* 10 (1972) 43-54; Varios, *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973; L. di Pinto, *Fondamenti biblici della teologia morale. Ricerche recenti, bilancio e prospettive: RassTeol* 14 (1973) 32-61; E. Hamel, *L'Écriture âme de la théologie morale: Gregorianum* 54 (1973) 417-445; G. Schneider, *Biblische Begründung ethischer Normen: Bibel und Leben* 14 (1973) 153-163; F. Lage, *Puntos para una introducción al problema de la fundamentación bíblica de la moral: Pentecostés* 12 (1974) 293-331; E. Hamel, *La théologie morale en l'Écriture et la raison: Gregorianum* 56 (1975) 273-319.

pia existencia o a la comprensión de nosotros mismos, del mundo y de nuestra historia humana. En este campo, la Biblia encuentra fuerte competencia y por eso a duras penas logra abrirse paso. De ahí que en muchos casos sea relegada a la categoría de los «medios ultralúcidos o mágicos, que en nuestro universo tecnológico y racionalista ofrecen al alma una luz iniciática que supera el nivel de lo empírico»⁴³. Situada en ese nivel inalcanzable, fuera de toda pregunta, la Biblia ejerce un influjo nefasto, pues se presta a ser instrumentalizada en favor de cualquier ideología dominante⁴⁴.

La Biblia no tendría así un sentido único, sino el sentido múltiple que el Espíritu permite discernir de modo diverso a través de las edades, es decir, tendría en cada tiempo un sentido provisorio.

Llegamos así al problema verdaderamente exegético-bíblico. Aunque propuesta de modo urgente en nuestro tiempo, la dificultad viene desde antiguo: ¿quién interpreta autorizadamente la Biblia? ¿La exégesis histórico-crítica o la experiencia de los cristianos que siguen escuchando la voz de Cristo viviente hoy día? ¿No ha llegado el momento de oponerse resueltamente al «imperialismo», a la «impertinencia» de los exegetas, herederos solapados de la antigua «casta clerical»? ¿No es la hora de acabar con la exégesis «científica» para dar paso a una lectura espontánea, «salvaje», que permita el libre intercambio de lo que a cada uno le inspira el texto y su propia experiencia cristiana? Porque ante la Biblia no cabe la distinción entre maestro y discípulo. La Biblia no es un texto que posee una verdad fijada de una vez para siempre, sino un pan que se ofrece para ser libremente compartido por los cristianos que en cada tiempo buscan a Jesús. Aquí, con mayor razón que nunca, vale el dicho de que la «la sabiduría de los sabios ha sido reducida al silencio»⁴⁵.

La difícil conexión entre «evangelio y vida» se hizo sentir desde los primeros tiempos de la exégesis histórico-crítica. Los ataques que hoy se dirigen con tal virulencia a los exegetas, no corresponden a la perplejidad que éstos demuestran tanto sobre los resultados estrictamente científicos, como sobre el valor de sus conclusiones para la sistematización teológica y para la vida de la iglesia. No se puede calificar de impertinentes imperialistas a investigadores que son generalmente conscientes de que su trabajo no es sino un bienintencionado y penoso esfuerzo por descubrir al Dios revelado en la envoltura de la letra, una tarea que está siempre comenzando y que nunca llega a su fin. Estos ataques parecen ignorar la importancia del paso realizado durante el Vaticano II para formular la unidad entre Escritura y tradición y para entender ésta última en un sentido más pleno como clima en el que nace la misma Escritura y como perenne actualización de la palabra de

43. M. Bellet, *Crise du biblisme. Chance de la Bible*, Paris 1973, 49.

44. F. Lage, *Puntos para una introducción al problema de la fundamentación bíblica de la moral: Pentecostés 12* (1974) 298-299.

45. J. Comblin, *Le thème de la liberation dans la pensée chrétienne latino-américaine: RevNouv* (1972) 568.

Dios contenida germinalmente en la Escritura. Las propuestas radicales, arriba indicadas, volverían en fin de cuentas, a subrayar la distinción entre Escritura, como palabra escrita, como libro que no puede ser leído sino con las técnicas comunes a cualquier análisis literario, y la «tradición», como creación de un tipo de experiencia cristiana con una referencia más o menos explícita, más o menos irrelevante, al texto fundamental del cristianismo.

«Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te», ha sido el ideal teórico propuesto por J. A. Bengel en un prólogo a la edición del nuevo testamento en griego (1734), y repetido en las conocidas ediciones de Nestle. En la primera parte de ese lema se exhorta al trabajo histórico-crítico; en la segunda se urge la aplicación vital. Pero el problema está en el modo como se realiza ese salto. Ha sido un problema especialmente complicado para el protestantismo, que de una forma u otra sigue manteniendo el principio de *sola Scriptura*, es decir, sigue manteniendo la confianza de que el texto hará valer por sí mismo «la cosa de la Escritura», la fe en Jesucristo, y de que toda la reflexión eclesial en las diversas épocas sea finalmente contrastada sobre esa piedra de toque de la Escritura. Tanto la reforma original luterana como cualquier otra reforma son posibles sólo en cuanto sea posible superar las formas históricas que ha ido revistiendo el cristianismo para alcanzar nuevamente el nuevo testamento. El principio de *sola Scriptura* supone también que, a pesar de todas las dificultades hermenéuticas, es siempre posible deducir con claridad del texto cuál fue propiamente la opinión de Jesús o de Pablo sobre un punto particular⁴⁶.

¿Pero qué valor tiene para la religión de hoy día esa deducción del sentido de un texto?... La pregunta fue hecha con gran claridad por un discípulo de Bauer y amigo personal de Nietzsche, F. Overbeck, en forma de cruda alternativa: o aceptamos la exégesis científica —y entonces dejamos de considerar la Biblia como el escrito sacro de una religión viviente; o aceptamos la interpretación de la Biblia de acuerdo con las necesidades e intereses de nuestro tiempo— y entonces renunciamos al trabajo de interpretación científica. Esta es fruto de la incredulidad, aquélla —la interpretación vital— es fruto de la fe. No es posible mantener un contacto creyente con la Biblia sino a costa de renunciar a la interpretación científica; no se puede cultivar la exégesis científica sino a costa de renunciar a la fe. La «literatura original» del cristianismo (nuevo testamento y padres apostólicos) surgió exclusivamente a partir de los intereses de la comunidad primitiva; el estudio científico de esa literatura no es sino cultivar una especie de «paleontología». W. Wrede sacará la consecuencia de este planteamiento: es sencillamente imposible deducir del nuevo testamento una enseñanza que sea *ipso facto normativa* para el cristianismo actual⁴⁷.

Todo esto nos ha llevado a la «antiexégesis». En las mismas fuentes del evangelio existe ya un anti-evangelio, que es necesario desenmascarar salvajemente. El verdadero evangelio es el de Mar-

46. R. Schaefer, *Der evangelische Glaube*, Tübingen 1973, 51.

47. F. Lage, *o. c.*, 304-307.

cos, en el que se presenta a un Jesús guerrillero y revolucionario. Todo lo demás es un subproducto espurio y desviacionista⁴⁸.

No es sorprendente que la teología dialéctica de K. Barth se decidiera a recuperar de alguna forma el carácter religioso de la Escritura. Barth está de acuerdo con la tesis sobre la historicidad del nuevo testamento y su dependencia del medio ambiente en que nacieron los libros. Pero el valor del nuevo testamento no se agota ahí. Su significado más propio no se percibe sino cuando se llega a encontrar en él la automanifestación de Dios. El objeto propio de la teología no es analizar todos los influjos humanos que han contribuido a la formación del pensamiento neotestamentario. El objeto propio y único de la teología es la automanifestación de Dios por medio de la palabra. Y este objeto no es algo que el hombre encuentra, sino algo que sale al encuentro del hombre para interpellarlo y apoderarse de él. Planteadas así las cosas con un radical viraje sistemático, la exégesis histórico-crítica no presentaba ya ninguna dificultad, pues quedaba simplemente desposeída de su competencia. La auténtica exégesis es la teológica y ésta consiste en ponerse a la escucha de la palabra de Dios y en difundirla por medio de la predicación. Ponerse a la escucha de la palabra es lograr que el texto bíblico, lejano en el tiempo, extrañe a nuestra mentalidad, resulte al fin trasparente y que se supere el bache y la distancia, insalvables en la dimensión histórica, entre el autor cristiano del siglo I y el lector de siglo XX.

Esta transparencia solamente puede lograrla quien posea una actitud de amor, quien pueda leer la Biblia como un enamorado lee una carta amorosa, quedándose a solas con la palabra, sintiéndose directamente aludido por el mensaje, libre de cualquier otro pensamiento y preocupación, escuchando la voz amada a través del texto que así es actualizado, hecho presencia, voz cálida, invitación a la vida. Así es como entendía Kierkegaard rescatar el valor de la palabra bíblica en su sentido religioso y existencial. La existencia cristiana no es entretenimiento histórico, filosófico, sino existir como cristiano. Nuevamente se supera el callejón sin salida de la exégesis científica lanzando el problema a otro campo⁴⁹. Hoy esta postura nos parece demasiado poética, demasiado alocadamente creyente. Pero se salvaba a su modo la trascendencia de la palabra y el valor existencial del encuentro. En circunstancias políticas más difíciles que las nuestras se emperró Barth

48. J. Leita, *El antievanglio*, Barcelona 1972; J. P. Miranda, *El ser y el Mesías*, Salamanca 1973.

49. S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid 1961, 62-67; 112.

en mantener el valor único, imperioso y exclusivo de la palabra frente a la seducción de los «poderes, principados y dominaciones» de la época del nazismo.

El valor religioso de la Escritura como instancia última quedaba salvado, pero a costa de la exégesis científica. Bultmann intentará combinar la afirmación del significado religioso de la palabra con un mayor aprecio de la investigación histórica y una corrección del biblicismo pietista de Barth y el poético, esteticista, de Kierkegaard⁵⁰. La interpretación de la Escritura no sólo consiste en la contemplación de las variaciones históricas, sino en percibir, a partir de la historia, una exigencia, una puesta en cuestión del modo personal de concebir la propia existencia y en formular a partir de esta experiencia —interpretación existencial— una decisión. Es, por lo demás, una decisión sin contenido propio, pues lo decisivo es que a partir de la historia se escuche la exigencia de «poner en juego la propia existencia». El análisis histórico de los textos del nuevo testamento descubre como kerygma permanente esta exigencia de entrega de nosotros mismos. Como a partir de nuestra experiencia histórica actual de seres en el tiempo, en continua búsqueda, resulta que el testimonio histórico de los textos y el testimonio histórico de nuestra experiencia actual vienen a coincidir fundamentalmente, se tiende al fin el anhelado puente hermenéutico entre los textos antiguos y la experiencia del creyente de hoy. Así se salvan juntamente las exigencias de la exégesis científica, que no son presupuesto extrínseco, sino camino hacia la comprensión del texto, y las exigencias de una interpretación teológica porque la comprensión histórica lleva a la comprensión existencial⁵¹.

El magnífico proyecto de Bultmann ha sido con razón corregido y criticado. No basta proclamar *que* Dios habló y sigue hablando en la Escritura; es preciso decir también *qué* cosa habló y *cómo* lo dijo. Aun cuando se admita la naturaleza kerygmática de los textos, no estaremos nunca dispensados de tratar escrupulosamente la cuestión histórica, sobre todo la cuestión de la historia de Jesús. Sobre este punto no hubo duda en el cristianismo primitivo: tanto el hecho de que Dios habló (el *dass*) como el contenido de su mensaje («qué cosa»: el *was*) convergen en la persona

50. W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*: ZThK 60 (1963) 90-121.

51. V. Wilckens, *Über die Bedeutung historischer Kritik in der modernen Bibelexegese*, en *Was heisst Auslegung der heiligen Schrift*, Regensburg 1966, 120.

de Jesús y se identifican con él, que es palabra, acontecimiento y contenido de la revelación. El revelador y la revelación son al fin la misma cosa⁵². Ricoeur propone una hermenéutica en profundidad, partiendo del análisis del texto a base de intuiciones y diversos métodos de control metodológico, en la línea del análisis estructural, pero retocado⁵³, algo semejante a lo que ha tratado también de hacer L. Alonso Schoekel⁵⁴.

La Escritura posee un valor en ella misma, valor previo a nuestra apropiación personal. En este sentido la Escritura posee sin duda un valor que se puede llamar objetivo en cuanto que es independiente de nuestra interpretación: objetivo, al menos en cuanto que se trata de un texto que nos llega ofrecido desde fuera, un texto que se nos da. El «progresista» es el hereje, según 2 Jn 9, el que va demasiado lejos (*proagon*) y no se queda en lo que Cristo enseñó, no tiene a Dios. Leída religiosamente la Escritura es también un texto que nunca nos da razón: además de exigirnos un esfuerzo de aclimatación cultural, nos pide también una aclimatación religiosa en el sentido de una continua conversión como cambio de corazón, de mente y de conducta (los tres niveles siempre juntos). Como indica el mismo esfuerzo múltiple e ininterrumpido, por explicarla según una fórmula definitiva, la Escritura no se deja reducir a categorías simples y manipulables.

El valor de la sagrada Escritura para nosotros hoy depende en parte de que logremos establecer con cierto grado de verosimilitud que la Escritura no es solamente una palabra *sobre* Dios, sino que además es palabra *de* Dios. En el campo de la ética, que es el que aquí particularmente nos ocupa, esto significa que es una palabra de autoridad, capaz de fundamentar una forma de comportamiento, de establecer un sistema de normas indiscutibles⁵⁵.

El nuevo testamento nos exige ante todo y sobre todo una opción fundamental, que es ni más ni menos un sí total y para siempre a Cristo, con todas las consecuencias que ello implica. El seguimiento de Cristo, como vimos antes, es algo tremendamente radical para los discípulos del Señor. Es algo que bíblicamente no puede hoy ponerse en duda. Esto exige una conversión a fondo del hombre y la creación de nuevas actitudes en niveles profundos de la existencia, sin excluir normas concretas en diversos campos de la conducta, como la oración, la amistad, la pobreza y la sexualidad⁵⁶.

52. G. Ebeling, *Théologie et proclamation*, Paris 1972; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 37.

53. P. Ricoeur, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 51.

54. F. Lage, *o. c.*, 304-317.

55. *Ibid.*, 317-318.

56. J. Blank, *Sobre el problema de las normas éticas en el NT*; Concilium 25 (1967) 187-201; cf. H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh

Respecto al antiguo testamento, podemos concluir con Lage:

a) El antiguo testamento no tiene sino un *valor relativo*, pues no ofrece sino una respuesta parcial que, desde el punto de vista cristiano, ha de ser evaluada a la luz de la respuesta plena del nuevo testamento. La parcialidad del antiguo testamento se demuestra considerando que en sí mismo contiene puntos de vista divergentes, enfoques contrastantes que respectivamente se completan o se excluyen; por eso, a partir del nuevo, las propuestas del antiguo testamento son respectivamente eliminadas, corregidas, reforzadas. b) Pero *valor relativo no quiere decir valor nulo*, porque ya en sí mismo el antiguo testamento tiene un innegable valor como testimonio cultural, ético, antropológico, como cualquier otro testimonio sobre la cultura y la ética de un pueblo distinto del nuestro. Se trata además de una cultura que reviste un interés particular para nosotros en cuanto que el ambiente cultural de Occidente ha sido fuertemente marcado por lo que genéricamente se suele definir como herencia cultural del judaísmo y del judeo-cristianismo. Esta herencia tiene un interés particular para el moralista por ser una cultura de base religiosa en la cual la ética posee una importancia excepcional. Conjuntado con el nuevo, el antiguo testamento nos ofrece el fondo sobre el que han de explicarse los conceptos teológicos, antropológicos y éticos del cristianismo. c) *Valor relativo quiere significar que nosotros no podemos absolutizar el antiguo testamento*; más concretamente, la admisión de un valor relativo quiere decir que muchos preceptos y motivos morales son comunes con los preceptos y motivos de una moral racional y que por tanto no se deben en principio a una intervención reveladora de parte de Dios. Otros preceptos son consecuencia de un defectuoso conocimiento de la realidad humana de base (así, la distinción entre los dos sexos para fundar las relaciones en el interior del matrimonio) o también de un exagerado sentimiento nacionalista del pueblo que defendía su «unicidad» ante los otros pueblos o, en fin, de actitudes humanas defectuosas, derivadas del fanatismo (así, la justificación de la «guerra santa»)⁵⁷.

A pesar de las contradicciones que existen entre el antiguo y nuevo testamento, es posible descubrir una línea de continuidad entre ambos, que se centra en la permanencia y progresiva expli-

1949; L. Dewar, *An outline of NT ethics*, London 1949; L. H. Marshall, *The challenge of NT ethics*, London 1960; W. Lillie, *Studies in NT ethics*, London 1961; C. H. Dodd, *El evangelio y la ley de Cristo*, San Sebastián 1967; R. Flacelière, *Morale grecque et morale néotestamentaire*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954, 85-109; A. Descamps, *La morale des synoptiques*, *Ibid.*, 47-70; F. M. Braun, *Morale et mystique à l'école de St. Jean*, *Ibid.*, 71-84; A. Humbert, *La morale de St. Paul. Morale du plan du salut*: *Mélanges de Sciences Religieuses* (1958) 5-44; J. M. Casado, *La teología moral en san Juan*, Madrid 1970; Ch. Robert, *Morale et Ecriture. Nouveau testament*: *Seminarium* 23 (1971) 596-622; E. Schweizer, *Ethischer Pluralismus in NT*: *Zeitschr. Evang. Theol.* 35 (1975) 397-407; H. Schuermann, *L'impact actuel des normes morales du NT*: *Esprit et Vie* 85 (1975) 593-603.

57. F. Lage, *o. c.*, 330.

citación de algunos conceptos centrales, como: alianza, pueblo de Dios, reino, ley, gracia. La moral renovada sobre la fundamentación bíblica ha tomado alguno de estos temas como estructura central: así el tema del reino, y, más generalmente en los últimos años, el tema de la alianza. Creemos que ninguno de estos conceptos puede dar razón de la pluralidad de puntos de vista. Por eso tal vez convenga tomar más bien una idea genérica, como la del ideal de la vida en *comunión con Dios*, que acepta la imposición de la voluntad divina sobre nosotros. Ese ideal aparecería expresado en un tema central: «Yo estaré con vosotros». La fórmula es bastante genérica como para poder abarcar todas las otras formulaciones más específicas, se extiende ampliamente por todo el antiguo testamento y sirve para expresar también la realidad central del nuevo (que Dios está con nosotros en la persona y en el hecho de Jesús) y el concepto básico de una ética de fundamentación religioso-bíblica (caminar con Dios)⁵⁸.

Historia y moral. Al estudio de la Biblia hay que añadir en la teología moral expositiva, el estudio de la *historia*. El cristianismo, y sobre todo sus imperativos, más que una doctrina abstracta o un código impersonal, son una historia. No podemos por eso prescindir de esa dimensión histórica a la hora de hacer la moral. Este ha sido precisamente uno de los mayores riesgos en que ha incurrido la moral tradicional al marginarse de la historia y anquilosarse así en una actitud inmovilista⁵⁹.

58. J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*: BHZAW 67 (1938); Ph. Delhaye, *Le recours à l'ancien testament dans l'étude de la théologie morale*: EphThLov 31 (1955) 637-657; J. Jonson, *Old testament morality*: Catholic Biblical Quarterly 20 (1958) 19-25; E. Jacob, *Les bases théologiques de l'éthique de l'ancien testament*, en *Suppléments to Vetust Testamentum VII*, Leiden 1960, 39-51; A. González, *La ética de la alianza*, Madrid 1970; P. Grelot, *L'ancien testament et la morale chrétienne*: Seminarium 23 (1971) 575-595; F. Lage, *Antropología del AT*: Pentecostés 10 (1972) 43-54; Id., *Estudios sobre la ley y el decálogo*: Pentecostés 12 (1974) 75-102.

59. Sobre las relaciones en general de la historia con el misterio de salvación, cf. J. Daniélou, *Mystère de l'histoire*, Paris 1952; P. Chiffrot, *Approches pour une théologie de l'histoire*, Paris 1960; K. Rahner, *Historia del mundo e historia de salvación*, en *Escritos de teología V*, Madrid 1964, 115-134; I. Berntzen, *Histoire, révélation et foi*, Bruxelles 1969. Sobre las relaciones de la historia y moral en concreto cf. P. Masson, *La morale et l'histoire*, Paris 1955; L. Vereecke, *Histoire et morale*: Mélanges de Sciences Religieuses 13 (1956) 1-12; F. Lombardi, *La morale et l'histoire*: Rev. de Métaph. et Morale 71 (1966) 129-153; D. Antiseri, *Didattica della storia ed epistemologia contemporanea*, Roma 1972; M. Gómez Ríos, *Relaciones entre historia y ciencia moral*: Pentecostés 12 (1974) 139-152; L. Vereecke, *Histoire et morale*: Studia Moralia 12 (1974) 81-95. Sobre problemas concretos de historia de la moral, cf. Fr.

En este sentido tiene una importancia decisiva la moral de la iglesia primitiva. Como dice Rahner, «Dios ejerce con esta iglesia primitiva una voluntad y una eficacia que no ejerce en un sentido exactamente igual para con la iglesia posterior». Y esta voluntad, además de constituir formalmente a la iglesia primitiva (en su dimensión teológica, no sólo cronológica, con una diferencia cualitativa respecto de todas las iglesias siguientes), se extiende también a la conservación de la iglesia y a la protección de la tradición apostólica. «La iglesia en el tiempo apostólico era consciente de poseer escritos (cartas, relatos sobre la vida de Jesús) que tenían el carácter normativo de un testimonio definitivamente válido de su fe: fe que descansa sobre la base del kerygma apostólico»⁶⁰.

La iglesia no puede contentarse con mantener su pasado, sino que debe cambiar como iglesia histórica. Pero la reflexión sobre la iglesia del nuevo testamento significa también que no todo ulterior desenvolvimiento está permitido, si se lo mira a la luz del mismo testamento; hay también desviaciones y retrocesos históricos. El mensaje del nuevo testamento, como testimonio primigenio, es la instancia crítica a que se debe apelar en el cambio del tiempo. Ese mensaje es la norma crítica por la que ha de medirse la iglesia de todos los tiempos. La iglesia del nuevo testamento, y sólo ella, puede ser este esquema primigenio⁶¹.

Desgraciadamente la moral histórica no está capacitada en este momento para ofrecer a la teología moral un estudio completo y en plan de síntesis sobre la historia de los imperativos morales, pero ya se han dado pasos importantes en esa dirección⁶². Gracias a ellos nos es hoy mucho más fácil que antes reconstruir el

Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Ethik*, Münster 1913; Th. Deman, *Aux origines de la théologie morale*, Montréal 1951; Ph. Delhaye, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII siècle*, en *Miscellanea moralia im honorem... Janssen*, Louvain 1948; A. Garvens, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*: Franziskanische Studien 21 (1934) 243-273; U. López, *Il metodo e la dottrina morale nei classici della compagnia di Gesù*, en *La compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Roma 1942, 83-113; B. Häring-L. Vereecke, *La théologie morale de St. Thomas à St. Alphonse de Liguori*: NouvRevTh 77 (1955) 673-692; M. Müller, *Studien zur Geschichte der katholischen Moral*, Düsseldorf 1953; Ph. Delhaye, *Pour l'histoire de la théologie morale*: Analecta Namurcensia (Louvain); G. Angelini-A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972; C. Cafarra, *Historia de la teología moral*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, 436-454.

60. K. Rahner, *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1968, 393-395.

61. H. Küng, *La iglesia*, Barcelona 1969, 26-28.

62. L. Vereecke, *Histoire et morale*: Studia Moralia 12 (1974) 81-95.

recorrido histórico de nuestra moral para descubrir en ella lo que hay de permanente y de accesorio y para detectar de un modo aproximado el por qué de muchas de nuestras opciones en las diversas circunstancias por que ha pasado la humanidad.

Teología moral explicativa. La teología moral, una vez aclarado el sentido del mensaje revelado del cristianismo, trata de explicar su contenido valiéndose para ello de diferentes ciencias, como: la filosofía, la antropología, la sociología, la psicología, la biología y medicina, la ecología... etc.⁶³. Esta explicación ha de ser fiel al mensaje revelado y no hace sino explicitar en una situación concreta lo que de un modo implícito se encontraba ya en la revelación. «Os he dicho estas cosas, enseña Jesús a los discípulos, mientras permanezco entre vosotros, pero el abogado, el Espíritu santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (Jn 15, 25-26). Y lo mismo parece decir Pablo a los corintios: «Y yo, hermanos, no pude hablaros sino como a niños en Cristo. Os di a beber leche, no os di comida, porque aún no la admitíais. Y ni aún ahora la admitís» (1 Cor 3, 1-2). Es evidente que sólo con el tiempo vamos tomando cada vez mayor conciencia de la riqueza contenida en el evangelio. La madurez progresiva del hombre y el desarrollo de las ciencias nos permiten penetrar más profundamente en el mensaje revelado y adaptarlo a las necesidades de los tiempos.

Respecto a la explicación científica de la moral evangélica, una cosa hemos constatado, como decíamos anteriormente, y es la drástica separación entre moral y derecho que se ha realizado en nuestro tiempo. La moral estrechamente vinculada al derecho, sobre todo después del nominalismo, hoy se ha emancipado del mismo y trata de recuperar su propia identidad teológica. Este proceso parece irreversible, lo que no quiere decir que un mínimo de estructura no haga falta en la iglesia y en el mundo⁶⁴.

63. M. Grabmann, *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glauben und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft*, en *Jahresbericht der Görresgesellschaft 1932-1933*, Köln 1934, 7-44; A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Milano 1954; Th. Steinbüchel, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid 1959; A. H. Beis, *Some contributions of anthropology to ethics*: Thomist 28 (1964) 174-224; G. Ermecke, *Die Bedeutung von «Humanwissenschaften» für die Moraltheologie*: München. Theol. Zeitschr. 26 (1975) 126-140.

64. S. A. Moral, *La rectificación de los confines entre la teología moral y el derecho canónico*: Revista Española de Derecho Canónico (1952) 695-699;

También parece un hecho que la actual teología explicativa no se siente inclinada como en otros tiempos a servirse de la metafísica para el desarrollo de la fe. Debido al moderno movimiento antiintelectualista de nuestro tiempo se han lanzado fuertes ataques contra la llamada teología escolástica. En efecto la renovación moderna de la teología se está haciendo bajo el signo de la vida y no de la filosofía abstracta. El hombre moderno, como Goethe, corrige la plana al evangelista Juan y afirma explícita o implícitamente que «al principio era la acción» y no el logos. La renovación de la teología se está haciendo indiscutiblemente bajo el signo de lo vital. Se siente urgentemente la necesidad de adaptar la teología a las necesidades vitales de nuestro tiempo, aunque todavía no hay ideas claras y precisas sobre lo que hay que hacer. A este movimiento antiintelectualista han contribuido sobre todo la *Lebenstheologie* (teología de la vida) alemana, y la *Nouvelle théologie* (teología histórica) francesa.

La *Lebenstheologie* está protagonizada sobre todo por teólogos alemanes y se caracteriza por una tendencia más o menos consciente a unir la teología con la vida. Esta tendencia a fusionar teología y vida se ha acentuado notablemente en Alemania a partir de la guerra del catorce. Baste citar los casos de Krebs, Rademacher, Soiron, Eschweiler, Adam, Stolz, Koepgen y otros muchos. Prescindiendo de sus diferencias personales, podemos afirmar que existe en todo este movimiento una marcada orientación antiintelectualista, junto con el propósito de volver a la tradición pretomista por medio de una fusión de la teología con la vida al modo de san Buenaventura, los Victorino, Agustín y la gnosis alejandrina.

La *Nouvelle théologie* francesa ha dado una gran importancia al fenómeno histórico dentro de la teología, sobre todo en Francia, donde antes del concilio Vaticano II se han publicado varias series de estudios teológicos muy interesantes desde el punto de vista histórico (*Unam sanctam, Sources Chrétiennes, Théologie*). Entre los teólogos que más han destacado en esta corriente se debe contar a Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, Congar... etc. Más que a la doctrina en abstracto, se atiende en este movimiento a la experiencia que de ella han tenido los

A. Caron, *Canon law and moral theology*: Jurist 22 (1962) 319-332; B. Häring, *Predicación moral después del concilio*, Buenos Aires 1967; A. del Portillo, *Morale e diritto*: Seminarium 23 (1971) 732-741; L. de Naurois, *Discordanças entre droit et morale*: RevThLouv 2 (1971) 307-326; D. Composta, *Teologia e legge canonica*: Apollinaris 45 (1972) 483-453.

teólogos en el curso de los tiempos. La historia no es sólo una fuente de la teología, tal, como, por ejemplo, la concibió Cano, sino que es, en cierto sentido, su esencia misma. De aquí nace en estos autores un cierto desprecio a la teología escolástica, por su falta de sentido histórico, y la pretensión de hacer una nueva teología más adaptada al carácter historicista de la cultura moderna.

Quando el espíritu evoluciona, la verdad no puede mantenerse inmutable, sino gracias a una evolución simultánea y correlativa de todas las nociones manteniendo entre ellas la misma relación. Una teología que no fuese actual, sería una teología falsa... La historia, sin embargo, no conduce al relativismo, porque permite captar un absoluto en el seno de la evolución teológica. No un absoluto de representación, sino un absoluto de afirmación. Si es verdad que las nociones, los métodos y los sistemas cambian con el tiempo, no es menos verdad que las afirmaciones en ellos contenidos permanecen, a pesar de ser expresadas en otras categorías (Bouillard).

En este sentido, fueron especialmente duros los ataques de Drageut, Charlier y Chenu contra el uso de la filosofía escolástica en la teología⁶⁵.

65. Sobre las relaciones en general entre teología y razón cf. D. Chenu, *Position de la théologie*: RevScPhTh (1935) 232-257; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuilles 1938; M. Corbin, *La fonction et les principes de la théologie selon la Somme théologique de St. Thomas d'Aquin*: RSC 3 (1967) 321-366; W. Pannenberg, *Epistemología e teología*, Brescia 1975. Sobre las relaciones en concreto de la teología moral y la razón cf. Th. Deman, *Sur l'organisation du savoir moral*: RevScPhTh (1935) 734-737; Id., *Questions disputées de science morale*: RevScPhTh (1937) 278-306; C. A. Damen, *De recta theologiae moralis excellendae ratione*: Rassegna di Morale e Diritto 4 (1938) 56 ss; H. D. Robert, *Phénoménologie existentielle et morale thomiste*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954, 197-217; Th. Steinbüchel, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid 1961; A. Sell, *Christian ethics and moral philosophy*: Scottish Journal of Theology 16 (1963) 337-351; J. Y. Jolif, *Théologie morale et philosophie contemporaine*: RevScPhTh 48 (1964) 3-19; M. Reding, *Fundamentos filosóficos de la teología moral*, Madrid 1964; G. F. Thomas, *Christian ethics and moral philosophy*, New York 1965; P. McHenry, *Philosophy and the renewal of moral theology*: Irish Eccl. Record 107 (1967) 93-104; J. Wilson, *Reason and morale*, Cambridge 1969; S. E. Toulmin, *An examination of the place of reason in ethics*, Cambridge 1970; C. Reynolds, *Proposal for understanding the place of reason in christian ethics*: Journal of Religion 50 (1970) 155-168; F. Paredes, *Ética cristiana e filosofía contemporánea*, Bologna 1971; E. W. Lutzer, *Crisis in morality: the philosophical basis of the new morality*: Biblioteca Sacra 129 (1972) 226-234; 337-343; J. Ruiz Pascual, *Ética natural y moral cristiana*, Madrid 1973; L. Michel, *Le problème moral dans la philosophie moderne*: Rev Th. 22 (1974) 189-204; V. J. Bourke, *Right reason in contemporary ethics*: Thomist 38 (1974) 106-124; P. Toninet, *Expérience morale chrétienne et mo-*

Concretamente, en el campo de la moral, son muchos los que piensan que el uso de razonamientos filosóficos empleados en la teología moral para desentrañar las virtualidades contenidas en las normas prácticas que nos da la revelación, son un obstáculo, estando como están tomados de una filosofía seca y abstracta como es la escolástica, que se alza entre nosotros y las fuentes puras de la moral evangélica, tan concreta y llena de vitalidad. A fuerza de deducciones filosóficas consecutivas y en cadena, la teología moral ha llegado a perder contacto con la revelación, con lo que la moral cristiana ha dejado prácticamente de ser una teología para convertirse en una moral natural, meramente filosófica, y, por añadidura, sin conexión con la vida real.

Hay una gran parte de verdad en esta acusación. Pero no hay que caer tampoco ahora en el exclusivismo contrario de evitar en absoluto el uso de la filosofía como instrumento para desentrañar las virtualidades prácticas de la revelación. Esta, en muchos casos, nos ha hecho insinuaciones y sugerencias solamente, que nosotros podemos aclarar y llevar hasta sus últimas consecuencias por medio del uso moderado de la filosofía, tal como ha sido practicado por los grandes doctores de la iglesia. Y no basta para eso contentarnos con las principales corrientes del pensamiento moderno (personalismo, existencialismo, sociologismo, estructuralismo), que es necesario ciertamente tener muy en cuenta, pero hemos de llegar a una síntesis de estas corrientes y por cierto a nivel metafísico, si queremos de verdad tocar fondo y salir de esa ambigüedad e incertidumbre existencial en que se está hundiendo el hombre moderno.

Cada época se caracteriza por las ciencias a que se dedica con preferencia. El hombre prometeico tuvo predilección por el saber mecánico (química, física, astronomía), porque era éste el que menos resistencia oponía a su voluntad de dominio. Colocó en último término las ciencias vitales (biología, fisiología y psicología) y, cuando les dedicaba atención, las concebía de una manera mecánica. Finalmente confinó con orgullo las ciencias de lo absoluto (metafísica y teología) al ínfimo puesto de la escala del espíritu. El hombre de hoy está en camino de corregir este orden de valores. Actualmente predominan las ciencias de la vida, ante las cuales ha de ceder la mecánica en toda la línea. Pero este aprecio vitalista-orgánico del mundo es un fenómeno de «entretiempos», una estación de paso, que el hombre pensador atraviesa en el camino que de la mecánica le conduce a la metafísica⁶⁶.

rales philosophiques: Studia Moralia 12 (1974) 9-46; J. Endres, *Der Beitrag der natürlichen Wissenschaften*: Studia Moralia 12 (1974) 55-80.

66. W. Schubart, *Europa y el alma de oriente*, Madrid 1946, 288-290.

3) La teología moral como kerygma

Ante la descristianización en masa de los pueblos, o, al menos, de grandes zonas de población, en estos últimos tiempos, es natural que se haya despertado en la iglesia un vivo sentido de auto-crítica para descubrir las causas de esta crisis. Los seglares hablan de la traición o incapacidad del clero, el clero de la incompetencia de los teólogos, los teólogos de las deficiencias de la teología.

Generalmente existe un abismo entre las tesis y conceptos adquiridos durante el tiempo de estudios y las necesidades inmediatas del apostolado. La teología que se enseña resulta poco práctica y excesivamente científica ⁶⁷.

A pesar de ser una ciencia en sentido estricto, la teología y de modo particular la teología moral, debe subjetivamente orientarse a la salvación de los otros. Es evidente que el teólogo puede ofrecer su estudio, lo mismo que otra acción cualquiera, a los demás. Así lo afirma enfáticamente Bernardo de Claraval en contra de ciertas tendencias monásticas de carácter intelectualoide ⁶⁸.

Además de esta ordenación subjetiva y extrínseca de la teología a los demás se da otra ordenación objetiva e intrínseca a la salvación de los otros del estudio teológico. Después de todo lo que dijimos sobre la teología-carisma, no debe quedar la menor duda que, siendo un carisma, la teología ha de ordenarse al bien de la iglesia.

Pero aun si nos quedamos al nivel de la teología-ciencia, podemos hablar de una ordenación intrínseca de la misma salvación. La teología, en efecto, no es sino el desarrollo científico de la fe (*scientia fidei*), y ésta es el asentamiento de la inteligencia a la revelación divina, que se concreta en el Verbo de Dios hecho carne. Tenemos, pues, que en cierto sentido la teología, la fe y el Verbo revelado se encuentran en una misma línea. Ahora bien: el Verbo revelado o encarnado no solamente es una verdad, sino también una vida «Yo soy el camino, la verdad y la vida», luego también la fe, que es la aceptación de esa palabra revelada, y la teología, que es el desarrollo de la fe, constituyen una verdad y una vida.

67. H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg i. B. 1939, 7.

68. «Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et turpis curiositas est... et sunt item qui scire volunt ut scientiam suam vendant, verbi causa, pro pecunia, pro honoribus, et turpis quaestus est, sed sunt quoque qui scire volunt ut aedificent, et caritas est»: S. Bernardo, ML 183, 715; cf. J. Mabillon, *Traité des études monastiques*, Paris 1962.

El nuevo testamento, como hoy sabemos muy bien, surge primordialmente como un kerygma o anuncio primitivo sobre la muerte y resurrección del Señor. Nada, pues, de extraño que la doctrina de los apóstoles sea ante todo un mensaje de salvación. En las cartas de Pablo encontramos a continuación de una parte más doctrinal, otra de tipo práctico y parenético. Los padres de la iglesia, más que tratados científicos hicieron homilias en que el misterio cristiano aparece esbozado con una clara orientación evangelizadora. La mayor parte de los padres son obispos, que, como pastores, se preocupan más de «hacer buenos cristianos, que temáticos», como dice Agustín. En este sentido, son ejemplares los sermones de Juan Crisóstomo, que pueden servir de ejemplo a nuestra actual predicación de la fe.

Dentro de la escolástica, nos encontramos con dos corrientes muy acusadas por lo que se refiere a este particular: la escuela franciscana y la escuela tomista. Buanaventura, en la introducción a su *Comentario de las sentencias*, dice que la ciencia teológica es un hábito afectivo, medio entre especulativo y práctico, y tiene por fin la contemplación y el que seamos buenos, pero principalmente el que seamos buenos. El que la hipotenusa sea mayor o menor que la suma de los catetos nos deja fríos. No así el saber que Cristo ha muerto por nosotros. Si lo creemos de verdad, no podemos quedar insensibles ante esta afirmación y otras semejantes de nuestra fe.

Tomás de Aquino se plantea el problema de si la teología ha de orientarse o no a la vida en la I, q. 1 a. 5. Es muy discutida su postura en esta cuestión, sobre todo si tenemos en cuenta la evolución de su pensamiento a lo largo de su vida. Algunos creen que la teología, según el angélico, es al mismo tiempo y toda ella especulativa y práctica. Otros, en cambio, afirman que es en parte especulativa y en parte práctica. *Finis speculativae est scientia, finis operativae est actio*. De cualquier modo, Tomás y su escuela sostienen que la teología es más especulativa que práctica, pero es también práctica de todas maneras. La teología, «es comida y bebida. Otras ciencias sólo iluminan la inteligencia, pero ésta nutre y alimenta también al alma» ⁶⁹. Y el concilio de Trento sostiene que la fe es a la vida, como la raíz a la planta, *radix iustificationis*.

Los hombres del siglo XVII veían todo esto en una perspectiva individual. El problema para ellos era el de la gracia y la libertad. «¿Me salvaré? ¿Cómo podré averiguarlo? ¿Cuál es el papel de la libertad y de la gracia en mi salvación personal?». Estas eran las

69. Tomas de Aquino, *Com. in Ep. ad Hebr.* 5, 2.

cuestiones que se planteaban en aquel entonces y por cierto de un modo dramático, tal como aparece en una de las mejores obras del teatro español de aquella época, *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina. Esta perspectiva no satisface ya a nuestros contemporáneos. Más que su propia salvación, lo que a éstos les interesa es la salvación del mundo, el desarrollo del cuerpo místico y la revelación del plan de Dios por medio de la humanidad entera.

Alfonso María de Ligorio, en el siglo XVIII, ha insistido mucho sobre el particular. Para él un libro de teología es como una gran misión que trasciende el tiempo y el espacio. «Pongo a Dios por testigo, dice de su teología moral, que sólo me propuse, al escribir, el honor de Dios junto con la salvación de las almas»⁷⁰.

Fue en este ambiente de autocrítica de la teología académica donde nació en la facultad teológica de los jesuitas de Innsbruck (Austria) el movimiento de la teología kerygmática (*Verkündigungstheologie*) en los años cuarenta. La teología kerygmática, según sus iniciadores, es un puente destinado a salvar el abismo que separa la teología académica, tal como se solía enseñar en los seminarios tradicionales, y la predicación, tal como debe adaptarse a las necesidades de la vida. Los primeros kerygmáticos: Jungmann, H. Rahner, Dander y Zeiger se mantuvieron en un plano puramente práctico, sin meterse en justificaciones teóricas de la nueva teología. Hubo, en cambio, otros jesuitas de Innsbruck que quisieron dar una base teórica y sistemática al movimiento. Lakner afirma, por ejemplo, que el objeto formal de la teología científica es distinto del de la kerygmática. Según él, el objeto de la ciencia teológica es la explicación del misterio de Dios a partir de la palabra revelada y del magisterio de la iglesia, mientras que el objeto de la kerygmática es la predicación del misterio de Cristo a partir de la palabra revelada y de la misión de la iglesia. Lotz trata, por su parte, de dar una base filosófica a esta duplicidad de objetos formales propuesta por Lakner. Según Lotz, la teología científica se ordena al conocimiento de la verdad, mediante una expresión conceptual y lógica del misterio revelado. En cambio, la kerygmática tiende a través del conocimiento a la consecución del bien, mediante una expresión vital y concreta de la doctrina católica. La primera es una ciencia abstracta, la segunda intuitiva.

Todo lo que este movimiento tiene de afán por orientar la teología al apostolado y a la predicación ha sido, en general, bien

70. Alfonso M. de Ligorio, *Risposta ad un anonimo che ha censurato l'opera morale*: Gloria di Maria II, Venezia 1760, 252.

recibido y asimilado por los teólogos modernos, pero no han faltado las críticas contra la vivisección que los kerygmáticos han querido hacer en la teología, y, sobre todo contra las bases teóricas en que pretendieron apoyarlas⁷¹.

La kerygmaticización de la teología ha tenido una importancia extraordinaria en el campo de la moral. En efecto, ésta en su versión casuística («libros penitenciales», «sumas de confesores», «instituciones morales») se ha orientado fundamentalmente a la confesión, lo que la ha condicionado de un modo excesivo, sobre todo a partir de la independencia pedagógica de la moral con respecto al resto de la teología en el siglo XVII.

Siendo el fin principal de la teología moral preparar buenos confesores, es lógico que se haya visto condicionada profundamente por la confesión. Nada, pues, de extrañío que, siendo la confesión «privada», la casuística haya sido tan individualista como ha sido y se haya preocupado ante todo y sobre todo de la salvación individual. Y, como la materia de la confesión son los pecados, especificados, según el concilio de Trento, cualitativa y numéricamente, es explicable que la casuística se haya convertido poco a poco en un catálogo de pecados, dejando a un lado el aspecto positivo de las exigencias morales. Hoy, en cambio, el panorama es muy diferente. La teología moral más que a la confesión se orienta a la predicación, a la proclamación del evangelio, al anuncio del misterio cristiano en lo que tiene de exigencia e imperativo. Esto ha hecho que la teología moral sea más positiva y se oriente al pueblo de Dios más que al individuo aislado.

Sin embargo, en estos últimos años, después del concilio Vaticano II, empezamos a constatar una cierta regresión en este sentido. La teología moral está descuidando el anuncio para volver a insistir en la denuncia, sólo que ahora, en vez de hacerse ésta en plan individual, se lleva a cabo a nivel social. Y lo que antes era confesión privada, se vive ahora como autocrítica colectiva. Sin quitar nada a la necesaria denuncia de las injusticias, de lo que se ha empezado a llamar situaciones de pecado, sin embargo, sería lástima

71. J. B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung*: ZFKT (1938) 466 ss; F. Utz: Bull. Thomist. (1938-1939) 357-358; A. Stolz, *De theologia kerygmatica*: 17 (1940) 337-351; C. Fabro, *Una nuova teologia: la teologia della predicazione*: Divus Thomas 45 (1942) 202-219; R. Aubert, *De theologia kerygmatica*: Collectanea Mechlinensia 31 (1946) 624-633; E. Keppler, *Die Verkündigungstheologie*, Freiburg i. B. 1949; A. Hortelano, *Teología y predicación*: Moralia I (1952-1953) 31-40; P. Hitz, *Théologie et catéchèse*: NouvRevTh (1955) 897-923; D. Häring, *Predicación moral después del concilio*, Buenos Aires 1967; Varios, *Moral education*, Cambridge 1970.

que volviéramos a deskerygmatar a la teología moral, sobre todo en unos momentos de cambio como estamos viviendo. El mundo hoy necesita, sí, tomar conciencia de las injusticias que lo aquejan y que claman al cielo, pero, creemos sinceramente que más que críticas necesita esperanza y más que denuncias necesita anuncios, buenas nuevas.

4) La teología moral como praxis

Según lo que acabamos de ver, la teología moral es una parte de la teología, y, por lo mismo es un carisma y una ciencia. Esta parte especializada de la teología estudia, como dijimos antes, el misterio cristiano en cuanto imperativo, a diferencia de la teología dogmática que lo contempla en forma de indicativo. La teología moral es esencialmente práctica y normativa. Más que ver en el misterio cristiano una realidad ontológica, descubre en él un que-hacer, una tarea. A la pregunta: ¿qué es la vida cristiana? responde la teología dogmática. A la pregunta ¿qué hay que hacer para vivir cristianamente? responde la teología moral. Claro que no se pueden cortar con cuchillo estos dos aspectos del misterio cristiano. En realidad, todo indicativo es en el fondo imperativo, porque creer es comprometerse. Y todo imperativo debe apoyarse en un indicativo. Una moral divorciada del dogma se empobrece y vacía de contenido. Un imperativo cristiano, que no se apoya últimamente en el misterio cristiano, termina por convertirse en precepto vacío y hueco, en el «deber por el deber»⁷².

La kerygmaticación de la teología moral, muy sentida, como vimos antes, por los años cuarenta ha hecho ver la enorme carga salvífica que contenía la teología moral y, en general, el misterio cristiano. Pero, hoy, a partir de los años cuarenta y la crisis del existencialismo moral, los hombres han redescubierto en un nuevo clima la importancia de la *praxis*. Este hecho está revolucionando profundamente la teología moral, no sólo en relación a su contenido, sino también desde el punto de vista epistemológico. No solamente la teología moral es una teología de la praxis, sino una teología «desde» la praxis. Al hacer una introducción a la teología moral hoy no podemos ignorar este fenómeno decisivo. Por eso

72. Ph. Delhay, *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle*: Mélanges de Science Religieuse 11 (1954) 49-62; Id., *Dogme et morale: un cas de fédéralisme théologique*: Seminarium 23 (1971) 295-322; J. Fuchs, *Moraltheologie und Dogmatik*: Gregorianum 50 (1969) 697-808.

queremos insistir en él, poniendo de relieve que la teología moral no es sólo un carisma, una ciencia y un kerygma, sino también y sobre todo una praxis⁷³.

La praxis como objeto de la teología moral. La sabiduría occidental, a partir del pensamiento griego, ha separado drásticamente la teoría de la praxis. Y ha hecho posible una vivisección de la existencia, en la que unos pocos, los actores, actúan en el escenario de la vida, mientras que los otros, la mayoría, se contentan con ver lo que pasa en las tablas. Esto ha llevado a una verdadera crisis de la praxis, como tarea creadora. En efecto, la mayor parte de los espectadores no son más que eso, espectadores, como si se pudiera existir por delegación descargando en el privilegiado grupo de actores, que dirigen las actividades artísticas, científicas, políticas, religiosas o deportivas, lo que cada uno debería hacer por sí mismo en su calidad de protagonista de la historia.

Para superar este problema y con el fin de echar un puente entre la teoría y la praxis a través del foso que separa actores y espectadores en el campo del comportamiento, la teología moral a través de los siglos se ha servido de diferentes métodos. La moral escolástica trató de servir para ello de la virtud aristotélica de la «prudencia», una virtud que se ordena precisamente a eso: a echar un puente entre el fin y los medios más adecuados en cada momento oportuno⁷⁴. En cambio, la moral casuística, a partir de los «libros penitenciales», «sumas de confesores» e «instituciones morales» ha tratado de aplicar los principios abstractos y universales a la práctica mediante determinadas recetas casi mecánicas, que pretendían facilitar, de un modo simple, la conducta moral de una masa inerte e incapaz por sí misma de atenerse a las conclusiones de su prudencia personal⁷⁵.

73. M. Blondel, *L'action*, Paris 1893; A. Hortelano, *Objeto de la teología moral*: Moralia I (1952-1953) 79-99; A. Marc, *Dialectique de l'agir*, Paris 1954; J. Ellul, *Le vouloir et le faire*, Genève 1964; R. Simon, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris 1974.

74. Th. Deman, *Sur l'organisation du savoir moral*: RevScPhTh (1934) 258-280; Id., *Questions disputées de science morale*: RevScPhTh (1937) 278-306; Id., *La prudence, en Somme théologique*, Paris 1949, 514-523; M. M. Labourdette, *Morale de la conscience et vertu de prudence*: RevTh 50 (1950) 209-227.

75. A. Hortelano, *Moral responsable*, Salamanca 1969; cf. B. Häring-L. Verecke, *La théologie morale de St. Thomas à St. Alphonse di Liguori*: Nouv RevTh 77 (1955) 673-692; D. Capone, *Sistemas morales*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 1.023-1.030.

Hoy, sin embargo, las nuevas generaciones no parecen quedar satisfechas con un tipo de solución privisional que se contenta con echar un puente entre el escenario y el patio de butacas, para permitir a los espectadores el salto a las tablas donde se mueven los actores. Se quieren soluciones más radicales. En el fondo lo que se busca es nada menos que acabar con esa situación en la que se divide a los hombres *a priori* en espectadores y actores. No se trata de echar un puente a través del foso que divide al escenario del patio de butacas. Lo que se quiere lisa y llanamente es acabar con el foso que divide esos dos mundos de la teoría y la praxis. La praxis, en efecto, no es algo añadido artificialmente a la teoría, ya que la teoría es esencialmente praxis. De ahí la enorme importancia que la praxis está tomando en estos últimos tiempos. Asistimos a una verdadera irrupción de la praxis en el campo de la teoría, lo que va a tener enormes y decisivas consecuencias para la teología moral.

A primera vista, esta enfatización de la praxis no nos choca. En realidad la sabiduría hebrea, a diferencia de la griega, no distinguía tan drásticamente como ésta la teoría y la praxis. Teoría y praxis no pasaban de ser dos aspectos de la misma realidad, íntimamente entrelazados entre sí. Para el judío sabiduría y justicia son prácticamente sinónimos. En este sentido la nueva sabiduría de nuestro tiempo está más cerca del saber hebreo que del griego, sin negar los resultados que la distinción griega entre teoría y práctica ha aportado a lo largo de los siglos al desarrollo especializado de una y otra en la cultura occidental.

Hoy casi todas las corrientes de la cultura moderna insisten en la importancia de la praxis y de lo concreto, frente a lo abstracto y puramente teórico.

En este sentido, la teología moral se ve cada día más como «una conciencia crítico-dinámica de la humanidad». La teología moral quiere llegar a ser la voz de los que no tienen voz, unas veces simplemente porque están oprimidos y no se les deja hablar, y otras, porque no saben hablar, porque no se dan cuenta, porque no han llegado a tomar conciencia de lo que no va en el mundo, y, sobre todo, de lo que podría y debería hacerse si los hombres tuviesen más esperanza, más imaginación creadora, más capacidad de compromiso y de aguante ante las dificultades, más espíritu de equipo y colaboración, más sentido posibilista frente a las ambigüedades de lo real.

Todo esto exige un paso adelante, no a partir de una simple constatación estadístico-sociológica del comportamiento humano, que hemos de conocer para tener los pies en la tierra, sino a partir de lo mejor de nosotros mismos y de las exigencias vitales de nuestra época.

El problema está en saber hacia dónde hemos de dirigir nuestros pasos. O, en otros términos, ¿cuál es la tarea, en estos momentos, de la teología moral? El hombre de nuestro tiempo, según hemos visto, no puede contentarse con existir por delegación. Tiene que ser actor y no simple espectador de lo que ocurre en el mundo. Tiene que hacer y, sobre todo, tiene que hacerse a sí mismo y a la humanidad. Pero ¿qué tiene que hacer y qué tiene que hacerse? Ahí está el problema, que para muchos es un verdadero enigma desafiante.

En este sentido, como dice Lage, se le exige a la teología cristiana una inversión del planteamiento tradicional: que la teología práctica preceda y dirija a la teología teórica. Precisamente lo contrario del esquema recibido hasta ahora. Esta inversión es exigida en nombre de uno de los conceptos más cansinamente ubicuos del pensamiento actual: el concepto de «praxis». Si bien esta inversión puede exigirse también en nombre del pensamiento bíblico, de fondo está la noción marxista de «praxis» tal como se afirma en la famosa tesis XI sobre Feuerbach: «Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». En esa clave habría que entender la misma inversión de factores que es frecuente en la literatura joánica: «El que *hace* la verdad viene a la luz» (Jn 3, 21)⁷⁶. No se trata, pues, de adquirir primeramente la verdad para actuar luego según la verdad, sino de adquirir la verdad a través de la experiencia de la vida en el mundo mediante el ejercicio de la fe y la caridad. El cristianismo no ha de pretender definirse como una «ortodoxia», sino como una «ortopraxis». Únicamente a través de la praxis es posible calificar la rectitud de una doctrina⁷⁷.

Los primeros que comenzaron a moverse en esta línea, aunque de un modo todavía tímido, fueron los autores de las llamadas teologías genitivas quienes, siguiendo el ejemplo de Gustavo Thils, empezaron a hacer teologías «de» las realidades terrestres y sociales, de la política y la revolución⁷⁸.

76. Es ésta una interpretación hoy muy en boga. Cf., entre muchos, G. Thils, *La fête scientifique*, Paris 1973. No estaría de más tomar el texto de 1 Jn 3, 19 menos unilateralmente, como nota la Biblia de Jerusalén comentando este pasaje: «Verdad designa la vida moral recta, conforme a la voluntad de Dios (fidelidad a Dios). Son de la verdad los que creen, los que aman».

77. F. Lage, *Puntos para una introducción al problema de la fundamentación bíblica de la moral*: Pentecostés 12 (1974) 299-300.

78. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Paris 1947; A. Dumas, *Une théologie de la réalité*, Genève 1968; J. L. Segundo, *De la realidad a la teología*, Buenos Aires 1970; J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1971.

En sus líneas fundamentales esto contiene una gran verdad, pues la fe cristiana ha sido desde el principio fe eminentemente práctica, fe que exige no sólo ser creída y proclamada, sino ante todo ser practicada. Lo nuevo está en definir la teología teórica a partir de la vida práctica, en definir el significado de la persona y la obra de Jesús a partir del seguimiento de Jesús. En el seguimiento está la tarea específicamente cristiana, pues los cristianos han de seguir siendo también por definición «los seguidores del camino» (Hech 9, 2; 22, 4) y no precisamente los que se aferran a la palabra⁷⁹.

La teología moral desde la praxis. La teología moral no sólo se ocupa de la praxis, como acabamos de ver, sino que hasta cierto punto, como piensan ahora muchos teólogos de la liberación, la teología ha de hacerse desde la praxis y a partir de la praxis. No basta aplicar a la vida la palabra de Dios. Es absolutamente necesario dar un paso adelante en el sentido que no sólo se trata de ver en la praxis el objeto de la teología, sino su fuente primordial, lo que Cano llamaba el «lugar teológico» de donde debía arrancar la elaboración de la teología⁸⁰.

Como dice F. Refoulé, fuera de la experiencia vital, no existe medio de demostrar que el lenguaje teológico se refiera a otra cosa que a él mismo, en la tautología de una argumentación auto-suficiente. Esta nueva orientación de la reflexión teológica se separa de la «teología de la palabra» para convertirse en una «teología de la praxis».

Esto justifica el interés de los teólogos por las comunidades de base. Son como el laboratorio de la nueva teología. Estas comunidades o pequeños grupos cristianos tratan de estar en el mundo de una nueva manera. Rechazan el dualismo iglesia-mundo como caduco y reivindican una integración en la vida, social, económica y política. Ser cristianos es vivir las mismas realidades de todos los hombres, pero en referencia a Jesucristo. Estas comunidades cristianas se comprenden a sí mismas como la instancia crítica del lenguaje teológico tradicional y el lugar de invención de un nuevo

79. La oposición entre «los seguidores del camino» y los que «se aferran a la palabra» está indicada en el artículo «¿Está perdiendo importancia la Escritura?»: Concilium (diciembre 1969)630. Pero el texto de Jn 8, 31 «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad mis discípulos» alude a una forma de permanencia, de aferramiento. Sobre el sentido de «permanecer» en la literatura joánica cf. J. Heise, *Bleiben, mein in den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967; F. Lage, o. c., 300, nota 14.

80. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974; R. Vidales, *Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación*, Lima 1974; Varios, *Bibliografía de la teología de la liberación*, Madrid 1972.

lenguaje. A base de una sociología de corte marxista, se pretende liberar la creatividad de las comunidades cristianas, devolviendo al mensaje cristiano su eficacia subversiva y su poder liberador. Este nuevo lenguaje se creará a partir de la práctica, del «hacer la verdad» de la comunidad. Las comunidades cristianas, pues, quieren ser el lugar donde se invente una práctica profética nueva con vistas a la liberación del mundo, donde pueda tomar cuerpo la esperanza⁸¹. Según Paulo Freire, sólo en el tercer mundo es posible actualmente hacer de verdad esta ortopraxis. En este sentido, dice, únicamente el tercer mundo —en sentido no geográfico sino de mundo dominado, sin voz— es capaz de escuchar la palabra de Dios. Para que el primer mundo pueda escucharla, tiene que hacer primero su experiencia de pascua. O sea, morir como primer mundo para nacer de nuevo como tercer mundo. Por eso también sólo del tercer mundo puede surgir una teología utópica, una teología de denuncia y anuncio que implica profecía y esperanza.

A veces, aunque no sea teólogo, continúa diciendo Freire, sino un «hechizado por la teología», que ha marcado muchos aspectos de mi pedagogía, tengo la impresión de que el tercer mundo puede convertirse en una fuente inspiradora del resurgir teológico. Las metrópolis dominadoras no pueden ser utópicas precisamente por su naturaleza de sociedades para las cuales el futuro es la manutención del presente. Una teología al servicio de la burguesía no puede ser utópica, profética y esperanzada, sino una teología que crea un hombre pasivo y adaptado, que espera una vida mejor en el cielo y que dicotomiza el mundo.

Pero para pensar —y hay quienes piensan— fuera de este esquema, es necesario hacerse hombre del tercer mundo. Y para ser hombre del tercer mundo hay que renunciar a las estructuras del poder. Es necesario pasarse al lado de los oprimidos, estar con los «condenados de la tierra», en una postura de auténtico amor que no es la conciliación imposible entre quien oprime, aplasta y mata y quien es oprimido, aplastado y amenazado de muerte. La mayor, la única prueba de amor verdadero que los oprimidos pueden dar a los opresores, es retirarles, radicalmente, las condiciones objetivas que les dan el poder de oprimir, y no acomodarse, masoquísticamente, a la opresión. Solamente así los que oprimen pueden humanizarse. Los opresores, en cuanto clase que oprime, jamás liberan, así como jamás se liberan⁸².

81. F. Refoulé, *Orientations nouvelles de la théologie en France: Le Supplément* 105 (1973) 119-147.

82. P. Freire, *Carta a un joven teólogo: Perspectivas de Diálogo V* (1970) 301-303; Id., *Tercer mundo y teología: Ibid.*, 304-305.

Este hacer la teología a partir de la praxis y, por cierto, de una praxis de corte marxista, puede provocar fácilmente un cortocircuito entre la praxis y la palabra de Dios, como reconoce uno de los protagonistas más radicales de la teología latinoamericana de la liberación H. Assmann⁸³. ¿Hay que sustituir la Biblia religiosa de la revelación por esa otra biblia sociológica que es la praxis? O, por lo menos ¿habrá que reducir la Biblia con mayúscula a una simple experiencia dentro de la dialéctica histórica sin mayor significado trascendental?

Todo esto nos plantea, en el fondo, el problema decisivo del significado que tiene la praxis marxista, en la que se ha inspirado abundantemente la teología de la liberación. En el marxismo, la praxis constituye el criterio último de verdad y de valor. Es falso, es malo lo que se opone al éxito del comunismo internacional. Pero este pragmatismo no resiste una crítica seria y profunda. Como dice un autor nada sospechoso de animadversión sistemática al marxismo, G. Girardi:

El concepto mismo de praxis supone otro más fundamental. Una acción está «lograda» cuando realiza aquello a que tendía. Ahora bien, esto supone que, anteriormente a la acción, se haya afirmado un valor real al que ella se oriente, un valor a realizar, un ideal. El concepto de praxis se define en función de un ideal de humanidad. El criterio de la praxis no puede recibir justificación adecuada de la praxis misma, ni, en general, de la experiencia. Supone siempre una confianza en el éxito final de la historia, en la posibilidad de alcanzar el ideal, que la experiencia podrá luego confirmar, comprobar, pero que es anterior a ella. Su validez se percibe en la concreción de la historia, pero más por una intuición que por una inducción. No se procede, pues, a la afirmación de los valores a partir de una visión de la realidad; sino al contrario, se procede de la afirmación de los valores a una visión de la realidad que los hace realizables⁸⁴.

Es un hecho hoy indiscutible que el hombre moderno está tomando conciencia de la necesidad que tiene de valorar el mundo en que vive y que es algo esencial a su existencia concreta. La praxis no es un apéndice de la teoría sino que la penetra por dentro condicionándola esencialmente. Por eso es necesario partir de la praxis para hacer una teología encarnada en la historia. El joven teólogo L. Acebal decía en Upsala que «la praxis es un dato básico para encontrar el sentido y la autenticidad de una palabra que se pre-

83. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.

84. G. Girardi, *Marxismo y cristianismo*, Madrid 1968, 42-47.

senta como palabra de Dios». Y en la misma línea Schillebeeckx sostiene que hemos de poner el acento más en la ortopraxis que en la ortodoxia. La iglesia, dice, se ha preocupado mucho en formular verdades, pero poco en mejorar el mundo.

Todo eso es cierto, al menos en parte, pero no podemos dejar a un lado los valores que dan sentido a la historia. Dios, en efecto, está más allá de la historia. Existe ayer, hoy y mañana. Y su palabra, aunque encarnada en la historia, la trasciende y nos abre horizontes metahistóricos. Existe el peligro de que una enfatización de la praxis comporte la ignorancia del acontecimiento histórico pasado, que constituye el fundamento de la historia de salvación.

Como dice Dumont:

El problema más actual de la teología, previo al de adaptar el lenguaje a la vida, es el de la objetividad del sentido: dar consistencia al proceso que, desde los signos que manifiestan a Jesús, conduce a la lectura del hecho-Jesús en su sentido más auténtico. Es el problema de la historicidad. No se refiere en primer lugar al «hacer», ni a la respuesta que el hombre pueda dar al sentido que entrevé para su existencia; se refiere a la certeza histórica de un acontecimiento y a la objetividad del testimonio que lo refiere⁸⁵.

El problema está en integrar la palabra de Dios y la praxis en la teología, sin sacrificar ninguna de estas dos realidades, lo que provocaría ciertamente un cortocircuito. Si queremos hacer una teología moral encarnada en la historia, no tenemos otro remedio que partir de la praxis. Pero no podemos quedarnos en la praxis, como si fuera el último criterio de la teología moral, el criterio que explica en última instancia nuestros imperativos. Si no contrastamos la praxis con la palabra de Dios, si la praxis no es fecundada por la revelación, por mucho que hurguemos en la praxis, no llegaremos nunca a descubrir el plan de Dios sobre el hombre, el mundo y la historia, y la teología moral no será teología y, en último término, tampoco será moral, porque una praxis, que no se apoya en la verdad de los valores, acaba en el peor de los pragmatismos⁸⁶.

85. C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxis, phénoménologie*: *NouvRevTh* 92 (1970) 561-591.

86. M. Labourdette, *Connaissance pratique et savoir moral*: *RevTh* 48 (1948) 142-179; M. Thiel, *Theoretisches und praktisches Erkennen*: *Divus Thomas F.* 27 (1949) 154-179; Th. Deman, *De la fonction pratique de la philosophie morale*: *Studia Philosophica* 10 (1950) 20-43; A. Wittenberg, *Quelques remarques sur la dualité théorie-expérience en morale*: *Dialectica* 7 (1953) 34-48; G. A. Palo, *Scienza morale come rilettura del messaggio di Dio all'uomo*: *Rivista di Teologia Morale* 3 (1971) 557-564; *Id.*, *La realtà sociale come tessuto*

5) La teología moral como lenguaje

Como dice Dumont, se habla de crisis de lenguaje en el mundo cristiano y se acusa de ininteligibilidad a la formulación del mensaje evangélico. En el fondo se trata de un problema general. El lenguaje moderno está en crisis, no porque no signifique nada, sino porque significando algo, no llega a transmitir ese algo a quien lo escucha. No acierta a interpelar al hombre moderno.

Para el teólogo eso comporta que no basta repetir el texto sagrado ni los artículos del símbolo o los mandamientos. Tampoco es suficiente ofrecer las interpretaciones que han sido significativas en otras épocas. La tarea del teólogo consistirá en desvelar, de la realidad inmutable del mensaje evangélico, aquel sentido que, al ser captado por el hombre a la escucha de la Palabra, será para él interpelación en su presente. Siempre la teología se ha basado en una hermenéutica.

Cuando los primeros cristianos escriben el nuevo testamento, lo que hacen es ver en Jesús muerto y resucitado el cumplimiento de la promesa. Releen el antiguo testamento bajo una luz nueva, presentando el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Cristo a partir de la historia de Israel. Esto es hermenéutica.

vitale del messaggio cristiano: Rivista di Teologia Morale 4 (1972) 225-236; A. Dumas, *Les lieux de la théologie morale*: Le Point Théologique V (1973) 57-70; A. Javierre, *Ideología y praxis*, en *Problemas de la iglesia hoy*, Madrid 1975, 101-112. Sobre las relaciones entre teología y praxis política en concreto cf. J. Comblin, *Hacia una teología de la acción*, Barcelona 1964; R. Guelluy, *Vida de fe y quehacer temporal*, Madrid 1966; A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México 1967; G. Girardi, *Marxismo y cristianismo*, Madrid 1968; Id., *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca 1971; B. Fragoso, *Evangile et révolution sociale*, Paris 1969; C. Torres, *Cristianismo y revolución*, México 1970; J. M. González Ruiz, *Dios está en la base*, Barcelona 1970; Id., *Crear es comprometerse*, Barcelona 1970; Id., *Dios es gratuito, pero no superfluo*, Madrid 1970; A. Alvarez Bolado, *Compromiso terrestre y crisis de fe*, en *Vida cristiana y compromiso terrestre*, Bilbao 1970, 151-218; P. Blanquart, *L'acte de croire et l'action politique*: Lumen Vitae 98 (1970); Id., *Fe cristiana y revolución*, en *Teología de la violencia*, Salamanca 1971; 135-154, Varios, *Morale di Dio o del sistema*: IDOC 23 (Verona 1972); G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; J. A. Hernández, *Reconceptualización de la teología en América latina*: Pentecostés 10 (1972) 25-38; J. de la Torre, *Nuevos supuestos metodológicos de la teología política*, Roma 1974; R. Vidales, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, Lima 1974; S. Privitera, *Alla luce del vangelo e dell'esperienza umana. Un confronto metodologico della teologia morale colla teologia politica*: Rivista di Teologia Morale 7 (1975) 185-200.

Semejante a esta tarea, que condujo a la Escritura, hay otra. Es preciso que día tras día el hombre pueda leer el acontecimiento narrado por la Escritura en el acontecimiento que, a su vez, él vive en la actualidad. Por eso la teología patristica se esforzó por interpretar cada misterio de Jesús en el misterio de la iglesia, sus sacramentos, su plegaria y toda su vida.

Todo esto tiene repercusiones en la manera de concebir la tradición, y en la explicitación de las formulaciones dogmáticas. Actualmente la teología quiere restablecer ese método tradicional: lecturas, interpretación de la Escritura tomada a la letra y, a la vez, Escritura leída en la iglesia: mensaje interpretado para la existencia actual⁸⁷. Dice G. A. Palo:

Dios ha hablado al hombre a través del gesto y de la palabra (*per facta et verba*). Su lenguaje se nos ha transmitido no sólo a través de un código lingüístico, sino además a través de todo el hombre, filtrándose en su historia y en las circunstancias en que ésta se ha desarrollado. El haber recuperado esta dimensión global ha permitido profundizar la palabra misma de Dios a nivel lingüístico mediante un procedimiento de tipo hermenéutico. En esta perspectiva, Dios no ha bajado de las alturas sino a través del corazón del hombre, haciéndose oír según las leyes de este lenguaje humano.

Interpretar la palabra de Dios significa conocer al hombre que ha hablado, el lenguaje que ha usado, las raíces mismas del lenguaje (lo que Foucher ha llamado su arqueología). De hecho no se puede conocer un lenguaje sino insertándolo dentro de todos los mecanismos culturales que lo han condicionado y creado⁸⁸.

Esto vale tanto para la dogmática como para la moral⁸⁹.

87. C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthodoxie, phénoménologie*: NouvRevTh 92 (1970) 561-591.

88. G. A. Palo, *Teología moral (metodología)*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 1.063-1.070.

89. A. Stolz, *Theologie der Sprache*: Monatschrift (1955) 121 ss; A. N. Prior, *Logic and the basis of ethics*, Oxford 1949; G. G. Grisez, *The logic of moral judgement*: Proceedings of the American Cath. Phil. Association 36 (1962) 67-75; Th. Beemer, *Función hermenéutica de la teología moral*: Concilium 45 (1969) 294-309; G. Perelman, *Logique et morale*, Bruxelles 1969; S. Fausti, *Ermeneutica, linguaggio e teologia morale*: Rivista di Teologia Morale 6 (1970) 19-44; W. Kerber, *Hermeneutik in der Moralthologie*: Theologie und Philosophie 44 (1969) 42-66; F. Compagnoni, *L'ermeneutica nella teologia morale*: Rivista di Teologia Morale 2 (1970) 105-129; A. Ross, *Lógica de las normas*, Madrid 1971; G. H. von Wright, *Norma y acción. Una investigación lógica*, Madrid 1970; R. S. de Montpensier, *The logic of ethical statements*: Philosophy and Phenomenological Research 32 (1971-1972) 297-321; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchung zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973; L. Nielson, *Notas sobre el método filosófico y las implicaciones en la moral de la filosofía del lenguaje ordinario*: Folia Humanistica

No cabe duda que en este sentido la moderna lingüística puede ayudar de un modo decisivo a la teología moral para descubrir la arqueología de sus imperativos.

Según Wittgenstein⁹⁰ y la escuela filosófico-lingüística de Viena, el lenguaje es una imagen del mundo, una trasposición de la realidad por medio de símbolos. En consecuencia, una proposición, que no es imagen de un estado de cosas posible o real, no tiene sentido. La palabra, que no remite a un objeto, está vacía. Es necesario poder demostrar en todo momento que nuestro lenguaje dice algo. Para eso hace falta *verificarlo*.

Provisionalmente podemos resolver el problema de la significación de las palabras, sin salir del ámbito del lenguaje, explicando unas palabras por otras. Pero no se puede proceder así indefinidamente. Al final tendremos que descubrir lo que queremos expresar con nuestras palabras. Como se ve, esta filosofía del lenguaje es fundamentalmente *empirista*. Toda proposición, para ser válida, tiene que poder ser verificada empíricamente, aunque no lo sea de hecho «aquí y ahora». Todo lo que no puede ser verificado ha de ser eliminado de nuestro lenguaje. De esta suerte, el principio de la verificabilidad tiene una verdadera *función crítica* respecto a nuestro modo de hablar.

De acuerdo con esto, la «metafísica», que no puede ser verificada empíricamente, no tiene realmente sentido⁹¹. La palabra «metafísica» para los filósofos neopositivistas carece de significación precisa e incluye tanto la teología racional o cristiana, como lo que Kant llama metafísica general o la ontología fundamental en el sentido de Hegel o Heidegger. El lenguaje metafísico no representa un estado de las cosas, sino un sentimiento. Pero los sentimientos han de expresarse por medio de la música o la poesía. En el fondo, la metafísica no es otra cosa que un uso inadecuado de los medios de expresión. Si reserváramos el lenguaje para usarlo como imagen de la realidad y no como expresión del sentimiento, nos evitaríamos muchas confusiones.

Tampoco la «moral» puede ser verificada empíricamente, de lo que se deduce que el lenguaje ético no tiene sentido. Así lo

XIII (1975) 151-152; G. Kalinowski, *Lógica del discurso normativo*, Madrid 1975; H. Rotter, *Grundlagen der Moral. Überlegungen zur einer moraltheologischen Hermeneutik*, Köln 1975.

90. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1976; Id., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967.

91. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*: Erkenntnis 2 (1931); A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1962.

sostiene enérgicamente Carnap⁹². Pero, si el lenguaje ético no tiene sentido, entonces ¿por qué lo empleamos? A. J. Ayer trata de dar una respuesta a este enigma con su concepto de verificabilidad mediata. Si es cierto, como Carnap sostiene, que los términos morales «bueno», «justo»... etc., no son directamente verificables, quizás los podamos definir, es decir, quizás podamos sustituirlos por otros términos que sí son verificables, y de este modo tendrían últimamente sentido. Es lo que ni más ni menos ha tratado de hacer el utilitarismo y también el subjetivismo moral. El utilitarismo sustituye el concepto ético de bueno por el de «deseable», mientras que el subjetivismo los sustituye por el de «aprobado» por alguna persona, grupo o la humanidad entera. Ayer rechaza esta reducción de la ética. En realidad los hombres sienten que el lenguaje moral tiene valor en sí mismo. Una cosa es buena porque es buena y no porque resulta deseable o ha sido aprobada por los demás. El lenguaje ético se nos presenta con una *absoluta irreductibilidad*.

Pero ¿cuál es entonces la función del lenguaje moral? Según Ayer, los términos éticos no expresan un conocimiento verificable, sino un sentimiento. Y no sólo lo expresan, sino que lo estimulan y tratan de llevarlo a la praxis, como, si al hablar, envuelvo mis palabras con un clima tal de voz que hago apetecible o rechazable lo que presento. Según esto, *la ética, como estudio de un sistema de valores verdaderos, no tiene sentido*. Por medio de la ciencia no podemos determinar la validez de un sistema ético determinado. Lo único que podemos hacer científicamente es estudiar las costumbres morales de una persona, grupo o pueblo y qué es lo que les ha movido a adoptar precisamente esas costumbres⁹³.

Para Ayer, la calificación de «emotivo» que se da al lenguaje ético, tiene un sentido negativo en cuanto significa «no cognoscitivo» y, por lo tanto, no verificable, no verdadero. Expresa simplemente un estado emocional, como cuando lloramos o reímos.

Ch. Stevenson, por el contrario, ve en lo emotivo una significación positiva⁹⁴. Según él, usamos el lenguaje no sólo para describir una cosa, sino también para *provocar* una determinada actitud en el otro o los otros. Lo que no queda claro en Stevenson es qué diferencia hay entre la ética y otros lenguajes con los que tratamos de influir sobre los demás, por ejemplo, en el caso de la propaganda.

92. R. Carnap, *o. c.*, 237.

93. A. J. Ayer, *o. c.*, c. VI.

94. Ch. Stevenson, *Ética y lenguaje*, Buenos Aires 1971.

También R. M. Hare afronta el problema del lenguaje ético. No lo contesta como Carnap o Ayer, sino que, por el contrario, trata de *justificarlo en su propia especialidad*⁹⁵. Para Hare, la ética es un «análisis lógico del lenguaje moral» y, como tal, es una investigación puramente formal y, por lo tanto, neutra, que se sitúa más allá de cualquier ética concreta. Por eso esta ética formal no debe elaborar nunca normas particulares. Vale lo mismo para una ética cristiana o marxista. Se coloca en un nivel anterior a estas diferenciaciones.

Según Hare, el lenguaje moral es un *lenguaje prescriptivo*. Trata de orientar a las personas, a partir de su libertad, cuando se plantean o pueden plantearse la pregunta sobre lo que han de hacer o evitar si quieren ser buenos y justos. El lenguaje moral tiene la misión de orientar a estas personas y a la sociedad en general a base de prospectivas empíricas ciertas. Y sus orientaciones son de por sí universales, es decir, valen para otras situaciones semejantes⁹⁶.

Llegados a este término, vemos cómo la ontología positivista, que se contenta con la descripción de las cosas, se siente incapaz de explicar el *último por qué del lenguaje moral*⁹⁷. En realidad, como hemos visto, la filosofía del lenguaje no es más que una gramática o lógica del discurso moral, que regula desde abajo, como si fuera una especie de falsilla, las aplicaciones concretas de la ética, sea que esto ocurra consciente o inconscientemente. De esa manera subyace en cualquier tipo de ética. Como lógica que es, la filosofía del lenguaje es análoga a la filosofía formal y a las matemáticas. Y se presenta, por lo mismo, como neutral, en relación a las diferentes morales concretas que emergen en la superficie como la parte visible de un flotante iceberg. El término «bueno» o «justo» es igualmente usado tanto por la moral utilitarista, como por la moral deontológica. Precisamente por ese carácter formal que tiene, algunos consideran a la filosofía del lenguaje moral como *una especie de metaética*, que no es otra cosa sino la estructura formal de base de todas las éticas concretas, que se han ido manifestando a lo largo de la historia hasta nuestro tiempo⁹⁸.

95. R. M. Hare, *The language of morals*, Oxford 1952; Id., *Ragione e libertà*, Milano 1972.

96. J. L. Austin, *How to do things with words*, London 1962; J. R. Seare, *Speech acts*, London 1969.

97. E. Legaldano, *Le analisi del linguaggio morale. «Buono» e «dover» nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, Roma 1970; J. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid 1970.

98. J. Parain-Vial, *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Toulouse 1969.

Es evidente que esta metaética formal no puede elaborar imperativos morales concretos ni puede tampoco hacer la crítica de las diversas opciones particulares tomadas dentro de una u otra moral. Se mueve en un nivel mucho más profundo, en esa zona arqueológica y en gran parte inconsciente de la estructura básica del hombre y de la humanidad, que ha tratado de poner de relieve el estructuralismo⁹⁹.

El reconocimiento de estos límites, no quita nada, sin embargo, a la importancia que para la teología moral tiene la lógica del lenguaje. La teología moral, en efecto, se sirve de ella, aunque muchas veces sin saberlo, lo mismo que las otras morales concretas, ya que esta lógica está implicada en toda ética concreta. Como lógica formal que es, no puede contribuir en absoluto a la elaboración de los imperativos morales concretos, pero la justificación de los mismos presupone siempre la ética formal de base y se hace precisamente a partir de ella¹⁰⁰.

6) La teología moral como magisterio

Esta realidad de la teología moral, tan compleja, como acabamos de ver, incluye una última dimensión muy importante en nuestros días, y es la de su enseñanza. Ciertamente que la teología moral apunta hoy sobre todo a la responsabilidad personal. El yo o el nosotros debe hasta cierto punto desdoblarse en una autocrítica seria para poder así plantearse el problema de lo que podríamos llamar auto-enseñanza moral: «Antonio (yo) haz esto, o, mejor, hazte esto». «Proletarios de todo el mundo, uníos»¹⁰¹.

Pero no podemos ignorar los beneficios de la heteroenseñanza, precisamente, para poder llegar a la autorresponsabilidad de un modo más maduro y con mayor conocimiento de causa. No se puede empezar de cero y no podemos en ningún momento olvi-

99. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris 1949; G. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris 1961; N. Chomski, *La grammaire générative*, Paris 1966; F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires 1967; G. Mounin, *Saussure. Presentación y textos*, Barcelona 1968; Id., *Claves para la lingüística*, Barcelona 1969; M. Pei, *Invitation à l'intelligence informatique*, Toulouse 1970; J. Ferrater Mora, *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid 1970; D. Antiseri, *La filosofía del linguaggio*, Brescia 1973; Ph. Rivière-L. Dancin, *Linguística y nueva cultura*, Barcelona 1974.

100. H. Schermann, *Ética y filosofía del linguaggio*, Roma 1974; cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973.

101. A. Hortelano, *Moral responsable*, Salamanca 1969.

dar que, si somos lo que somos, es precisamente gracias a lo que se nos ha dado. A partir de ese don y sólo a partir de él podemos dar comienzo a nuestra tarea propia e intransferible. Y ésta será tanto más importante y decisiva cuanto mayor sea la plataforma de lanzamiento. Al menos en la mayoría de los casos.

Magisterio de Jesús. A propósito de la enseñanza de la teología moral hemos de empezar colocando a *Cristo en el centro de la misma*. Cristo nos propone un mensaje moral. Más, en el fondo, es el único maestro de la moral cristiana. Los fariseos, dice Jesús a los discípulos, «quieren que se les llame maestros, pero vosotros no os dejéis llamar maestros, porque uno es vuestro maestro (Cristo) y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23, 8). Hemos de tener la suficiente humildad para reconocer que el misterio cristiano desborda en absoluto nuestras posibilidades y que nunca seremos capaces por nosotros mismos de hacer vivir a los demás el misterio cristiano como quehacer de su vida.

Como dice Häring,

Cristo no es un moralista, en el sentido de que no pone nunca en primer plano las reglas o principios morales. Cristo abre y guía la conciencia de los hombres por medio de su amor, de su buena nueva, de su Espíritu. Su amor, que llega a nosotros en todas sus palabras y acciones (sobre todo en el misterio pascual) y su buena nueva despiertan y renuevan el corazón¹⁰².

Jesús enseña como quien tiene autoridad:

Llegaron Jesús y los discípulos a Cafarnaúm y luego, el día del sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba. La gente se maravillaba de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas... quedándose todos estupefactos y se decían unos a otros: «¿Qué es esto? Una doctrina nueva y revestida de autoridad». Extendióse luego su fama por doquiera en todas las regiones limítrofes de Galilea» (Mc 1, 21-28).

Esta autoridad no le venía a Jesús de un cargo académico. No tenía una preparación científica propiamente dicha, como tendría después Pablo.

La muchedumbre, que le oía, se maravillaba, diciendo: ¿De dónde vienen a éste tales cosas y qué sabiduría es ésta, que le ha sido dada? Y ¿cómo se hacen por su mano tales maravillas? ¿No es acaso el car-

102. B. Häring, *Magisterio*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 600.

pintero, hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿Y sus hermanos no viven aquí en Nazaret, entre nosotros? Y se extrañaban (Mc 6, 1-3).

Tampoco tenía ningún cargo oficial como los sacerdotes o los escribas. Era simplemente un maestro (*raboni*) espontáneo, salido del pueblo directamente y que se aprovechaba de las reuniones del pueblo en las sinagogas, el templo o las plazas y los caminos para anunciar una buena nueva de un modo inaudito, que inspiraba seguridad y confianza y arrastraba a las muchedumbres.

Esa autoridad profética de Jesús le venía ante todo y sobre todo del convencimiento creciente que fue provocando en quienes lo oían de que él no era simplemente un ideólogo sino un testigo de lo que había visto en el Padre con sus propios ojos.

El Padre, dice Jesús a los fariseos, da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante, ni tenéis su palabra en vosotros... Yo, en cambio, he venido en nombre de mi Padre (Jn 5, 37-43). Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde vengo y a dónde voy. Vosotros juzgáis según la carne, yo no juzgo a nadie, y, si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado (Jn 8, 14-16). Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria no es nada. Pero es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís que es nuestro Dios. Y no le conocéis, pero yo le conozco; y, si dijere que no le conozco, sería semejante a vosotros, embustero; mas yo le conozco y guardo su palabra. Abrahán, vuestro Padre se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró. A esto los judíos le dijeron: ¿No tienes aún cincuenta años y has visto a Abrahán? Respondió Jesús: En realidad de verdad os digo: Antes que Abrahán naciese, yo existía (Jn 8, 54-59).

Esta seguridad experimental de Jesús, que no quita nada a su dimensión humana (tentaciones, crisis de Getsemaní, sensación de abandono en la cruz) terminó por convencer a los discípulos que le seguían, a pesar de sus dudas y vacilaciones. «¿Queréis irnos vosotros también?, dice Jesús a los doce, después de la desbandada que provoca la no aceptación por parte de Jesús del liderazgo político y su sustitución por un mesianismo trascendental. Respondióle Simón Pedro: Señor ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6, 67-69). A través de Jesús, la teología moral puede y debe aprender la pedagogía seguida por Dios a lo largo de la historia de salvación. Una pedagogía, que está hecha a la vez de exigencia en el planteamiento contundente de los ideales y de condescendencia práctica, de acuerdo con la fragilidad del hombre. La historia bíblica en materia matrimonial y social es un ejemplo de esa misteriosa pedagogía de Dios, que tratamos

de recuperar en nuestros días después de un largo período de inmovilismo moral. «Yo, hermanos, no puedo hablaros como a espirituales (perfectos), sino como a carnales. Y, por eso os di a beber leche y no comida sólida, porque aún no la admitís» (1 Cor 3, 1-2).

Pero había otra cosa que impresionaba profundamente a los oyentes, cuando escuchaban a Jesús: la *coherencia* que descubrían entre lo que él decía y hacía, precisamente lo contrario de lo que veían en los sacerdotes, escribas y fariseos, es decir, en los maestros oficiales de su tiempo.

Ahí radica esencialmente la diferencia entre los verdaderos y falsos profetas:

Por sus frutos los conoceréis. ¿Por ventura se recogen racimos de los espinos o higos de los abrojos? Todo árbol bueno da buenos frutos y todo árbol malo da frutos malos. No puede árbol bueno dar malos frutos, ni árbol malo dar frutos buenos. El árbol que no da buenos frutos es cortado y arrojado al fuego. Por los frutos, pues, los conoceréis (Mt 7, 15-20). En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas... Gustan de ser llamados por los hombres «maestro». Pero vosotros no os hagáis llamar maestro, porque uno solo es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos. No os hagáis llamar doctores, porque uno solo es vuestro doctor, Cristo... ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni dejáis entrar a los que querían entrar. ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito y luego de hecho le hacéis hijo de la perdición dos veces más que vosotros!... ¡Ay de vosotros escribas y fariseos, hipócritas, que diezmaís la menta, el anís y el comino y no os cuidáis de lo más grave de la ley: la justicia, la misericordia y la lealtad!... Guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello. ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que limpiáis por fuera la copa y el plato, que por dentro están llenos de rapiñas y codicias! Fariseo ciego, limpia primero por dentro la copa y el plato, y límpialo también luego por fuera (Mt 23, 1-39).

Jesús, maestro, está con nosotros hasta el final de los tiempos:

Id, pues, les dice a sus discípulos, enseñad a todas las gentes, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo, enseñándoles a obrar de acuerdo con lo que yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo (Mt 28, 19-20). No os preocupéis pensando en cómo o qué hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir. No seréis vosotros los que habléis, sino el espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros (Mt 10, 20). Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los tejados (Mt 10, 27-33).

Magisterio de la iglesia. ¿Quién es el encargado por Cristo de anunciar su mensaje a lo largo de los siglos? Después del Vaticano II no queda la menor duda al respecto. Antes pensábamos inmediatamente en el papa, los obispos y los presbíteros, ayudados de un modo u otro por los teólogos (peritos). El pueblo de Dios apenas si tenía otra misión que aceptar pasivamente el mensaje. Al menos es lo que parece haber ocurrido durante bastantes siglos en la iglesia, sobre todo después de la masificación cristiana que se produce con motivo de la paz constantiniana¹⁰³. El Vaticano II ha dejado bien claro que la nueva eclesiología, consciente de la mayoría de edad de los seglares y de la necesaria democratización de la iglesia, decide apoyarse en un nuevo esquema: pueblo de Dios y servidores del mismo: papa, obispos y presbíteros colegialmente considerados.

De este modo en el campo de la enseñanza cristiana se advierte un paulatino desplazamiento de la cátedra magistral hacia el círculo o mesa redonda. En la iglesia primitiva encontramos un ejemplo de cómo todos los miembros del cuerpo místico, bajo la acción del Espíritu santo, pueden tomar parte activa en la solución de un importante problema doctrinal y práctico, como es el de si sería necesario a los paganos hacerse previamente judíos para convertirse al cristianismo. Todos intervienen activamente en la cuestión, discutiendo y decidiendo juntos. Los apóstoles y los presbíteros con toda la iglesia. Pedro recuerda las palabras de Jesús: «Simón, Simón, Satanás os busca para cribaros, como el trigo, pero yo he rogado por ti, para que no desfallezca tu fe y tú, una vez convertido, confirma a los hermanos» (Lc 22, 31-32).

Por eso Pedro, «después de una larga deliberación», se levanta y habla a la iglesia (Hech 15, 7). Pero también los apóstoles y presbíteros son consultados (Hech 15, 2). Igualmente son tenidos en cuenta Bernabé y Pablo, como misioneros de vanguardia y testigos de los hechos. La muchedumbre de la iglesia escuchaba silenciosamente a «Bernabé y Pablo, que narraron cuantas maravillas y prodigios había hecho Dios entre los gentiles por medio de ellos (Hech 15, 12). En esta primera asamblea eclesial de Jerusalén existe una preocupación seria no sólo por discutir teóricamente, sino también de comprobar los hechos como son en realidad. La decisión final se toma de acuerdo con el Espíritu santo y con los apóstoles, presbíteros y toda la iglesia (Hech 15, 22). Todos forman parte de ese *nosotros*, que colabora activamente con

103. A. Hortelano, *El puesto del seglar en la iglesia*, Medellín 1965.

el Espíritu (Hech 15, 28). Dios está realmente en la base¹⁰⁴. Pero está de un modo dialéctico. La teología moral como kerygma que es, pero sobre todo en cuanto elaborada desde la praxis, nos ha ayudado a redescubrir la importancia del *sensus fidelium*, sobre todo en las comunidades cristianas de base o pequeños grupos¹⁰⁵.

Una de las ideas más caras a los teólogos modernos es considerar a la teología como una *ciencia inmanente a la comunidad cristiana*. No es el teólogo solo quien hace individualmente la teología. También participan en ella los fieles y sobre todo los fieles más comprometidos en la vanguardia de la iglesia. La comunidad cristiana participa en la elaboración teológica de un modo semejante a su participación en el sacrificio litúrgico, que se ha conseguido ampliamente, gracias a la llamada *Volksliturgie* o liturgia popular. Habría que hacer también —ya está haciéndose— una especie de teología del pueblo y para el pueblo.

Hace unos años E. Meersch¹⁰⁶ insistió en la necesidad de hacer una *teología moral del cuerpo místico*. Cristo, en virtud del bautismo, nos ha incorporado a él, haciéndonos miembros suyos. Por medio de esta incorporación, toma en sus manos la inteligencia de los hombres y de los pueblos, como ha tomado también su corazón y su ser entero. De ahí la importancia y hasta la necesidad, podríamos decir, de predicar la palabra de Dios a todos los pueblos de la tierra, para que la teología tanto dogmática como moral, con la colaboración activa de todos los hombres y pueblos, pueda llegar un día, lo antes posible, a su plenitud. La reciente teología latinoamericana y negra de la liberación es un ejemplo fehaciente de ello.

Casi al mismo tiempo que Meersch, E. Charlier¹⁰⁷, en plena crisis de la metodología teológica, sostenía que el dato revelado, antes que palabra o concepto, es una realidad. Esta realidad es la iglesia, la comunidad, prolongación mística del Verbo encarnado. «Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo», decía Jesús. Por eso la evolución del dato revelado no es otra cosa que la evolución de la iglesia desde la base. Lo único que podemos hacer después es expresar en términos más o menos adecuados, pero siempre analógicos, el sentido de este crecimiento interior de la revelación. La imagen que nos da de Cristo la palabra escrita o

104. J. M. González Ruiz, *Dios está en la base*, Barcelona 1970.

105. J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca 1973.

106. E. Meersch, *Morale et corps mystique*, Bruxelles 1941.

107. E. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuilles 1938.

transmitida de generación en generación, bajo el magisterio de la iglesia es sólo una imagen aproximada de Cristo. Por eso la teología y, especialmente, la teología moral debe tomar conciencia del misterio cristiano en el corazón mismo de la comunidad eclesial. El teólogo moralista no puede descubrir el imperativo cristiano sino a partir de la comunidad. Ahí encontrará una especie de teología subyacente, que le servirá de base para elaborar una moral concreta «aquí y ahora».

De todos modos, como nos recomienda el concilio Vaticano II, no podemos olvidar en ningún momento el servicio insustituible de algunos miembros calificados del cuerpo místico. En primer lugar, hacen falta *profetas*, hombres de Dios, salidos espontáneamente de la base y que, sin miedo a nada y a nadie, son capaces de anunciar sin tapujos el mensaje de Cristo en toda su pureza y hasta las últimas consecuencias. No es fácil ser verdadero profeta, como ha dicho Congar¹⁰⁸. Hoy el mundo, en estos momentos que estamos viviendo de cambios bruscos y radicales, necesita más que nunca de auténticos profetas. Menos que en ninguna otra ocasión podemos permitirnos el lujo de matar a los profetas. Y lo hacemos no sólo cuando los metemos en la cárcel en los sistemas totalitarios, sino también cuando aceptamos sin reaccionar la dictadura de la media estadística, que no deja espacio vital ni a los anormales o subnormales ni a los genios y santos.

Como dijimos antes, la teología moral tiene hoy que poner de relieve, si quiere responder a las necesidades de los tiempos, su dimensión carismática.

Además de los profetas, hacen falta los *teólogos científicos* en el sentido riguroso de la palabra. Como han reconocido algunos teólogos de la liberación, metidos como estamos hasta el fondo en la praxis y el activismo, corremos el peligro de quedarnos sin tiempo ni ganas para asentarnos, mirar las cosas con objetiva distancia y elaborar, sin prisas ni improvisaciones, una teología seria y objetiva. Y, sin embargo, esta tarea es imprescindible, si nuestra teología moral quiere ser creíble y tomada en serio por las gentes honradas¹⁰⁹.

Finalmente, hace falta también la presencia en la iglesia de los *ministros de la palabra* (papa, obispos, presbíteros). Sólo ellos en un grado u otro nos pueden garantizar la autenticidad de la transmisión de la palabra de Jesús, como decía enfáticamente en el siglo segundo Ireneo en contra de los gnósticos.

108. Y. M. Congar, *Verdaderas y falsas reformas de la iglesia*, Madrid 1953.

109. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972.

Es cierto que, en realidad, el magisterio oficial de la iglesia no ha intervenido con frecuencia y de un modo irrevocable en el campo moral¹¹⁰, pero sigue siendo necesario en la iglesia, a pesar de la creciente democratización de la misma, que está produciéndose en los últimos años. Claro que el magisterio oficial de la iglesia no debe, en general, ponerse enfrente de los movimientos de la base, sino más bien al frente de los mismos. Pero para eso la iglesia docente ha de tener ella misma una gran seguridad existencial con el fin de distinguir delicada y rigurosamente lo que es esencial y accidental en la moral cristiana. En este sentido, la iglesia debe ser muy humilde para reconocer que no tiene respuesta para todo y que estamos en un periodo de búsqueda, pero ha de saber también exigir una opción cristiana fundamental que delimite bien los campos entre los que están y no están dispuestos a tomar en serio a Cristo, a la persona humana y al mundo¹¹¹.

Esta *dialéctica iglesia de base-iglesia de servicio*, en lo referente a la enseñanza, debemos afrontarla a la luz de lo que dice Pablo a los efesios:

A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo. Por lo cual... constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres, que para engañar emplean astutamente los artificios

110. J. Knox, *The ethics of Jesus in the teaching of the church*, London 1962; K. T. Kelly, *The authority of the church's moral teaching*: ClergRev 52 (1967) 938-949; Varios, *Teologia morale e magistero della chiesa*, Padova 1968; B. Schüller, *Apuntes sobre las manifestaciones auténticas del magisterio eclesialístico*: Selecciones de Teología 27 (1968) 221-229; J. Fuchs, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Roma 1969; R. A. McCormick, *Morality and the competence of the magisterium*: Theological Studies 30 (1969) 653-668; Varios, *Magistero e morale*, Bologna 1970; D. C. Maguire, *Absolutos morales y magisterio*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, Santander 1970, 57-106; M. Zalba, «*Omnis et salutaris veritas et morum disciplina*». Sentido de la expresión «*mores*» en el concilio de Trento: Gregorianum 54 (1973) 679-715; T. López, «*Fides et mores*» en Trento: Scripta Theologica 5 (1973) 175-221; G. J. Hugues, *Infallibility in moral*: Theological Studies 34 (1973) 415-428; B. Tierny, *Infallibility in moral. A response*: Theological Studies 35 (1974) 600-611; B. Häring, *Magisterio*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 600-611; Ch. Lefèbvre, *Fidèles, hiérarchie et règles morales*: Rev. Droit Can. 25 (1975) 207-232; B. Fraling, *Die moralische Autorität der Kirche*: Theologie und Glaube 65 (1975) 89-98.

111. H. Küng, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg 1968.

del error, sino que al contrario, abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquél que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad (Ef 4, 7-24).

De todo lo dicho se deduce la enorme responsabilidad de los que enseñan en la hora actual la teología moral. No se trata simplemente de satisfacer una curiosidad intelectual, sino de dar una *respuesta a los problemas vitales* que acongojan a la humanidad y a la iglesia. Más que «doctores», los teólogos moralistas deben ser *ductores*, conductores del pueblo de Dios, en un momento histórico especialmente difícil y fascinante al mismo tiempo, en que la esperanza de los hombres y los pueblos es inmensa y, sin embargo, casi nadie sabe qué hay que hacer en concreto para convertirla en realidad.

LA INTERDISCIPLINARIEDAD MORAL

El concilio Vaticano II ha puesto de relieve lo difícil que resulta al hombre moderno la integración de las ciencias. «Hoy día es más difícil que antes sintetizar los conocimientos de tantas ramas del saber. Porque, al crecer el acervo de elementos que constituye la cultura, disminuye al mismo tiempo la capacidad de cada hombre para captarlos en una integración orgánica, de modo que cada vez se va desdibujando más la imagen del «hombre universal»¹. Lo que fue posible en su tiempo a un Aristóteles o Alberto Magno, el *doctor universalis*, hoy nos parece absolutamente irrealizable.

En una época más sencilla, el moralista podía intentar adquirir suficiente experiencia técnica para formar juicios sobre los problemas morales del científico. El crecimiento tecnológico y la «explosión de la información» hacen esto imposible en la actualidad. Al plantearse, por ejemplo, las cuestiones morales que presenta la ciencia genética, se puede pensar en dos posibilidades: el moralista tiene que hacerse un genético o el genético tiene que estar alerta a la moral mediante un continuo diálogo con los expertos de la ética².

Pero la cosa no resulta fácil y de hecho estamos asistiendo a una creciente atomización del saber humano en todos los campos y también en el de la moral, precisamente en unos momentos en que parece hacer falta más que nunca una coordinación de todas las fuerzas interesadas en el quehacer moral.

El hombre moderno se encuentra ante un peligroso vacío moral, como dijimos anteriormente. No sólo se cuestionan de-

terminados contenidos de la moral tradicional, sino el sentido y la fundamentación de la moral misma, lo que coloca a ésta en una dramática situación de provisionalidad y emergencia³.

La única manera de salir del atasco y de compensar el peligroso retraso que la moral tiene en relación al desarrollo obtenido en el campo de la ciencia y de la técnica es quizás la colaboración interdisciplinar entre todos los saberes interesados por la moral⁴.

La interdisciplinariedad moral la podemos estudiar a nivel de saberes y de funciones.

1. Integración de las ciencias en la teología moral

Como dijimos anteriormente, la teología moral se preocupa —debe preocuparse— de un gran número de ciencias para poder explicar integralmente el fenómeno moral. Este constituye una realidad tan compleja que, sin la ayuda de esas ciencias, sería imposible conocer la problemática concreta y las virtualidades del imperativo moral.

a) Diferentes ciencias interesadas en la teología moral

1) Ciencias del cosmos

En primer lugar, nos encontramos, como dijimos antes, con las ciencias del cosmos. El hombre no solamente vive en el mundo, sino que él mismo es un trozo de mundo, es mundo. Se ha tendido con frecuencia a ver en el hombre un ser extraño al mundo venido no sé de dónde a habitar en el mundo como extranjero y apátrida. Pero la realidad es todo lo contrario. El hombre constituye una parcela del mundo. Nada por eso de extraño que el hombre, aunque libre y responsable, esté radical y definitivamente condicionado por el mundo.

Es, pues, imprescindible conocer ese condicionamiento cósmico del mundo para entender al hombre y sus exigencias morales. La evolución del cosmos se debe en parte a una serie de factores

3. M. Warnock, *Ética contemporánea*, Barcelona 1968; Varios, *La nueva moral*, Salamanca 1972; J. L. L. Aranguren, *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid 1973, 159-170; Ph. Foot, *Teorías sobre la ética*, México 1974; W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid 1974.

4. M. Leavenworth, *Suggestion for an interdisciplinary approach to ethics*: *Zygon* 8 (1973) 135-147.

1. Concilio Vaticano II, *La iglesia en el mundo actual*, n. 43.

2. D. C. Maguire, *Absolutos morales y magisterio*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, Santander 1970, 93-94.

casuales que han ocurrido a lo largo de los siglos. Esto es absolutamente innegable. Pero la evolución cósmica no puede explicarse sólo a base de casualidades. En la base de la evolución hay un dinamismo que empuja al cosmos hacia adelante y que constituye un verdadero proyecto razonable que es el que en última instancia da sentido a todo. Sin él, el cosmos sería puro caos. Las ciencias del cosmos deben rastrear ese proyecto y estudiar la relación que hay entre él y nuestras actuales exigencias morales⁵. Por ejemplo, la moderna tendencia a la socialización responde indiscutiblemente a determinados factores socioculturales propios de nuestra época histórica, pero no cabe duda que echa sus raíces en un dinamismo cósmico precedente y subyacente, que está más allá de nuestra actual realidad socio-cultural. Negarlo es hacer una moral desenraizada cósmicamente y al margen de la realidad más profunda y básica que hay en el hombre.

2) Ciencias del hombre

Las ciencias del hombre aparecen más estrechamente vinculadas con la moral que las ciencias del cosmos. Pero en el hombre es necesario distinguir dos dimensiones que se presentan netamente diferenciadas en su existencia concreta: el mundo de lo instintivo controlado por el sistema neurovegetativo, a través del cual el hombre se enraza directamente con lo cósmico, y el mundo de la libertad, en estrecha relación con el sistema nervioso, que define y caracteriza al hombre, dándole un puesto privilegiado y descolante en el cosmos. En este mundo de la libertad, además de la casualidad y el proyecto de base que descubrimos en el cosmos, aparece un factor nuevo que es la «decisión» histórica, sea la decisión que toman los demás y me imponen de un modo u otro en forma de precisión externa, sea la decisión que tomo yo desde mí mismo y de acuerdo con mis aspiraciones más profundas y auténticas⁶. A base de esas decisiones humanas, más importantes unas que otras, pero todas decisivas para las personas y el mundo, se va tejiendo la trama histórica en la que estamos inmersos y que ha modificado profundamente al cosmos⁷.

5. J. Ladière, *La biologie peut-elle fonder une morale?*: Réseaux (1973) 83-116; A. Munk, *Biología del comportamiento humano*, Roma 1974.

6. L. Verecke, *Histoire et morale*: Studia Moralia 12 (1974) 81-95; M. Gómez Ríos, *Relaciones entre historia y ciencia moral*: Pentecostés 12 (1974) 139-152.

7. A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Estella 1975.

En esa trama histórica hay que distinguir —no separar— lo que se refiere al yo íntimo, a las relaciones interpersonales yo-tú dentro de un grupo o comunidad, y a la sociedad estrictamente dicha, en la que nos encontramos con el nosotros familiar, profesional, socio-cultural y político.

La moral no puede ignorar ninguno de esos espacios, si quiere tener en cuenta todo el ámbito de sus exigencias. Una moral exclusivamente intimista o interpersonal o familiar o profesional o política es mutilante. En un momento determinado y, por motivos coyunturales, la moral puede insistir en uno u otro de estos aspectos, pero sin excluir nunca a los demás. Ha habido épocas exageradamente intimistas o interpersonales y en cambio ahora algunos pretenden que la moral sea exclusivamente política⁸.

A lo histórico cultural hay que añadir la dimensión *metafísica* de la existencia⁹. Hay quienes piensan que la filosofía no tiene nada que hacer en nuestro tiempo y que lo mejor que podríamos hacer con ella es suprimirla. Resulta evidente que existe hoy una crisis de la filosofía y que no faltan razones a los que dicen que la filosofía ha muerto. Hay un verdadero caos en el ámbito de la filosofía o mejor de las filosofías de los últimos tiempos. A eso hay que añadir el carácter excesivamente académico de la filosofía que choca en una época dominada por la praxis, como es la nuestra. Algunos proponen que la filosofía, sin dejar de hacer filosofía, salga de su torre de marfil y se lance a la calle, lo cual puede practicarse de varios modos: o bien, haciendo a la filosofía solidaria de los problemas que se plantean hoy a los hombres, problemas de guerra o paz, de escasez o abundancia, de miseria o bienestar, etc., o bien, tratando de hacer circular la filosofía por vías más accesibles y populares¹⁰.

Y, sin embargo, creemos que es necesario superar este punto crítico de la filosofía. Sin una radical fundamentación de los valores éticos en el ser, la moralidad no puede llegar a tocar fondo y la vida no tendrá sentido en última instancia. Este fue precisamente el gran fallo de la cultura española en el siglo de oro. Aunque destacamos en muchos otros campos, a los españoles de aquel tiempo les faltó la plataforma metafísica, cosa que no ocurrió en

8. G. Pianazzi, *Morale e psicologia. Sintesi o collaborazione?*, Roma 1972; L. F. Vilchez, *Psicología y moral, un diálogo posible*: Pentecostés 12 (1974) 153-161; L. Cencillo, *Libido, terapia y ética*, Estella 1974; W. Korff, *Investigación social y teología moral*: Concilium 35 (1968) 196-213.

9. J. Gómez Caffarena, *El hombre como centro de la metafísica postcrítica*: Razón y Fe 169 (1964) 117-130.

10. J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid 1973, 193-194.

Francia, Alemania o Inglaterra, y ésta fue sin duda una de las causas más importantes de nuestro posterior desmoronamiento cultural. Lo que faltó entonces a España está faltando ahora en Europa y el mundo. Y esto puede ser fatal en el campo de la ética. El hombre no puede nunca renunciar a tocar fondo en su toma de conciencia de los imperativos morales. Tiene que llegar al último porqué de los mismos. Renunciar a esa dimensión profunda de la moralidad nos dejará colgados en el vacío. Una moral radicalmente provisional, que busca su justificación en las primeras y no en las últimas instancias o en un simple pacto social de convivencia formal, se sentirá desbordada por los problemas acuciantes y terminará antes o después por defraudar al hombre y a la sociedad, como ya está empezando a ocurrir¹¹.

3) Ciencias de Dios

El buceo en el último porqué de los imperativos morales nos llevará inevitablemente, queramos o no, al planteamiento del tema de Dios. ¿Dios existe o no? ¿es el autor o no de ese proyecto básico que encontramos en el cosmos? Y, si existe, ¿cómo compaginar el proyecto de Dios con las casualidades que encontramos a lo largo de los siglos y sobre todo con las decisiones que los hombres van tomando en el devenir histórico? Todas estas preguntas son inevitables y los hombres se las plantearán de un modo u otro.

El hombre puede responderlas desde sí mismo descubriendo a Dios en el último porqué de su existencia y de su moralidad, sea por medio de una demostración racional, sea sobre todo mediante una vivencia profunda de sí mismo y del mundo¹². Hay hombres, que, a pesar de la barahúnda en que estamos metidos, tienen tiempo y tranquilidad suficientes para zambullirse en el hondón de su ser, como Teresa de Jesús y los místicos, y sentir en lo más íntimo de sí mismos un dinamismo incoercible, que los empuja a ellos con el mundo en que viven, desde la nada de que salieron al todo definitivo. Se resisten a ser en la vida una ciega pesadilla que sale de la nada para volver a engullirse en la nada después de un absurdo y caótico fuego de artificios en la zona provisional del algo. Este resulta para ellos valiosísimo como camino ascendente

11. Th. Steinbüchel, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid 1961; M. Reding, *Fundamentos filosóficos de la teología moral*, Madrid 1964.

12. L. Michel, *Le problème moral dans la philosophie moderne*: RevTh 22 (1974) 189-204; J. G. Brennan, *Ethics and morals*, New York 1974.

hacia el todo, pero como paréntesis provisional entre dos nada es absurdo. Pues bien, hay hombres, también en nuestro tiempo secularizado, que más allá de toda demostración sienten inequívocamente su vida como algo ascendente, y en ella ese surtidor radical del ser que es Dios¹³.

Pero el hombre tiene otro tipo de experiencia religiosa que procede directamente de Dios. En ese caso es Dios mismo el que toma la iniciativa y no nosotros. No solamente Dios ha sacado al mundo de la nada de acuerdo a un proyecto pensado por él, sino que ha intervenido después en el mundo a lo largo de la historia profana, en momentos privilegiados, haciendo de la historia profana una verdadera historia de salvación. Dios irrumpe en el mundo con su palabra (revelación), personalmente por medio de su hijo (encarnación) y mediante el envío de su Espíritu (pentecostés). Se trata de hechos históricos que culminan con la muerte y resurrección de Cristo. Podemos creer o no a quienes nos los han transmitido en cadena ininterrumpida, si nos inspiran confianza y credibilidad. Pero no podemos demostrarlos ni siquiera descubrirlos mediante vivencias profundas fuera de ciertos casos excepcionales. Lo que es cierto es que, si los creemos, nuestro comportamiento moral debe cambiar radicalmente. En efecto, sentiremos que Dios «está con nosotros» para interpelarnos y ayudarnos, lo que dará una nueva dimensión a nuestros imperativos morales y a la actitud que hemos de adoptar con respecto a ellos, ya que no estaremos solos en la hora de ponerlos en práctica, sino que seremos Dios y nosotros quienes los realicemos. Esta es precisamente la tarea de la teología moral¹⁴. Pero, como la irrupción de Dios se hace en el hombre y en la sociedad, encarnándose en ellos en diversas épocas y contextos socioculturales, nos encontramos con un *pluralismo teológico-moral* evidente. Esto es particularmente manifiesto en nuestro siglo, como consecuencia de la formidable explosión de la comunicación social. Este pluralismo está planteando urgentemente a la teología moral de nuestro tiempo el estudio de la trasculturalización de los imperativos morales¹⁵.

13. P. Balestro, *Alcune domande poste dalla filosofia morale alla morale dogmatica, in Rivelazione e morale*, Brescia 1973.

14. J. Fuchs, *Moraltheologie und Dogmatik*: Gregorianum 50 (1969) 697-808; D. J. Keefe, *Hacia una moralidad eucarística*: Pentecostés 11 (1973) 213-249.

15. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1970; S. Olejnik, *Le pluralisme théologique et l'unité de la morale chrétienne*: Collectanea Theologica 42 (1972) 19-33; E. Hillmann, *Pluriformity in ethics. A modern missionary problem*: The Irish Theological Quarterly 40 (1973) 264-275.

A este pluralismo tras cultural hay que añadir otro epistemológico, dentro mismo de la teología y que se refiere a las *relaciones que la teología moral tiene con otras partes de la teología*¹⁶.

En realidad no hay más que una teología, pero a lo largo de los siglos, a medida que se complicaba el saber humano y se especializaban las ciencias, la teología ha ido subdividiéndose por motivos fundamentalmente pedagógicos y así ha surgido la teología dogmática, moral, ascética, mística, litúrgica, etc. Hoy, sin negar las ventajas que ha podido tener esta especialización, se recuerda con nostalgia la antigua unidad de la teología y se trata de recuperarla a partir de los derechos adquiridos por las diversas especialidades.

Todo ello está provocando algunos problemas importantes a la moral. No cabe duda, por ejemplo, que mientras *la dogmática insiste en el misterio* cristiano como indicativo, la moral ve en él un imperativo. Pero la moderna acentuación del imperativo nos ha llevado a poner de relieve la praxis a expensas de la teología. Con lo cual, como dicen algunos teólogos de la liberación, la teología queda a la zaga de la praxis. La ortopraxis está desplazando a la ortodoxia.

Esto es en gran parte cierto. El cristianismo es un mensaje de salvación más que una especulación filosófica. Pero, si el imperativo no se apoya en un indicativo y es cuestionado por él, si el quehacer no surge de lo más profundo del ser, el imperativo se vaciará de sentido y terminará por defraudar.

Otro problema que se le plantea a la moral en este sentido es el de las *relaciones con la ascética y la mística*. Al diferenciarse de la espiritualidad, la moral ha dado la impresión de reservar la tendencia a la perfección a los espirituales, a los cristianos de primera división, generalmente clérigos o religiosos, y se ha contentado con una moral del mínimo para el hombre de la calle, para los cristianos de segunda división. Y, como ahora gran parte de los

16. E. Quarello, *La teologia morale in relazione ad altre parti della teologia*, en *La vocazione dell'uomo. L'amore cristiano*, Bologna 1971, 8-11; E. Lessing, *Die Einheit der Theologie als Problem ethischer Urteilsbildung*: Ev Th 35 (1975) 351-365. Sobre las relaciones entre teología moral y dogmática cf. Ph. Delhayé, *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle*: Mel ScRel 11 (1954) 49-62; Id., *Dogme et morale: un cas de fédéralisme théologique*: Seminarium 23 (1971) 295-322; J. Fuchs, *Moraltheologie und Dogmatik*: Gregorianum 50 (1969) 697-808. Sobre las relaciones entre teología moral y otras partes de la teología cf. R. Egenter, *Über das Verhältnis von Moraltheologie und Aszetik*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 21-42; M. Zundel, *Morale et mystique*, Paris 1962; B. Häring, *Rapporti tra teologia morale e liturgia*: Rivista Liturgica (1971) 212-219.

antiguos espirituales se están secularizando de un modo u otro, el peligro de reduccionismo moral es tremendo.

En la actual sociedad de consumo occidental estamos asistiendo, sin duda alguna, a una disminución del sentido moral impuesta por la dictadura de la estadística y del término medio. Prevalece por doquier la ley del mínimo esfuerzo. Y, sin embargo, una poderosa mística humana, social y hasta trascendente se está fatigosamente abriendo paso desde la base sin saber muy bien todavía hacia dónde debe dirigir sus pasos. Hay que llegar a un acuerdo integrador entre la moral sociológica del hombre de la calle y la moral de los pioneros que buscan nuevas fronteras. Ni podemos ignorar la realidad social, ni podemos tampoco instalarnos en una confortable mediocridad que no resistirá el ritmo acelerado de la historia.

Finalmente, hay que reconsiderar las relaciones entre *la teología moral y la liturgia*. Mientras que una cierta liturgia ha podido salirse por la tangente de la evasión sobrenaturalista, como si todo dependiera mágicamente de las intervenciones milagrosas de Dios, en cambio la moral, en un creciente clima secularizante, ha ido marginando a Dios para hacer depender a la praxis exclusivamente del esfuerzo humano y del cambio de las estructuras. En este momento, no podemos evidentemente fundamentar la moral en una sacramentalización rutinaria y sociológica. Sería una evasión muy grave que nos llevaría a una inaceptable asepsia moral. Pero, por el otro lado, no podemos seguir justificando con nuestro silencio la actitud de aquellos moralistas que niegan el papel de Dios vivo en la historia de salvación. Dios existe, Dios es alguien, Dios nos conoce y nos ama por el nombre, cuenta con nosotros, nos interpela, nos ayuda con su palabra y con su espíritu, a través especialmente de la liturgia y los sacramentos. Negar este interés de Dios por nosotros y las posibilidades de la oración en el desarrollo de la praxis moral es incurrir en una gravísima incoherencia con nuestra fe cristiana. La actitud del ateo, que vive su moral al margen de Dios, es coherente, si es sincero, pero la actitud del moralista cristiano, que quiere hacer lo mismo en la praxis es la cuadratura del círculo¹⁷.

17. A. Alvarez Bolado, *El culto y la oración en el mundo secularizado*: Phase 7 (1967) 411-445; L. Maldonado, *La secularización de la liturgia*, Madrid 1970; A. Auer, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; J. F. Fontecha, *De la cristiandad al pluralismo. Estudio científico-filosófico*, en *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972.

b) Fórmulas de integración

Acabamos de aludir a las numerosas ciencias que desde fuera o desde dentro de la teología están en relación con la moral. Estas ciencias existen. Ni ignoran a la moral ni la moral puede ignorarlas a ellas. El problema está en saber qué tipo de relaciones debe establecerse entre la moral y estas ciencias. Caben diversas posibilidades.

1) Yuxtaposición autárquica

En el fondo se trata de una absoluta indiferencia de unas ciencias para las otras. Esta actitud es típica del positivismo del siglo pasado y dio lugar a lo que Ortega llamó los «bárbaros especialistas» muy competentes en su materia, pero analfabetos en las ciencias limítrofes a la suya. Esto afectó a todo el ámbito del saber y también a la moral. Ni los científicos se preocuparon, en general, de la moral, ni los moralistas se interesaron por las ciencias, como si las ciencias que acabamos de enumerar pudieran ser indiferentes a los imperativos morales y como si el cosmos, el hombre, la sociedad y Dios no estuviesen condenados a entenderse¹⁸.

2) Guerra fría

Con frecuencia las relaciones entre la moral y las otras ciencias se han situado francamente en un clima agresivo de guerra fría o caliente, incluso¹⁹.

El ataque ha venido a veces de la ciencia. El positivismo materialista del siglo pasado, freudiano o marxista, ha negado el mundo de los valores en cuanto tal, reduciéndolo a hechos puramente materiales. La moral se limita así a una simple constatación de hechos sociológicos²⁰, mientras que el moderno neopositivismo niega simplemente el imperativo moral como no «verificable» científicamente²¹. Es natural que ante este reduccionismo de

ciertos científicos, la teología moral se haya replegado sobre sí misma, mirando con cierta desconfianza a la ciencia en vez de asumirla y digerirla gozosamente. También los moralistas han tenido su parte de culpa en este conflicto. Con frecuencia a lo largo de la historia se han encastillado en el nominalismo enfatizando la moral del deber por el deber, porque algo está mandado y no por los valores intrínsecos que justifican los imperativos y en cuya búsqueda podían haber aportado tanto las ciencias del cosmos y del hombre, sobre todo en un mundo secularizado como el nuestro²². Otras veces la moral se ha encaramado en el mundo abstracto de la teoría, como ha ocurrido, por ejemplo, con la moral escolástica (lo especulativo), kantiana (lo trascendental) o hegeliana (lo total romántico), ignorando la praxis como punto de partida y fuente epistemológica del saber moral. En realidad esto es el resultado de una antigua opción política antidemocrática y opresiva en que lo manual, vinculado a los siervos de la gleba, se consideró socialmente inferior al trabajo de la mente. Mientras no se llegue a una auténtica democratización de la moral liberándola de la dictadura de la teoría, pero sin caer ahora en la nueva dictadura de la praxis, no será posible crear un clima verdaderamente interdisciplinar dentro de la moral²³.

3) Distensión puramente táctica

A veces, sobre todo a medida que aumentaba el respeto mutuo entre la moral y las otras ciencias, se ha intentado crear unas relaciones de coexistencia pacífica. Resultaba cada vez más evidente en un mundo secularizado que las ciencias del cosmos y del hombre tenían valor en sí mismas y que era necesario tenerlas en cuenta en la hora de tomar conciencia de los imperativos morales. Pero también resultaba cada vez más necesario tener en cuenta los valores morales si no queríamos que proliferasen los campos de concentración, la manipulación de los oprimidos y los riesgos de una conflagración internacional que no dejaría títere con cabeza.

18. H. Allard, *The ethical and theological issues raised by recent developments in the life sciences*, London 1973.

19. J. Rimaud, *Les psychologues contre la morale: Etudes 273* (1949) 3-22; W. K. Frankena, *The philosopher's attack on morality: Philosophical Rev.* 49 (1974) 345-356.

20. G. Gurtvitch, *Morale theorique et sciences des mœurs*, Paris 1948.

21. J. S. P. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid

1970; K. Vicente Rodrigo, *Ética del análisis del lenguaje moral: Studium 12* (1972) 433-455; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchung zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973.

22. G. Ermecke, *Die Bedeutung von «Humanwissenschaften» für die Moralthologie: München. Theol. Zeitschr.* 26 (1975) 126-140.

23. J. Etienne, *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne: Studia Moralia 12* (1974) 7-54.

Al rebelarse contra la concepción del mundo y la metafísica trascendentes, supernaturales e incientíficos defendidos por los idealistas diononómicos el naturalismo no puede permitirse, sin embargo, echar a un lado la sabiduría y la intuición humanas reveladas por tales idealistas. No puede tampoco declarar que el rico arsenal de experiencia humana incorporado en las grandes filosofías supernaturalistas del pasado carece de todo valor ²⁴.

Pero con esto no se llega a una verdadera integración interdisciplinar de las ciencias con la moral. Se trata simplemente de una coexistencia más o menos pacífica de las mismas simplemente por miedo a las consecuencias de una ruptura frontal entre ellas, pero, en realidad, la moral y las otras ciencias siguen cada una su camino en un clima de mutua indiferencia cuando no recelo ²⁵.

4) Federalización

Otra posible manera de relacionarse la teología moral con las demás ciencias es la de una posible federación de las mismas. Cada una conserva su propia independencia de base, pero mediante el diálogo mutuo y ciertos contactos al mismo nivel llegan a una cierta colaboración e influencias mutuas. No cabe duda que este diálogo entre la teología moral y las ciencias ha sido positivo y fructuoso ²⁶. Pero con él no se ha llegado a una verdadera integración profunda de la teología moral con las otras ciencias. Cada una sigue llevando su propio camino en un clima de creciente atomización epistemológica, que nos impide descubrir la unidad profunda y básica de la realidad moral.

5) Centralización despótica

Ante el peligro de atomización caótica que amenaza a la cultura moderna, algunos pueden caer en la tentación de imponer la dictadura de un determinado saber o de una particular epis-

24. J. H. Randall, *Epilogue. The nature of naturalism*, en *Naturalism and the human spirit*, New York 1944, 376.

25. Ch. E. Curran, *La théologie morale et les sciences: RechScRel* 59 (1971) 419-448.

26. A. H. Beis, *Some contributions of anthropology to ethics: Thomist* 28 (1964) 174-224; B. Häring, *Contributo della medicina per la conoscenza dell'uomo e della moralità: Rivista di Teologia Morale* 3 (1971) 165-177; G. Pianazzi, *Morale e psicologia. Sintesi o collaborazione?*, Roma 1972; J. Muguerza, *Ética y ciencias sociales en el pensamiento español contemporáneo 1960-1970*, Madrid 1973.

temología. Esto que fue normal en el feudalismo de la edad media, cuando la teología redujo a esclavitud a las otras ciencias, incluida la filosofía (*ancilla*) ²⁷, hoy, después del proceso de democratización en que estamos metidos resulta incoherente, y, sin embargo, el peligro de la dictadura epistemológica es real. Las distintas corrientes filosóficas y epistemológicas tratan de imponerse con frecuencia a expensas de los otros: el idealismo, el naturalismo, el historicismo, el vitalismo, el existencialismo, el estructuralismo, el neopositivismo lógico, el marxismo. Este último, sobre todo, está haciendo gigantescos esfuerzos en estos momentos para camuflar la dictadura del proletariado por medio de una más elegante dictadura cultural. Como decía hace poco un humanista italiano, las letras del alfabeto en las escuelas de ahora son: M.A.R.X. ²⁸.

6) Integración de base

Se impone, pues, una integración de la teología moral con las otras ciencias, como fruto de una opción democrática, en que se respete la autonomía y competencia de cada uno de los diferentes saberes, pero en la que sea posible la realización de una unidad superior y vital, que nos permita captar esa realidad compleja que es el hombre y el mundo concebido como una tarea, como un imperativo moral.

Creemos que la única integración posible en ese sentido tiene que ser dialéctico-dinámica. Una integración estática mataría la vida y no pasaría de ser una simple yuxtaposición de epistemologías y saberes diferentes ²⁹.

Integración ascendente. El dinamismo dialéctico interdisciplinar que proponemos ha de ser ascendente y descendente. Desde el punto de vista ascendente una moral interdisciplinar debe partir del *cosmos*. Todo lo que el imperativo tiene de exigencia coincide en último término con el dinamismo profundo que nace con el cosmos y que se manifiesta en él de modo ascendente a través de los siglos. Oponerse a este dinamismo es la mayor de las inmoralidades. Pero no basta eso. La moral interdisciplinar tiene que reconocer que ese dinamismo, sin dejar de ser cósmico, da un salto

27. A. Thiry, *St. Thomas et la morale d'Aristote*, Louvain 1957.

28. J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid 1973.

29. M. Leavenworth, *Suggestion for an interdisciplinary approach to ethics: Zygon* 8 (1973) 135-147.

cualitativo, para convertirse en algo personal y humano. Las ciencias del hombre, en toda su variada gama, tienen que ayudar a la moral a descubrir cada día mejor las exigencias de la *persona humana*. Nunca ni por ningún motivo, por generoso que a veces pueda parecer, le es lícito a la moral renunciar a esta dimensión personalista. Todo atropello de la persona, venga de donde venga, constituye una tremenda inmoralidad. Pero la moral interdisciplinar no puede quedarse en la persona. Tiene que dar otro salto cualitativo ascendente abriéndose al tú y, a través del tú, y sin encerrarse en él, a la *humanidad entera*, por lo menos de un modo virtual. Quien no esté dispuesto a echar abajo fronteras y muros segregacionistas no podrá vivir la moral interdisciplinar coherentemente. Y, finalmente, si la moral no quiere quedarse a mitad de camino, si aspira a ser algo más que una moral provisional, si quiere llegar al último porqué de los imperativos, no tendrá más remedio que plantearse el tema de lo absoluto, del todo y para siempre en las opciones fundamentales de la vida, con lo que terminará por aceptar, al menos implícitamente, y mediante un salto cualitativo trascendental, la moral religiosa, fundada en Dios.

Integración descendente. Pero no basta este dinamismo ascensional para hacer una moral interdisciplinar. Epistemológicamente parece también necesario recorrer el mismo camino, pero de arriba a abajo. La verdad es que para nosotros, creyentes —y no olvidemos que por eso hacemos precisamente teología moral— la iniciativa viene de Dios, como dice Juan «El amor consiste en esto: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo como el medio por el cual nuestros pecados son perdonados» (1 Jn 4, 10). Dios ha sacado al mundo de la nada y después a lo largo de la historia irrumpe en él por medio de su palabra, de su Hijo en persona y de su Espíritu.

En tiempos antiguos Dios habló a nuestros antepasados muchas veces y de muchas maneras, por medio de los profetas, y, ahora, en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo. Dios hizo los mundos por medio de este Hijo y le ha dejado a él todas las cosas. El es el resplandor glorioso de Dios, y es la representación misma de lo que Dios es; y es el que sostiene todas las cosas con su palabra poderosa. Después de limpiarnos de nuestros pecados, se sentó a la derecha de la mano de Dios en los cielos (Heb 1, 1-3).

Pero, a pesar de este eclipsamiento parcial, Cristo, sigue con nosotros por medio de su Espíritu.

A mí se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra, dice a sus discípulos. Id, pues, a las gentes de todas las naciones y hacéldas mis discípulos; bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, y enseñándoles a obedecer todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final del mundo. Amén (Mt 28, 18-20).

Dios no planea en el mundo irreal de la abstracción, sino que se encarna en la *humanidad* y precisamente dentro de un contexto socio-cultural histórico. Así ocurre con la palabra de Dios, con Cristo y con su Espíritu. El está con nosotros y dentro de nosotros, de modo que nosotros humanizamos el don de Dios y llegamos a ser de esta suerte el «Enmanuel» o «Dios-con-nosotros». Esta encarnación de lo divino supone un verdadero salto cualitativo hacia abajo.

Pues, aunque él —Cristo Jesús— tenía la naturaleza de Dios, no quiso insistir en conservar su derecho de ser igual a Dios, sino que dejó a un lado lo que era suyo y tomó la naturaleza de siervo, al nacer como hombre (Flp 2, 6-7).

Dios se encarna así en su *pueblo*, que es la humanidad entera, lo que justifica plenamente la integración en la teología moral de las ciencias sociales e histórico-culturales. Pero la sociedad, en virtud de un dinamismo incoercible que le lleva a condensarse, para encontrar en su base *personas concretas* y no simples números, tendrá que dar necesariamente un salto cualitativo hacia abajo de carácter personalista. ¡Ay de la sociedad que no sepa descubrir a las personas que la integran como algo único e irrepetible! Cometerá tremendas y escalofriantes inmoralidades como hemos visto en el decurso de los tiempos³⁰.

Finalmente, la iniciativa de Dios debe llegar en esta carrera de saltos cualitativos hacia abajo hasta el mismo *cosmos*, que es la plataforma básica del hombre y de su quehacer moral.

Con mucho deseo y esperanza, todo el universo que Dios hizo espera el momento en que los hijos de Dios sean dados a conocer. Porque el universo fué condenado al fracaso, y eso no fue por su propia voluntad... Pero había siempre la esperanza de que el universo quedaría libre de la esclavitud y de la destrucción, para tener parte en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos que hasta ahora todo el universo que Dios hizo se queja y sufre como una mujer con dolores de parto. Y no sólo sufre el universo, sino también nosotros mismos, aunque ya

30. G. Ermecke, *Die Bedeutung von «Humanwissenschaften» für die Moraltheologie*: München. Theol. Zeitschr. 26 (1975) 126-140.

tenemos el Espíritu como anticipo de lo que vamos a recibir. Sentimos un dolor profundo y esperamos el momento en que seremos adoptados como hijos de Dios, con lo cual serán liberados nuestros cuerpos. Porque, a base de esperanza, fuimos salvados (Rom 8, 19-24).

Dialéctica ascendente-descendente. Así, *ascendiendo y descendiendo*, mediante sucesivos saltos cualitativos, podemos llegar a una integración interdisciplinar de carácter dinámico entre la moral y las otras ciencias. Ascendiendo, lo cósmico se personaliza, se socializa y finalmente se diviniza y lo divino, descendiendo, se humaniza socializándose y, personalizándose, llega, incluso, a implantarse en las realidades cósmicas. El que estos saltos sean cualitativos permite a cada ciencia conservar su autonomía y respetar la específica competencia de cada una de ellas.

Comenzar por la ascensión o por el descenso es una cuestión puramente táctica. En nuestro tiempo, puede ser que, en general, resulte mejor partir del mundo secularizado en que vivimos y ascender progresivamente hasta encontrarnos con Dios³¹. Pero no se excluye que en ciertos momentos y circunstancias particulares partamos descaradamente de Dios para anunciar sin tapujos, como Pablo, la muerte y resurrección de Cristo a un mundo desconcertado y desconcertante al que hay que darle en ocasiones una sacudida trascendental, si queremos que salga de la modorra en que trata de instaurarse.

2. Integración de las funciones epistemológicas en teología moral

Además de una integración interdisciplinar de los saberes, la teología moral plantea un problema de integración de las funciones epistemológicas. Como dijimos antes, en la teología moral es necesario admitir: el carisma, la ciencia, el kerygma, la praxis, el lenguaje y el magisterio o trasmisión de los imperativos.

Todas estas funciones son distintas entre sí y en ocasiones parecen hasta contradictorias. Así, por ejemplo, a lo largo de la historia ha habido no pocas tensiones dentro de la moral entre carisma y ciencia, entre ciencia académica y kerygma, entre anuncio y denuncia, entre teoría y praxis, entre lenguaje formal y lenguaje ordinario propio del hombre de la calle, entre investigación y magisterio. Y, sin embargo, parece que es necesario integrar todas esas funciones si no queremos quedarnos con una teología

31. K. Rahner, *Reflexiones teológicas sobre el problema de la secularización*, en *Teología de la renovación*, Salamanca 1972, 162-194.

epistemológicamente empobrecida, como ha ocurrido con frecuencia³². Se han ensayado diferentes fórmulas de integración epistemológica.

a) Reduccionismo

En esta fórmula se ha pretendido consciente o inconscientemente enfatizar alguna o algunas de las funciones de la teología moral con exclusión de las demás. Hay quienes, por ejemplo, han cuestionado que la moral sea una verdadera ciencia porque los imperativos éticos en cuanto tales no son verificables científicamente³³. Otros, en cambio, se han resistido a aceptar so pretexto de racionalismo y autonomía de lo secular, la dimensión carismática de la moral. La moral sólo puede explicarse desde abajo y no desde arriba como irrupción de Dios en la historia profana³⁴. La lucha entre la teoría y la praxis por acaparar el dominio de la moral ha sido siempre muy fuerte. Hemos vivido épocas —como la Ilustración— de reduccionismo teórico. En cambio, ahora, hay muchos moralistas y hombres de la base que corren el peligro de caer en el reduccionismo de la praxis³⁵.

b) Superposición

Otra de las fórmulas más ensayadas en la integración de las funciones de la teología moral es la de la superposición de las diversas funciones epistemológicas de la misma. Se produce así una especie de paralelización de funciones. El carisma va por un lado, la ciencia por otro. Por otro el kerygma y la praxis... etc.

32. G. van Riet, *Le problème moral et son épistémologie particulière*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía I*, Barcelona 1948, 257-273; M. Zalba, *Inquietudes metodológicas en teología moral*: Arbor 20 (1955) 357-375; R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis und Methodenlehre*, München 1963; R. Simon, *Questions et méthodes en théologie morale: Le Point Théologique I* (1971) 87-116; U. Benedetti, *Un nuovo concetto e un nuovo metodo di teologia*: Rivista di Teologia Morale 6 (1974) 241-268.

33. T. Styczen-J. Piegsa, *Ist Ethik eine Wissenschaft?*: München. Theol. Zeitschr. 25 (1974) 301-316.

34. E. Schillebeeckx, *La secularidad cristiana según Robinson*, en *Dios y el hombre*, Salamanca 1969, 111-190; H. Fries, *Un reto a la fe*, Salamanca 1971, 189-211.

35. M. Labourdette, *Connaissance pratique et savoir moral*: RevTh 48 (1948) 142-179; M. Thiel, *Theoretisches und praktisches Erkennen*: Div. Thom. F. 27 (1949) 154-179.

Esto ha producido dramáticas vivisecciones dentro de la moral. Son de todos conocidos los casos del hombre que reza mucho y no se preocupa de las consecuencias morales de su fe y viceversa. Hay hombres muy fuertes en teoría y muy flojos en praxis y al contrario. Y, en todo caso, aunque se llegue a un cierto equilibrio en la dosificación de estas funciones, su paralelización las empobrece mutuamente y no tiene en cuenta la unidad de base que debe existir en el hombre y en el mundo.

Esta unidad aparece fuertemente desarrollada en la carta a los Efesios:

(El Señor) dio capacidades a cada uno, concediéndoles a algunos ser apóstoles, a otros comunicar mensajes recibidos de Dios, a otros anunciar el mensaje de salvación, a otros ser pastores y maestros. Así preparó a los suyos para hacer su trabajo de servicio, para hacer crecer el cuerpo de Cristo hasta que todos lleguemos a estar unidos en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios. Así seremos personas maduras, desarrolladas conforme a la estatura completa de Cristo. Ya no seremos como niños, que cambian fácilmente, y son arrastrados por el viento de cualquier nueva enseñanza, cayendo en el engaño de gente astuta que nos quiera llevar por caminos de error. Más bien, hallando la verdad en un espíritu de amor, debemos crecer en toda forma unidos a Cristo, quien es la cabeza del cuerpo y por Cristo todo el cuerpo está bien ajustado y ligado en sí mismo por medio de la unión entre todas sus partes; y, cuando cada parte funciona bien, todo va creciendo y desarrollándose en amor (Ef 4, 11-16).

c) Integración puramente material

Algunas veces se opta por una solución de facilidad que es tratar de integrar materialmente estas funciones a un nivel superficial y no en su raíz. Esta integración puede ser engañosa y con frecuencia provoca cortocircuitos, como reconoce, por ejemplo, H. Assmann a propósito de la integración entre la palabra de Dios (Biblia tradicional) y la praxis (biblia sociológica) «¿La Biblia? No existe ¡Sólo existe la biblia sociológica de lo que aparece por ahí como cristiano!»³⁶. Por eso hay cristianos que en sus eucaristías no parten de la palabra de Dios tal como se encuentra en la Biblia, sino de la lectura de Marx, Lenin, Mao, Fidel o el diario del Che Guevara, lo que plantea tremendos interrogantes a este modo de descubrir nuestros imperativos morales, y de vivir la eucaristía.

36. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 46.

d) Integración formal

Si la teología moral no logra digerir vitalmente las diversas funciones epistemológicas que la integran, se producirá necesariamente un atasco en su actual proceso de remodelación, como estamos constatando en numerosos moralistas de nuestro tiempo. Para llegar a una integración formal epistemológica en la moral hay que hacerla a nivel profundo y no en la superficie de la misma, donde sólo lograremos como mucho una yuxtaposición material de las diversas funciones.

Esto nos plantea el problema de la meta-moral, no en el sentido neopositivista de la palabra, pues con ella se quita validez a toda moral auténticamente responsable³⁷. Más allá del carisma y de la ciencia y del kerygma y de la praxis y del lenguaje y del magisterio existe una especie de *metamoral*, allí donde se juegan las grandes opciones fundamentales del hombre y que no es otra cosa que el dinamismo radical del cosmos tal como ha sido proyectado por Dios y que ofrece unas posibilidades ilimitadas de futuro. Es una especie de gigantesco surtidor metafísico y trascendental, como decía Bergson, que nos empuja siempre hacia arriba a través de tanteos y experiencias seculares hasta llegar un día al punto omega de que nos habla Teilhard. La misma irrupción histórica de Dios con su palabra, personalmente y con su Espíritu, se sitúa en esa metamoral profunda y radical. Es allí donde el Verbo se hace carne y planta su tienda entre nosotros. Desde ella todas las funciones epistemológicas de la moral adquieren una radical unidad. Quitemos a la moral todo lo que tiene de carisma, de ciencia, de kerygma, de praxis, de lenguaje, de magisterio y, si queda algo todavía, como dice León Felipe de lo poético, eso es la metamoral³⁸.

37. H. J. McCloshey, *Metaethics and normative ethics*, The Hague 1969; J. T. Granrose, *Normative theology and metatheology*: Harvard Theol. Rev. 63 (1970) 449-451; A. Dick, *A comment on the distinction between normative theology and meta-theology*: Harvard Theol. Rev. 63 (1970) 409-427.

38. E. Lessing, *Die Einheit der Theologie als Problem ethischer Urteilsbildung*: EvTh 35 (1975) 351-365.

6

ESPECIFICIDAD DE LA MORAL CRISTIANA

La actual crisis del mundo, de la moral y de la fe están contribuyendo poderosamente a plantearnos el fundamental problema de la especificidad de la moral cristiana¹. ¿Existe una moral cristiana específicamente diferente? ¿En qué se distingue la conducta del cristiano del que no lo es, si es que se distingue? ¿Qué aporta la moral cristiana al creyente que no tenga el ateo? ¿Encuentra el cristiano obstáculos para descubrir ciertos imperativos morales y ponerlos en práctica por el hecho de ser creyente? ¿Puede el ateo, como consecuencia de su rechazo de la experiencia religiosa y de la fe, llegar a una moral auténtica? ¿Necesita la moral cristiana de ciertas mediaciones antropológicas para expresarse o puede existir en sí misma sin necesidad de estas mediaciones? Todas esas preguntas nos acosan en cadena al plantearnos el apasionante problema de la especificidad de la moral cristiana.

1. Presupuestos históricos

Es imposible entender el problema de la especificidad de la moral cristiana si no tenemos en cuenta ciertos presupuestos históricos. De hecho desde los pueblos más primitivos la moral ha estado estrechamente vinculada con la religión² y, en el mismo cristianismo, a partir sobre todo de las invasiones bárbaras, la moral se ha identificado de tal manera con la fe, que ha llegado a parecer un monopolio de los cristianos y de la iglesia. Esta se ha

sentido responsable no sólo de la fe, sino también de las costumbres morales del pueblo cristiano³. En la edad media, como dice Ph. Delhaye, se produjo una paulatina identificación entre la ley natural y la fe cristiana⁴. Es natural que en ese contexto sociocultural el problema de la especificidad de la moral cristiana no tenía prácticamente sentido. Pero en los últimos tiempos han ocurrido algunos hechos históricos trascendentales que han modificado notablemente esta situación.

a) La secularización

El primero de estos hechos es la secularización de la moral⁵. Poco a poco, a partir del siglo XIII y de la burguesía medieval, el mundo occidental cristiano empieza a recorrer un camino que terminará por llevarle a la autonomía y mayoría de edad respecto a lo religioso⁶. El proceso en sí es bueno. Dios ha hecho al hombre responsable de sus destinos. En este sentido, cuanto más autónomo se sienta el hombre y el mundo, más cerca están del plan de Dios. Pero la secularización se ha vivido en muchos casos con notables ambigüedades. Algunos, en efecto, sin negar explícitamente a Dios, han subrayado de tal manera la autonomía del mundo secular que Dios queda reducido a una figura decorativa⁷. Otros darán un paso adelante negando explícitamente a Dios con lo que se plantean a los cristianos cuestiones tan fundamentales como éstas: ¿Es posible una moral atea? ¿Pueden los cristianos colaborar con los ateos en la elaboración de los imperativos morales? ¿Qué diferencia hay entre ateos y cristianos en el campo de la moralidad?

Desde el final del idealismo alemán el tema de Dios desaparece de la filosofía casi totalmente hasta hoy y comienza el proceso de

3. M. Zalba, «*Omnis et salutaris veritas et morum disciplina*». Sentido de la expresión «mores» en el concilio de Trento: *Gregorianum* 54 (1973) 679-715; T. López, «*Fides et mores*» en Trento: *Scripta Theologica* 5 (1973) 175-221.

4. Ph. Delhaye, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*: *Concilium* 75 (1972) 209-210.

5. F. R. Barry, *Christian ethics and secular society*, London 1966; C. van Ooverkerk, *Secularidad y ética cristiana*: *Concilium* 25 (1967) 274-312; B. Häring, *Secularización y moral cristiana*, Madrid 1973.

6. Y. M. Congar, *Teología del nuevo modo de hablar sobre Dios*. *Teología de la creación*, Salamanca 1972.

7. A. McIntyre, *Secularisation and moral change*, Oxford 1967; J. A. T. Robinson, *Christian freedom in a permissive society*, London 1970; J. M. Escude, *Aproximación a una ética secular*: *Razón y Fe* 889 (1972) 131-140.

1. A. Fierro, *Teología: punto crítico*, Pamplona 1971.

2. R. Mohr, *La ética cristiana a la luz de la etnología*, Madrid 1962.

lo que se ha llamado «la muerte de Dios». Surge así un tipo de humanismo cerrado en sí mismo, que ha tratado de eliminar a Dios para poner en su lugar al hombre y al mundo. «Dios, dice Feuerbach, no es más que un mito en el que se expresan las aspiraciones de la conciencia humana. El que no tiene deseos, no tiene dios... Los dioses son los deseos del hombre realizados»⁸.

Para explicar el mecanismo de esta «teogonía», Feuerbach ha recurrido al concepto hegeliano de la «alienación». Pero, mientras que Hegel lo aplicaba al espíritu absoluto, Feuerbach, retorciendo la concordancia de la «idea» con lo «real», lo aplica al hombre de carne y hueso. La alienación, según él, es para el hombre el hecho de encontrarse desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia en provecho de alguna realidad ilusoria. Sabiduría, querer, justicia, amor: atributos infinitos que constituyen el ser propio del hombre y que le afectan a pesar de todo «como si fuera otro ser» los proyecta, pues, espontáneamente fuera de sí, los objetiviza en un sujeto fantástico, puro producto de su imaginación, al cual le da el nombre de Dios. Así se encuentra él mismo frustrado. «Es un acto que despoja al mundo de lo que contiene y que transporta este contenido a Dios. El hombre pobre tiene un Dios rico»⁹. O más exactamente, se empobrece, enriqueciendo a su Dios, y se vacía, llenándolo. La religión se torna así en un vampiro de la humanidad, que se alimenta de su sustancia, de su carne y de su sangre. Pero ha llegado la hora de exonerar al fantasma. El reinado del hombre ha llegado¹⁰.

Nietzsche es más radical todavía en relación a Dios. Según él, Dios no es más que el espejo del hombre. Este, en ciertos estados fuertes, excepcionales, adquiere conciencia del poder que hay en él, o del amor que le eleva. Pero, como tales sensaciones le embargan en cierta manera por sorpresa y sin que él aparezca para nada, según parece, no atreviéndose a atribuirse a sí mismo este poder o este amor, los hace atributos de un ser sobrehumano que le es extraño. Reparte, pues, en dos esferas los dos aspectos de su propia naturaleza: el aspecto ordinario, piadoso y débil, pertenecerá a la esfera de lo que él llama «el hombre», el aspecto raro, fuerte y sorprendente, a la esfera de lo que él llama «Dios». Así se priva él mismo de lo que hay en él de mejor. La religión es un caso de alteración de la personalidad, un proceso de envilecimiento del hombre. Lo esencial del problema humano va a con-

sistir en remontar esta pendiente fatal, para entrar gradualmente de nuevo en posesión de nuestros estados de alma altos y «valientes», de los que nos hemos despojado indebidamente¹¹. «En el cristianismo este proceso de despojamiento y envilecimiento del hombre llega al extremo. Todo bien, toda grandeza, toda verdad, no aparecen más que dados por gracia»¹².

Nada de extraño, pues, que el humanismo burgués del siglo pasado haya tratado de suprimir a Dios (Comte). «Nuestro corazón», dice Heine con su ironía acostumbrada, se entristece de compasión, pues es el viejo Jehová el que se prepara para la muerte... ¡Nada le ha podido salvar! ¡Traen el viático a un Dios que se muere!»¹³.

Se intenta suprimir a Dios, en expresión de Nietzsche, para que el hombre-dromedario, sujeto a Dios, se convierta en hombre-león, dueño y señor de la selva. Pero esta liberación se quiere hacer con la condición de que la moral burguesa siga siendo la misma. Se cree urgentemente que se puede matar al padre-Dios (Freud), sin que nada pase en el mundo. Pero la realidad no es así. Vaya que están pasando cosas como consecuencia de la muerte de Dios en amplios sectores de la burguesía occidental. El superhombre a que aspiraba esta moral burguesa atea se ha convertido en un infrahombre alienado, sin sentido en su vida y presa de toda suerte de manipulaciones y angustias neuróticas. Nada de extraño que los principios de Nietzsche terminasen por servir de apoyo a la locura nazi de Hitler y que el mismo Nietzsche acabase suicidándose¹⁴.

Mucho más realistas en este sentido son los existencialistas ateos de la posguerra (Sartre). Su actitud es mucho más radical y sincera que la de los ateos burgueses del siglo pasado. Dios no existe, es cierto, dicen, pero, en el fondo, es una lástima que no exista. La desaparición de Dios en la cultura occidental implica una verdadera revolución moral. El eclipse de Dios ha traído consigo lógicamente la moral sin pecado y un tipo de moral de la situación en que el imperativo moral queda reducido a una experiencia fugitiva y efímera que se agota en el instante presente sin posibilidad de apertura al pasado o al futuro. El hombre está abocado a la muerte. Lo único que puede darle una cierta trascendencia es

11. Fr. Nietzsche, *Volonté de puissance* I, 153-156.

12. *Ibid.*, 145; Cf. H. de Lubac, *o. c.*, 46-47.

13. H. Heine, *De l'Allemagne depuis Luther*: Rev. de Deux Mondes 4 (1834) 408.

14. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke* I, Leipzig 1895.

8. L. Feuerbach, *La religion*, Paris 1864, 115-117.

9. Id., *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

10. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 28-30.

mirar cara a cara a la muerte sin pestañear, sorbiéndose las lágrimas y la angustia¹⁵.

El ateísmo marxista ha tratado de sustituir a Dios con la transformación del mundo, dando de este modo una extraordinaria importancia a la praxis. Esta implica un análisis de la sociedad a base de la dialéctica materialista de la historia (Marx) y la revolución proletaria a partir de la dictadura del partido comunista (Lenin). Todo ello realizado por el pueblo y al servicio del pueblo. Una inmensa esperanza mesiánica ha sacudido a las masas oprimidas. Frente a la evasión religiosa de la burguesía (opio del pueblo) y a la angustia sin esperanza del existencialismo ateo (narcisismo individualista) la praxis marxista propone la movilización de todos para bien de todos. Pero a base de maltratar despiadadamente a la persona humana en concreto y de ignorar los valores morales y religiosos en cuanto tales, en los que ve simples sobreestructuras de la economía, con lo que termina por desfigurar la compleja realidad del mundo y por privar a los pueblos de la libertad y de escoger su propio destino¹⁶. Frente a estos diferentes modos de ateísmo, la moral cristiana tiene que ser realista. No puede ignorar este hecho sociológico. La realidad es que tanto en el mundo occidental como oriental nos encontramos viviendo juntos ateos y creyentes. No podemos ignorarnos mutuamente y estamos condenados a construir juntos una nueva sociedad adaptada a nuestro tiempo. Esto nos exige aceptarnos maduramente y hasta colaborar en la configuración de una especie de moral básica que se sitúe más allá de la fe y el ateísmo¹⁷.

Pero ¿es posible encontrar una plataforma moral común a cristianos y ateos?, o, en algunos casos, como dice Vidal, ¿se debería pensar en dos «versiones de los valores morales: una versión para el interior de la comunidad cristiana y otra versión para ser proclamada hacia el exterior del grupo creyente? Pensamos, por ejemplo, que con relación a la normativa ética del divorcio la ética cristiana tiene una versión «intraeclesial» y otra «extraeclesial». Advertimos, sin embargo, que esta duplicidad de «versión» no indica que a nivel de contenidos exista una moral cristiana distinta de la humana»¹⁸.

A decir verdad, no nos queda claro este planteamiento. Personalmente vemos las cosas así. La moral responde, como dijimos

15. J. P. Sartre, *La nausée*, Paris 1938.

16. I. Lepp, *De Marx a Cristo*, Buenos Aires 1972; R. Garaudy, *Palabra de hombre*, Madrid 1976.

17. G. Girardi, *Diálogo, revolución y ateísmo*, Salamanca 1971.

18. M. Vidal, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid 1976, 50-51.

antes, a un dinamismo ascendente, que, a partir del cosmos inicial y mediante numerosos saltos cualitativos pasa a situarse en la persona, la sociedad y el mismo Dios. Antes de optar por Dios o contra Dios, ateos y creyentes pueden encontrarse juntos provisionalmente en la defensa de la dignidad de la persona humana y de la transformación del mundo, como auspicia el concilio Vaticano II en la constitución sobre *La iglesia en el mundo*, y pueden proponer juntos una moral en primera instancia sobre la persona, la familia, el amor, el trabajo, la sociedad, la política, la vida y la muerte. Pero antes o después se verán obligados, si no quieren quedarse en lo provisional y efímero, a plantearse el problema del último porqué del dinamismo que hay en el mundo y de su sentido trascendental. O dan o no dan el salto cualitativo hacia Dios. Ante esa opción fundamental no pueden quedarse neutrales y de ella van a deducirse consecuencias trascendentales para la moral.

Como dice muy bien A. Gratry:

Se acerca uno a Dios y *se es más*; se aleja uno de él y *se es menos*. Y esto mismo es todo el misterio de la vida: ir a Dios o bien alejarse de él. Se ignora la *perpetua* y *universal historia del mundo* y de cada uno. Mientras tanto, el tremendo drama no se detiene. Se marcha siempre o hacia Dios, o bien hacia la nada... Es cierto que hay para el hombre momentos atroces en que, descendido en cierto modo a un ser menor, es decir abatido en su vida, es tentado por la incredulidad absoluta; viéndose decrecer y bajar, siente la tentación de decir: todo es sólo un abismo vacío. No hay nada, no hay Dios. Porque marcha a un ser menor, empieza a creer en la nada; del mismo modo que en los momentos luminosos de incremento de la vida, el hombre que se siente crecer y subir concibe el cada vez más, se extremece de alegría y brinca, por un poderoso acto de fe, hasta la certeza inmediata y la afirmación absoluta del Ser, es decir, del Ser infinito¹⁹.

La conciliación provisional en la base de los imperativos morales entre ateos y creyentes es posible y deseable, pero, precisamente por ser provisional, es tremendamente precaria. Dará evidentemente resultados en circunstancias anormales y rutinarias, pero en la hora de la verdad, cuando están en juego la vida y el amor y la supremacía económica y la guerra y la revolución, lo más probable es que salte hecha pedazos y no sólo debido a la fragilidad humana, con la que hay que contar siempre, sino por causa sobre todo de su intrínseca provisionalidad. No es lo mismo una moral que asciende hacia el todo o que desciende hacia la nada. R. Garaudy, el gran excomulgado por el Partido Comu-

19. A. Gratry, *El conocimiento de Dios*, Madrid 1941, 316-317.

nista Francés en 1970, se da perfectamente cuenta de la fragilidad moral del ateísmo y hace esfuerzos sobrehumanos para, sin renunciar a la filosofía materialista y atea de Marx, devolver a los hombres la fe en el mundo y en el mismo Cristo, como fuente de definitiva moralidad. Pero, como dice muy bien González Ruiz en el prólogo al libro de Garaudy *Palabra de hombre*, no lo logra.

Si la acción revolucionaria no se apoya sobre la fe en la resurrección de los muertos, el ideal de un socialismo venidero es una abstracción que permitirá a los elegidos futuros una posible victoria obtenida de la aniquilación milenaria de las multitudes. Sin embargo, Garaudy deja abierta la interrogación: ¿En qué sentido sobreviven o resucitan esos millones de hombres «despreciados»? ¿Se trata solamente del hecho innegable de que su realidad pasada ha servido de «mantillo» para abonar la tierra del futuro? Su «yo» ha sido aniquilado para siempre, integrado en el «nosotros» de las diversas generaciones que luchan por un mundo libre y liberado. Esta parece ser la visión del filósofo francés ²⁰.

b) *La crisis de la ley natural monopolizada por la moral cristiana*

La palabra ley natural es una expresión ambigua. Si se entiende por ley natural la moral humana no sobrenatural, es decir, previa al salto cualitativo de su divinización, es evidente que la ley natural coincide con la ley escrita en los corazones de que habla Pablo a los romanos (Rom 2, 15), se encuentra tanto en el antiguo como en el nuevo testamento ²¹ y ha sido tenida ampliamente en cuenta por la teología moral católica a lo largo de los siglos hasta el punto de hablarse de una especie de monopolio de la ley natural por parte de la iglesia ²². La teología protestante, al enfatizar excesivamente el papel de Cristo en la justificación, ha dejado en la penumbra el papel de la ley natural. Sin embargo, después de la accentuación barthiana del influjo de Dios en la marcha de la historia, parece que los protestantes se sienten inclinados a aceptar lo que Bonhoeffer llama «penúltimas» realidades, o sea, la moral humana ²³.

20. R. Garaudy, *Palabra de hombre*, Madrid 1976, 9.

21. E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Paris 1964; P. Grelot, *L'idée de nature en théologie morale: le témoignage de l'Écriture*: Le Suppl. 81 (1967) 208-229; A. Auer, *Autonomie morale und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

22. B. Schüller, *La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?*: NouvRevTh 88 (1966) 304-328; J. Endres, *¿Es suficiente una teología moral puramente bíblica?*, en *Estudios de moral bíblica*, Madrid 1969 5-48; R. Coste, *Loi naturelle et loi évangélique*: NouvRevTh 92 (1970) 76-89; F. Boeckle, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie*, en *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 165-188.

23. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1973; Cf. R. Mehl, *Ética católica y ética protestante*, Barcelona 1973.

Sin embargo, la expresión «ley natural» está siendo fuertemente cuestionada en nuestro tiempo, no en lo que tiene de moral humana en cuanto tal, ya que el humanismo ético está siendo fuertemente subrayado en el mundo secularizado en que vivimos, sino por sus concretas implicaciones socioculturales ²⁴.

En efecto, la expresión «ley natural» tiene quizás demasiadas resonancias juricistas (nominalismo moral), naturalistas (estoicismo moral), animalistas (biologismo moral) y esencialistas (ontologismo moral). Lo malo no está en que la moral humana haga referencia a lo jurídico, a lo natural, a lo biológico, a lo ontológico. Una moral, como dijimos antes, que no tomara en cuenta lo cósmico, la biología, el ser, y, hasta cierto punto, lo jurídico, se mutilaría y se quitaría el apoyo debajo de sus pies. Lo que es cuestionable en el concepto de ley natural, aparte del nombre — un derecho natural es la cuadratura del círculo, porque el derecho parece que debe ser siempre positivo— es su reduccionismo, su falta de apertura a la persona y a la historia y su colonialismo imperialista al pretender imponer una determinada expresión sociocultural de la moral a los demás países y pueblos y a épocas diferentes a las que cuajó el derecho natural ²⁵. Parece, pues, necesario remodelar el concepto de ley natural mediante otras expresiones más adecuadas a la mentalidad de nuestro tiempo ²⁶.

2. *Mundanización de la teología moral*

De acuerdo con estos presupuestos históricos que acabamos de estudiar, una cosa queda clara y es que el mundo está tratando de llegar a su mayoría de edad y que cada vez va a aceptar menos tutelas procedentes del exterior. La moral no puede desvalorizar al mundo ni evadirse de él como ha ocurrido en otras épocas de la historia. Tiene que aceptar el hecho fundamental de la *autonomía*

24. J. M. Aubert, *Le droit naturel: ses avatars historiques et son avenir*: Le Suppl. 81 (1967) 282-324; Id., *Pour une herméneutique du droit naturel*: Rech ScRel 49 (1971) 449 ss.

25. B. Häring, *La moral y la persona*, Barcelona 1973, 169-182.

26. J. David, *Das Naturrecht im Krise und Läuterung*, Köln 1967; Ch. Robert, *Un renflouage du droit naturel*: Le Suppl. 81 (1967) 187-207; Ch. Curran, *Natural law and contemporary moral theology*, en *Contemporary problems in moral theology*, Notre Dame 1970, 97-155; Varios, *El derecho natural*, Barcelona 1971; D. Lanfranconi, *La legge naturale, linee di sviluppo storico e problemi attuali*: Riv. di Teologia Morale 4 (1972) 393-437; A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moralthologie*, Wien 1973; M. Vidal, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid 1976, 25-35.

del mundo. Hay una manera de entender la autonomía del mundo que es válida y correcta desde una perspectiva cristiana, como dice el concilio Vaticano II.

Si por autonomía de la realidad terrestre se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además, responde a la voluntad del creador²⁷.

Esta afirmación de la autonomía, obliga a la teología moral a tomar en serio al mundo y al hombre. La tarea moral debe comenzar con un proceso de auténtica humanización del mundo. Cristo, como enseña machaconamente la moderna cristología, empezó siendo Jesús, el hijo de José el carpintero²⁸ y comenzó siendo un niño de verdad que «crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2, 52). Sólo después llegó a ser «el Señor» (*Kyrios*). La teología moral tiene hoy que empezar siendo auténticamente humana. No podemos, por ejemplo, llegar a la fidelidad matrimonial a partir del sacramento, sino a partir del amor humano. Y no podemos llegar a la justicia social sino a través de la inquietud revolucionaria. Dios no baja en paracaídas sobre Cristo, desde fuera, sino que irrumpe en un proceso cósmico secular, que desemboca en Jesús-hombre, llegando a ser su dimensión más profunda y radical, una persona y, por cierto, una persona divina. La moral cristiana debe ser tremendamente humana y cósmica. Hoy, después de algunas tentaciones evasionistas que se han producido en ciertas épocas históricas del pasado, la moral cristiana quiere enraizarse en lo más profundo del cosmos y de la historia humana.

A este giro antropológico de la teología moral han contribuido no poco primero el personalismo y más tarde la praxis revolucionaria.

a) Personalización de la teología moral

El personalismo moral ha tenido una importancia decisiva en la renovación moral que desemboca en el concilio Vaticano II. Hoy, según algunos, este personalismo está en crisis por excesivamente individualista, «privado» y comprometido con el capitalismo. Esto es especialmente aplicable a cierto tipo de existencialismo de la posguerra.

El existencialismo de Sartre, lo mismo que el de Heidegger, no es un comienzo nuevo, sino un final. Es la expresión de la desesperación del hombre occidental después de las catástrofes de las dos guerras mundiales y después de los regímenes de Hitler y Stalin; pero no es sólo expresión de la desesperación. Es también manifestación de un egotismo y un solipsismo burgueses extremados. Esto es más fácil de comprender, si tratamos de un filósofo como Heidegger, que simpatizó con el nazismo. Es más engañoso en el caso de Sartre, que pretende representar el pensamiento marxista... Con su pretensión de que no hay valores objetivos válidos para todos los hombres y con su concepto de libertad, que equivale a arbitrariedad egoísta, Sartre y sus seguidores pierden el logro más importante de la religión teísta y no teísta, así como de la tradición humanista²⁹.

Sin embargo, no estamos de acuerdo con los que piensan que el lenguaje personalista ha pasado a «formar parte de la retórica de los ideólogos conservadores»³⁰.

El descubrimiento de la persona humana y de sus exigencias es algo que se ha incorporado plenamente a la cultura occidental y que no puede ponerse en cuestión y es, al mismo tiempo, algo que apenas ahora está empezando a dar sus frutos y que está con frecuencia seriamente amenazado por ciertas ideologías y praxis totalitarias, que pretenden hacer la transformación del mundo a costa de la persona³¹.

b) Socialización de la teología moral

Junto al personalismo, el fenómeno de la socialización ha tenido una importancia decisiva en la renovación antropológica de la teología moral. Es cierto que el personalismo es esencialmente

27. Concilio Vaticano II, *La iglesia en el mundo*, n. 36.

28. Ch. Duquoc, *Cristología*, Salamanca 1974; M. Machovec, *Jesús para ateos*, Salamanca 1974; J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Madrid 1973; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Madrid 1974.

29. E. Fromm, *El corazón del hombre*, México 1964, 9-10, nota.

30. A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Estella 1975, 12-25; 108-111; 128-138.

31. J. de la Torre, *Nuevos supuestos metodológicos de la teología política*. *Studia Moralia* 12 (1974) 184-256.

aperturista. La persona, a diferencia del individuo, es el yo abierto al tú. La persona no puede encerrarse en la torre narcisista del yo, si quiere ser persona. Tiende a situarse «entre» el yo y el tú, como dice Buber³². No podemos condenar sin más estas relaciones interpersonales como intimistas y privadas. Es cierto que el hombre debe abrirse a la humanidad entera, que no puede privatizar sus relaciones sociales y que para eso es necesario dar un salto cualitativo del tú a la humanidad, pero ese salto será alienante si no pasa por el tú, considerado como único, irrepetible e insustituible. Quien no ha hecho esta experiencia previa de alteridad, promoverá un tipo de socialización que va dejando detrás de sí un reguero de cadáveres en los campos de concentración, los hospitales psiquiátricos y las cámaras de gas³³.

Pero, como decíamos, no podemos quedarnos en una simple apertura interpersonal. Hoy la socialización exige a la teología moral ese salto cualitativo que le lleva a comprometerse con la humanidad entera. En general y, como consecuencia de la influencia marxista, existe una tendencia en los moralistas de este momento a rechazar en este campo la influencia de las ciencias del hombre, por considerarlas demasiado comprometidas con el orden establecido.

La psicología, por ejemplo, es la pasta pseudoteórica que pone a disposición de la economía, de la política, de la pedagogía y de la terapéutica adaptadora, cuando no también de la policía o del ejército, medios de selección, de integración, de manipulación, todos ellos necesarios para mantener el orden existente: la adaptación a un sistema fundamentalmente alienante... La sociología es un arma ideológica de conservadurismo o de contestación que tiende a justificar con métodos diversos: positivista, evolucionista, funcionalista, estructuralista, dialéctico, cibernético, según el viento que predomine, un determinado sistema, poniéndose la máscara de la «objetividad científica... La moral apenas si vale más. Es el conjunto de normas de conducta que un orden social determinado prescribe al individuo para que se integre en el sistema y le sirva. Todo lo demás es justificación pseudoteológica, pseudofilosófica y pseudocientífica, justificación que se le denomina, pomposa e hipócritamente, su «fundamento». La verdadera socialización nos lleva a crear las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales para que cada niño que lleva en sí el genio de Mozart pueda desarrollarlo plenamente. Tal exigencia de amor nos conduce a ser simultáneamente un hombre de fe, y un militante político, es decir, en todos los niveles, un militante de la creación³⁴.

Estamos totalmente de acuerdo con Garaudy en que para liberar a la moral de la posible manipulación de las ciencias, hay que desarrollar en los hombres de nuestro tiempo su voluntad de ser «militantes de la creación» con el fin de transformar el mundo en que vivimos y hacer en él una sociedad a la medida del hombre. De lo contrario nuestro mundo alienado y alienante terminará por tragarnos y destruirnos.

Algunos pretenden llegar a esto a base de una «interpretación política del evangelio»³⁵. Es un tema largamente estudiado por la llamada escuela de Frankfurt³⁶. Quitando lo que hay de fanatismo en esta politización del evangelio e integrando el compromiso político con otros compromisos sociales como el familiar, cultural, profesional... etc., pensamos que esta incorporación de la praxis puede contribuir notablemente a la maduración de la moral en nuestro mundo secularizado.

3. Cristianización de la teología moral

El fenómeno de la «humanización» de la teología moral parece un hecho irreversible en nuestro tiempo. Pero no hay que exasperar la autonomía humana encerrando al hombre en el mundo. La fe nos ayuda a descubrir en lo más profundo de nuestra humanización una *dimensión trascendente y divina*. No es algo añadido artificialmente desde fuera, pero tampoco es una simple evolución desde dentro. La cristianización es una verdadera metamorfosis, en realidad es el mayor salto cualitativo que el hombre puede dar en su vida. La moral cristiana, como hemos afirmado repetidamente, no está en contra de la lógica, la psicología o la sociología, pero está más allá de la sociología, la psicología o la lógica. Por eso tiene mucha razón González Ruiz cuando insiste en que el cristianismo no es un humanismo. Dios es el totalmente «otro». No es un Dios de bolsillo a nuestra medida. Irrumpe en nosotros como ladrón abusivo y nos sorprende con unas perspectivas, que por nosotros mismos no podíamos ni soñar. En este sentido, resulta entrañable y conmovedora la actitud de judíos y musulmanes para quienes Dios está en el hueco, en el vacío. Rompe todos nuestros cuadros y sale por donde menos se le espera. Esta intuición es lo que queda últimamente de válido en la teología de Barth³⁷.

32. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México 1970, 146-147.

33. A. Hortelano, *Yo-tú, comunidad de amor*, Zalla 1970.

34. R. Garaudy, *Palabra de hombre*, Madrid 1976, 61-65.

35. A. Fierro, *o. c.*, 50.

36. M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid 1974.

37. K. Barth, *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik*, Zürich 1953.

Dialécticamente, la moral hace que lo humano que hay en nosotros se trascienda con Cristo hasta Dios y que lo divino irrumpa a través de Cristo para divinizarme a mí, a los otros con quienes vivo y al mundo en que existimos. En mí todo lo humano es divino y todo lo divino es humano. Es imposible levantar muros entre lo humano y lo divino. Este dualismo parece que está siendo superado en nuestros días, aunque todavía provoca ciertas ambigüedades y tensiones.

Esta dialéctica exige, según Rahner el empleo de una metodología trascendental en la teología. El método trascendental en el que tanto insiste actualmente Lonnergan encuentra, sin embargo, numerosas dificultades³⁸. En los últimos años, según Marías, se siente la urgencia de plantear el tema de Dios. Así Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*), que se queda, sin embargo, en consideraciones absolutamente insuficientes. Ortega escribe en 1926 su nota, *Dios a la vista*, en la que acusa la inminencia de la irrupción en la filosofía de la magna cuestión; pero luego la elude también en su metafísica... «Heidegger, a pesar de que su *Sein und Zeit* rezuma el problematismo de la divinidad por los cuatro costados, esquivo también formalmente la cuestión. Esta es la situación actual que pudiéramos definir como de *inminencia eludida* del problema de Dios»³⁹.

a) Teocentrismo moral

Y, sin embargo, por mucho que reconozcamos la mayoría de edad del hombre y del mundo y su autonomía secular, es evidente que una moral sin Dios no es lo mismo que una moral con Dios⁴⁰. Sólo en una perspectiva «últimamente» teocéntrica el quehacer moral tiene plenamente sentido. Cerrada a Dios la vida humana resulta, en última instancia, absurda. No le queda al hombre otra cosa que él mismo.

El hombre se encuentra, pues, abandonado a sí mismo y pronto nace la idea de que la vida no puede tener otro fin que el de realizarse plenamente. Si no existe ningún ser superior, ningún orden al cual debe

38. K. Rahner, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, 454-468; cf. I. P. Böyle, *Lonnergan's method in theology and objectivity in moral theology*: Thomist 38 (1973) n.º 3.

39. J. Marías, *El tema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*: Escorial (1941) 441-443; cf. Varios, *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971.

40. P. Tillich, *Le fondement religieux de la morale*, Paris 1971.

integrarse el hombre, éste debe procurar la realización de sí mismo sin tener en cuenta ningún elemento más que las exigencias internas del ser, y llegar de esta manera al superhombre de Nietzsche... El hombre, pues, debe aspirar a la plena realización de su ser y, como no encuentra fuera de sí mismo ningún orden al cual someterse, debe conseguir este fin sin tener cuenta de ningún otro. No conoce otra regla que sus propias exigencias. Se llega así a una moral ferozmente individual. El aspecto más impresionante de estas concepciones es que de ninguna manera terminan en una moral de facilidad, sino todo lo contrario. La coincidencia en exaltar la vida dura, el sufrimiento, es tan unánime, que se llega a ver en ello una primera evidencia: el hombre no llega a su pleno desarrollo si no es afrontando dificultades, porque sólo el obstáculo obliga a llegar al colmo y a desarrollar todas sus potencialidades, a desenvolover y manifestar todos los recursos del ser... Pensando en esto escribe Nietzsche: «A los que me interesan, por poco que sea, les deseo el sufrimiento, la enfermedad, los malos tratos, el oprobio; les deseo que conozcan por experiencia el profundo desprecio de sí mismos, la tortura y la desconfianza, la angustia de la derrota. No siento ninguna compasión por ellos, porque les deseo lo que sólo puede demostrar si tienen o no valor, que resistan. Es el ideal, por ejemplo, de Saint-Exupéry en *Terres des hommes*»⁴¹.

Esta moral antropocéntrica del autoperfeccionamiento cerrado en sí mismo tiene indiscutiblemente una grandeza aparente, pero, a poco que profundicemos en ella, veremos que no ofrece una base sólida. Resulta finalmente absurda. ¡Qué duda cabe que el hombre es una maravilla, un portador de valores, «poco inferior a Dios», como dice el salmista exagerando en su entusiasmo. Pero, cerrado en sí mismo, el hombre se nos desintegra entre los dedos. No es nada. Una «pasión insensata», como dice el mismo Nietzsche. «Estoy cansado de ser hombre» dirá más tarde Neruda.

Por eso una moral del autoperfeccionamiento cerrada en sí misma es imposible últimamente. Sólo cuando el hombre deja de ser considerado como una «pasión insensata» y se ve en él una serie de valores que por ningún motivo se pueden trasgredir y pisotear, puede convertirse en raíz de auténtica moralidad. Y eso no es posible si el hombre no aparece abierto a Dios. Sólo en Dios el hombre tiene consistencia y puede ser considerado como digno de absoluto respeto. De ahí que al final toda moral desemboque en una perspectiva teocéntrica. Una moral atea es sólo posible provisionalmente y mientras la actitud moral no es plenamente consciente y profunda. Pero, a la larga, si quiere ser una auténtica moral, deberá desembocar en Dios. Sólo en él adquirirá consistencia definitiva y radical. Resulta conmovedor ver cómo Ga-

41. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952, 167-169.

raudy, a partir del ateísmo marxista, trata por todos los medios a su alcance de abrirse a la trascendencia.

La muerte no es un límite, una negación de la vida. Por el contrario, da a la vida su más alto sentido. Mi propia muerte es una evocación constante de que mi proyecto es un proyecto individual. Únicamente soy hombre cuando participo en un plan que supera mi individualidad. Sólo la muerte hace posible que elija alternativas que trasciendan mi vida. Si yo no tuviese que morir nunca, carecería de la dimensión específicamente humana: la trascendencia; no habría nada que pudiese preferir a mi vida individual; no habría trascendencia; no habría nada de amor, de un amor que me haga preferir el otro a mi propia vida... La muerte no es angustiosa más que para aquél que se limita a su individualidad, para el que se atrinchera en sus propiedades. Porque todo lo que es individuo será destruido por la muerte. El individuo biológico y el personaje social no sobrevivirán al naufragio.

Lo malo es que la trascendencia del individuo en la humanidad genérica no resuelve definitivamente el problema, porque también la humanidad en cuanto tal morirá un día y entonces ¿qué?

La muerte de la especie, cuando el enfriamiento del planeta llegue a hacer de la tierra un astro muerto, no es el naufragio de la gran aventura humana... Aun cuando la vida no fuese jamás a renacer o a trasladarse a otro planeta, esa gran aventura del pensamiento, del amor y de la creación humana no será vencida. Lleva en sí su sentido y su valor⁴².

Pero entonces acabamos con la trascendencia. La vida tendría sentido en sí misma. Y ¿qué sentido? Después de un proceso millenario de guerras y catástrofes, de opresiones e injusticias, de angustia y soledad volveríamos a la «pasión insensata». Darse por darse a una teoría interminable de hombres-fantasma, que aparecen y desaparecen en el escenario de la vida, sólo puede tener un valor provisional, dramáticamente provisional. Únicamente Dios, en última instancia puede hacer que la autonomía del hombre y del mundo sea una verdadera autonomía y no una pesadilla. Todo lo demás es vivir en un juego de palabras «como si» las cosas y los hombres tuvieran sentido sin tenerlo. Quizás una de las principales tareas de la moral de nuestro tiempo sea la de desenmascarar todos los miedos e insinceridades. Podemos suprimir a Dios, pero entonces hay que sacar de esa opción fundamental todas las consecuencias y no tratar de volver al escenario por la puerta falsa.

42. R. Garaudy, *Palabra de hombre*, 45-46; 57.

1) Moral mística

El carácter teocéntrico de la teología moral supone, en primer lugar, que la teología moral es *esencialmente mística*.

La teología nace, se desarrolla, se construye y se perfecciona toda ella en el interior del misterio. No sólo porque su objeto es el misterio de Dios y de sus designios históricos, sino porque su proceso interno, incluso en sus estructuras más abstractas, está completamente penetrado por la luz misteriosa de la fe que me capacita para esta comunión con los objetos divinos. La teología comprende una «iniciación», o, como decía Dionisio en su lenguaje intraducible para el occidente, el teólogo es un mistagogo. Dentro de esta inteligencia de la fe y por razón de la intimidad misma que ella implica, humanizada en alguna manera en Cristo, una tentación inconsciente nos amenaza, y es la de perder el sentido de la absoluta trascendencia de Dios, por una especie de familiaridad racional dentro de la cual su misterio quedaría reducido. Dios es y debe ser siempre el *impenetrable*, so pena de dejar de ser Dios. Y es que no se trata, entre Dios y el hombre, incluso una vez que se haya entablado el diálogo, de un simple desnivel accidental... Dios no entra en ninguna categoría de ninguna ciencia ni de ninguna filosofía... Es lo que Tomás de Aquino expresa con su característica sobriedad: «De Dios no podemos saber lo que es, sino solamente lo que no es»⁴³. Hipostasiando de alguna manera esta negación, los neoplatónicos habían denominado a la inaccesible divinidad: Silencio. «A Dios nadie lo ha visto jamás», dice Juan (Jn 1, 18)... Así pues, el teólogo deberá prevenirse, no sólo contra el descenso de su saber a una condición mental terrena, sino además contra una cierta facilidad -- en el lenguaje y en el concepto -- en la cual se afinaría como en un capital definitivamente adquirido, completamente calculable, expresable y manejable⁴⁴.

2) Moral religioso-dialogal

Del carácter teocéntrico de la teología moral se deduce también que ésta es *esencialmente dialogal*. La religión no es sólo un refrendo externo de la moral sino su misma esencia profunda. En la superficie del hombre religión y moral se presentan como cosas distintas e incluso separables. Hay hombres que han abandonado la religión y que siguen tomando en serio la moral. Es verdad que, cuando esto ocurre durante largo tiempo y en amplios estratos sociales, la moral empieza a desintegrarse, no sólo de hecho, sino, lo que es mucho más grave, en sus fundamentos.

Según vimos antes, la religión aparece como la verdadera raíz de la moralidad⁴⁵. La moral, si quiere ser auténtica, debe ser esen-

43. I, q. 3 pr.

44. M. D. Chenu, *¿Es ciencia la teología?*, Andorra 1959, 45-47.

45. B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihren gegenseitigen Bezug*, Freiburg i. B. 1950.

cialmente religiosa. La religión es una comunión personal y social entre Dios y el hombre, basada en el diálogo y el amor. Dios toma en serio al hombre (creación, alianza, encarnación, redención) y el hombre ve en Dios el «Santo», tremendo y fascinante al mismo tiempo, como dice Otto. Dios habla al hombre, exigiéndole una respuesta y el hombre debe responder a este llamamiento o vocación, no sólo con la palabra externa, sino con todo su ser⁴⁶.

b) Cristocentrismo de la teología moral

La teología moral tiene, pues, que ser teocéntrica. Pero aquí se plantea un problema que ha sido varias veces discutido a lo largo de la historia. ¿El centro de referencia de la teología moral es Dios sin más o Dios a través de Cristo?

1) Especificidad de la moral cristiana

Según Tomás de Aquino, el objeto de la teología en general es Dios, ya que la teología es *sermo de Deo*, palabra de Dios⁴⁷ y además porque la teología es la ciencia de la fe y ésta es la iniciación o propedéutica de la visión beatífica, en la que el objeto propiamente dicho es la esencia de Dios⁴⁸. Los tomistas a partir de Cayetano suelen determinar la doctrina del Angélico diciendo que el objeto propiamente dicho de la teología es Dios *sub ratione deitatis*, o sea, Dios en cuanto Dios, para contraponerlo a un estudio de Dios en cuanto ser *sub ratione communissima entis*, propio de la filosofía o teodicea⁴⁹.

Otros autores, ya desde muy antiguo, sostienen que el objeto propiamente dicho de la teología es Cristo. Entre éstos figuran muchos padres para quienes el Verbo es el centro de la doctrina cristiana y por cuyo medio únicamente podemos llegar a conocer al Padre. Clemente Alejandrino nos presenta a Cristo como el pedagogo que nos conduce hasta Dios. «No hay ninguna doctrina fuera de la que Cristo nos ha confiado»⁵⁰. Incluso en cuanto palabra virtual (*logos spermatikós*) escondida en el pensamiento pagano, Cristo es el punto de referencia de la sabiduría universal.

46. B. Häring, *La ley de Cristo*, Barcelona 1970.

47. I, q. 1, a. 2.

48. I, q. 1, a. 4.

49. R. Garrigou Lagrange, *De revelatione* I, Roma 1931, 8.

50. Clemente Alejandrino, *Protrepticus* XI: PG 8, 220.

Muchos escolásticos del medievo, siguiendo las huellas de los padres, propusieron también a Cristo como objeto de la teología. Así Roberto de Melodunense, Roberto Grossatesta y el propio Buenaventura. Entre los modernos son también bastantes los que han adoptado este punto de vista, por ejemplo, E. Meersch⁵¹ y los teólogos kerygmáticos, que distinguen entre teología académica, cuyo objeto es Dios, y teología kerygmática, cuyo centro es Cristo⁵².

Estas dos sentencias, teocéntrica y cristocéntrica, no se excluyen, sino que, en rigor, se complementan. Con razón llama Tomás a Dios objeto de la teología, ya que ésta es *sermo de Deo*, palabra de Dios. Sin embargo, no podemos llegar a Dios de hecho sino por Cristo. En la actualidad todo nuestro conocimiento de Dios se cumple únicamente en Cristo, por Cristo y a través de Cristo. «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiere revelarse» (Mt 11, 27). Cristo es «la imagen del Dios invisible», su rostro. El concepto de Dios, tal como se nos ha dado en la revelación, es un concepto cristiano.

Para revelarse Dios tiene que abajarse a nuestra manera de hablar y de entender. Se hizo por eso hombre, imagen de Dios (Col 1, 15). La teología es un saber sobre el habla de Dios, sobre el verbo encarnado. De ahí que Cristo sea el centro de la teología. No podemos conocer a Dios sino en categorías cristianas, aunque todas estas categorías, por ser palabra de Dios, se refieren últimamente a él como sujeto y blanco cognoscitivo⁵³.

Y no sólo objetivamente, sino también subjetivamente llegamos al conocimiento de Dios a través de Cristo, en cuanto quien conoce a Dios es porque participa de su verbo o divina sabiduría. No hay, pues, oposición entre Dios y Cristo dentro de la teología, como tampoco la habrá en la visión escatológica de Dios hacia la que se encamina poco a poco el quehacer teológico. «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3). Dios es, sin duda, el objeto de la teología, pero, si lo consideramos al margen de Cristo y de la historia cris-

51. E. Meersch, *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science: NouvRevTh* (1934) 449 ss; Id., *L'objet de la théologie et le Christus Totus: Rev ScRel* (1936) 129 ss.

52. F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie: ZFKT* (1938) 1 ss.

53. E. W. Platzeck, *Reflexiones sobre la definición de la teología: Verdad y Vida* (1944) 343.

tiana de salvación, corremos el peligro, como se comprueba por la experiencia, de convertir a la teología en una metafísica árida e inútil⁵⁴.

Este ver a Dios a través del «rostro» de Cristo implica que de hecho en el cristianismo no puede separarse la doctrina cristiana sobre Dios y la historia de salvación de su fundador, Cristo. Como dice muy bien Monzel:

Cuando Buda se encontraba enfermo de muerte y estaba esperando su cercano ingreso en el nirvana, consolaba a sus discípulos con estas palabras: «Acaso os diréis ahora unos a otros: El maestro de nuestra Doctrina ha muerto. Ya no tenemos maestro alguno. Pero no debéis pensar así. La doctrina que yo os he predicado y los preceptos que he instituido deberán ser tras mi muerte vuestro maestro». Los modernos historiadores de las religiones han tomado ocasión de estas palabras de la leyenda de Buda para llevar a cabo una investigación comparada de las diversas religiones desde el punto de vista de la mayor o menor posibilidad de disociar la fundación y la doctrina religiosas de la persona del fundador⁵⁵. En lo que respecta a las tres grandes religiones de la tierra, Söderblom ha resumido el resultado de este estudio comparado con las siguientes palabras: «La persona de Cristo significa para el cristianismo lo mismo que representan la Doctrina para el budismo y el Corán para el Islam»⁵⁶. Con esto queda dicho que en lo que respecta a la posibilidad de disociar la doctrina de la persona del fundador, el cristianismo ocupa un lugar único en la historia de las religiones. Esta comprobación hecha por la ciencia de las religiones —es decir, desde fuera, por así decirlo— corresponde a la convicción mantenida en la fe cristiana —es decir, desde dentro, si se permite la frase— de que Jesucristo, el fundador del cristianismo, no es sólo, al igual que otros hombres religiosos, un iluminado redescubridor de antiguas verdades de salvación o un mero portavoz de revelaciones divinas, sino que él mismo es Dios. Jesucristo no trasmite meramente la voz de Dios, sino que él es la palabra, el verbo y por eso no es posible en absoluto separar su doctrina de su persona. O en palabras más actuales todavía, no podemos entender «el asunto Jesús», sin hacer referencia a Jesús mismo, que continúa vivo entre nosotros.

Guardini subraya que las afirmaciones en que el evangelio de Juan califica a Jesús como «logos», «luz», «verdad» son modos de expresar una realidad que trasciende todas las categorías mundanas. En otros casos, sólo puede ser verdadero un juicio y el hombre puede ser únicamente veraz. Pero aquí una persona es la verdad. Cristo no da testimonio de la verdad, simplemente, pronunciando palabras veraces y exactas, como un mensajero fiel. Cristo mismo es la verdad que existe y que habla desde su existencia. Por el «logos» el Padre entra en la claridad de la palabra, en el resplandor de la luz-sentido. Esto vale para la misma vida intratrinitaria de Dios y no sólo para su revelación en el tiempo.

Ya en la eternidad es el «logos» la manifestación del Padre oculto. Guardini llama a esto la «epifanía intradivina, absoluta, perteneciente a la esencia misma del Dios trino»⁵⁷. Naturalmente no quiere decir con esto que al principio Dios fuera un ser mudo, inconsciente, que únicamente llega a la conciencia de sí mismo en un proceso de desarrollo. La revelación intradivina del Padre en el «logos» es una eterna «articulación interna» en el único y eterno Dios. Fuera de la eterna revelación intradivina del Padre en el Hijo existe también una revelación del Padre en el tiempo por medio del «logos» encarnado. El «logos» se hace visible en la figura humana de Jesús, y, en el «logos» resplandece el Padre oculto. Jesucristo es la verdad.

Los profetas y los apóstoles anuncian la verdad; presentan su mensaje a los hombres y después desaparecen. Jesucristo, empero, pretende ser algo totalmente distinto de un simple mensajero de Dios a los hombres, o un conductor de los hombres a Dios. Esta es la pretensión de los otros fundadores de religiones. Si se nos permite la frase, diríamos, que éstos han puesto su firma únicamente en la periferia del cuadro. En el cristianismo, por el contrario, toda la superficie está ocupada por el rostro de Jesucristo y, como ha dicho E. Przywara, al caracterizar la concepción de J. H. Newman, la esencia de la revelación cristiana es *Dios en el rostro de Jesucristo*⁵⁸. Jesús dice: «El que me ve a mí ve al Padre» (Jn 14, 9). Y Pablo escribe a los corintios que Dios ha iluminado nuestros corazones para «conocer la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4, 6). En realidad, para Pablo Cristo es lo que era la ley para los judíos, la presencia de Dios en medio de ellos. Jesucristo es por todo su ser revelación. Justamente por ello es imposible concebir la verdad cristiana revelada como un contenido doctrinal objetivo del cual pudiera excluirse, al menos en cierto grado, la persona del mediador de la revelación⁵⁹.

Lo que hemos dicho hasta ahora vale para el centro de la teología en general. Pero cabe ahora preguntarnos cuál es el centro de la teología moral. La teología moral, hemos dicho antes, estudia el *misterio cristiano como imperativo*. Esto quiere decir que el moralista afronta el problema de la divinización del hombre, pero precisamente por y a través de Cristo. La teología moral, como parte que es de la teología y en cuanto estudia el misterio como imperativo, trata de divinizar al hombre. Ahí radica su fundamental tarea y también su especial originalidad. Pero esta divinización del hombre y del mundo no puede realizarse sino a base de la *cristianización del mundo y del hombre*. En el presente orden de cosas el hombre no puede hacerse Dios, sino en cuanto se hace otro Cristo. Así como el teólogo dogmático llega a la conclusión de

57. R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Madrid 1959; Id., *Imagen de Jesús el Cristo en el nuevo testamento*, Madrid 1960, 132 ss y 150.

58. E. Przywara, *Einführung in Newmans Wesen und Werk*, Freiburg i. B. 1922, 90.

59. N. Monzel, *El cristiano y la teología*, Madrid 1962, 23-24; 41-43.

54. A. Stolz, *Introductio in sacram theologiae*, Freiburg i. B. 1941, 69-72.

55. H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin-Leipzig 1928, 68 ss.

56. N. Söderblom, *Einführung in die Religionsgeschichte*, Leipzig 1928, 124.

Juan de que nadie puede conocer al Padre sino el Hijo y en el Hijo, del mismo modo el teólogo moralista indica al hombre el camino de Dios, que no es otro sino Cristo. «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre sino a través de mí» (Jn 14, 6).

Dios pone únicamente sus complacencias en Cristo y en las criaturas en cuanto tienen algo de parecido con Cristo, es decir, conforme a la medida de su cristianización (Ef 1, 4-7). El cristiano tiene que ser otro Cristo y crecer con Cristo hasta su plenitud, esto es hasta el retorno final de todas las cosas a Dios (Ef 4, 13). Según Pío XI «a nadie le es posible llegar a la plenitud eterna, si no se niega a sí mismo, toma su cruz y sigue a Cristo, hasta el punto de llevar en sí mismo la imagen de Cristo y expresarla en su vida»⁶⁰. Esta cristianización del hombre constituye en realidad la *nota específica de la moral cristiana*. J. Leclercq insiste en este aspecto.

Quando se quiere exponer el cristianismo y la moral cristiana en lo que tienen de específico, es necesario referirse a Cristo Jesús. Jesús es el alfa y omega. Todo parte de él y vuelve a él. Nuestra vida moral se falsea si no está constantemente en contacto con el Maestro. Y esto manifiesta la riqueza fundamental del cristianismo, porque la moral cristiana es, en cierta manera, más que una moral. No se trata solamente de seguir la enseñanza de Cristo; se trata de unirse a Cristo. Y no se comprende lo que es unión con Cristo sino pasando a la dogmática que revela los abismos de esplendor de la vida divina. La moral cristiana rebasa así la moral, si se entiende por moral, como es frecuente, una regla de vida. La moral nos arrastra al plano de lo ontológico, del Ser inefable ante el cual los filósofos no saben más que balbucir. Para nosotros la moral conduce más allá de la regla de acción, hasta la vida trascendente del acto puro, y el misterio del cristianismo consiste en que la vida trascendente del acto puro se realiza en lo limitado, en la estrechez de nuestra condición de criatura⁶¹.

Este vivir el misterio de Dios a través de Cristo es lo característico de la moral cristiana. Respecto a las normas concretas de lo que podríamos llamar moral humana, no hay mucha diferencia en la práctica entre la moral cristiana y otras morales, aunque no hay que desvalorizar la enorme aportación del cristianismo a la promoción de la persona humana. De ahí que hasta cierto punto —sólo hasta cierto punto— puede admitirse que en muchos casos la conducta del hombre, en el campo de la moral humana, no mejora sensiblemente por el hecho de convertirse al cristianismo. Y, sin embargo, ha habido un cambio sustancial (*metanoia*) no tanto en el campo de lo que podríamos llamar moral práctica, sino sobre

60. Pío XI, *Epistola Magna ad Card. O. Giorgi*: AAS (1924) 362.

61. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952, 40-41.

todo en el de las orientaciones morales o el sentido profundo de la existencia moral, que queda radicalmente cristianizada. Con Cristo el cosmos, el hombre y la historia adquieren un nuevo sentido. Como dice J. Leclercq, «el convertido, hombre honrado, buen esposo y buen padre, ejerciendo honorablemente su profesión, no tiene que introducir cambios materiales en estas formas de actividad; y, sin embargo, todo cambia para él porque su vida se ha insertado en las perspectivas de la redención y del reino»⁶². Y no olvidemos que Leclercq era un convertido. Esto no quiere decir que después este fermento no vaya a transformar de algún modo toda la masa hasta las últimas particularidades de la conducta moral de modos a veces absolutamente insospechados⁶³.

2) Diferenciación de la moral cristiana y otras morales puramente humanistas

Gracias a esta cristianización, la moral cristiana se distingue de cualquier otra forma de moral. Frente a la moral burguesa sin Dios, se presenta como una *moral de la fe en Cristo*. Según Gilson:

El error fatal del radicalismo francés ha sido el de pretender conservar la moral burguesa y la sociedad fundada en ella, pero sin cristianismo. La moral burguesa no ha sabido crear nuevos valores, porque el espíritu laico no ha inventado nada. Se ha contentado con laicizar los valores cristianos, tratando de mantenerlos al margen de las condiciones connaturales en que nacieron. El resultado de todo ello ha sido la descomposición de la sociedad burguesa. Es un cadáver del que la vida se ha retirado⁶⁴.

Sartre es todavía más radical a este propósito.

El existencialismo se opone radicalmente a un cierto tipo de moral laica que querría suprimir a Dios al menor costo posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de hacer una moral laica, dijeron más o menos lo siguiente: Dios es una hipótesis inútil y costosa. Vamos a suprimirlo. Pero es necesario, sin embargo, que exista una moral, una sociedad, un mundo ordenado. Hace falta que ciertos valores sean tomados en serio y que se admita *a priori* su existencia. Es imprescindible que los hombres se sientan obligados *a priori*

62. *Ibid.*, 47

63. J. S. von Dreyes, *System der Theologie als Begründung der Moraltheologie*, Göttingen 1974; Ch. Keller, *Das theologische in der Moraltheologie*, Göttingen 1976.

64. E. Gilson, *Pour un ordre catholique*, Paris 1934.

a ser honrados, a no mentir, a no golpear a su mujer, a tener hijos... etcétera. Vamos, en consecuencia, a hacer un trabajillo que nos va a permitir demostrar que estos valores existen en un cielo inteligible, aunque hayamos probado que Dios no existe. En otras palabras, aunque Dios no existe, todo lo demás sigue igual. El existencialismo, en cambio, piensa que el hecho de que Dios no exista lo complica todo. Pues con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores *a priori*, ya que no existe una conciencia infinita y perfecta para pensar estos valores. En ningún sitio está dicho que el bien existe, que hay que ser honrado, que no se puede mentir, porque estamos en un mundo donde no hay sino hombres. Dostoiewsky decía que «si Dios no existiera, todo nos estaría permitido». Este es precisamente el punto de partida del existencialismo ⁶⁵.

Frente a la moral laica y burguesa hecha de conformismos y conveniencias sociales, el cristianismo presenta una moral que se apoya en la fe en Cristo. El cristiano es otro Cristo y como tal ha de comportarse, si quiere ser verdaderamente auténtico consigo mismo.

Frente a la moral existencialista, la moral cristiana aparece como una *moral de la libertad interior en Cristo*. El existencialismo se presenta como una libertad sin ley. El hombre, después de excluir a Dios, se encuentra solo, sin interlocutor posible. Esta emancipación libera al hombre existencialista de toda ley. De ese modo, nada de extraño que Sartre llegue a hacer la apología de los vicios. «Si Dios no existe, no encontraremos delante de nosotros valores o imperativos para legitimar nuestra conducta. Estamos irremediabilmente solos» ⁶⁶. Cada uno debe inventarse su propio camino. Si no hay bien ni mal, si no hay valores, no le queda al hombre sino su propia libertad. «Los actos de los hombres de buena fe tienen su último sentido en la búsqueda de la libertad por la libertad en cada circunstancia concreta» ⁶⁷. Frente a esta libertad sin ley, que lleva necesariamente al absurdo y a las peores aberraciones de todo tipo (Hitler, Stalin), el cristianismo presenta una ley de la liberación. La ley de Cristo es una ley de libertad. Nos libera del pecado y de la muerte (Rom 8, 2; Sant 2, 12). Según el cristianismo, no están las cosas (naturaleza) sobre el hombre, sino el hombre sobre las cosas (libertad). El hombre es señor del mundo, debe realizarse libremente. Y debe realizarse con otros. Sólo frente a un tú puede realizarse el yo. Y de modo particular frente al *tú* divino. En Cristo, el hombre puede, dentro del mundo,

encontrarse con Dios y con los otros, llegando así a ser él mismo. En Cristo «todo me está permitido» (1 Cor 6, 12), en el sentido profundo y vital de la palabra.

Frente a la moral marxista, la moral cristiana parece como una moral del verdadero *amor en Cristo*. El marxismo leninista se presenta como una fraternidad sin moral. Según V. Kelley y M. Kovalson, ideólogos soviéticos:

El marxismo ha demostrado que la moral no es algo impuesto desde afuera, no es el producto de la «naturaleza humana». La fuente de la moral es la sociedad, el interés social. Y, puesto que el ordenamiento de la sociedad y sus intereses están condicionados por el sistema económico, por la estructura, también la moral, por lo tanto, está determinada en última instancia por la economía. A diferencia de la ciencia, la moral no tiene como finalidad el conocimiento de la verdad objetiva, sino el establecimiento de normas determinadas de la conducta individual, que son exigidas por la sociedad en un momento determinado de su desarrollo. La moral no es absoluta, porque refleja las mutables condiciones de la vida. Por lo mismo en cada época es verdadera la moral que refleja los problemas del desarrollo progresista de la sociedad. Como forma que es de la conciencia social y en cuanto refleja las condiciones económicas, la moral actúa en calidad de ideología, es decir, como elemento de la superestructura, originada por ella y al servicio de ella. El marxismo leninismo niega por eso las diferentes teorías idealistas y metafísicas de la moral. Rechaza también la formulación reaccionaria según la cual es posible modificar la sociedad, corregir sus vicios y marchar hacia el progreso, mediante la perfección moral del individuo. Por eso el marxismo leninismo rechaza de plano las tentativas por dar una fundamentación ética al socialismo, sobre la base de principios morales abstractos, como pueden ser los conceptos de justicia eterna, amor universal... etc., en vez de partir de las leyes objetivas del desarrollo social. En este sentido, como lo destacara Lenin, el marxismo no tiene, efectivamente, ni un grano de ética. La fuente de la moral comunista, la razón de su nacimiento y desarrollo es la lucha por consolidar y llevar a término el comunismo ⁶⁸. El humanismo socialista presupone por ello el odio a los enemigos de los trabajadores. De la esencia del humanismo socialista se deduce que «si el enemigo no se rinde, hay que aniquilarlo», como decía Gorki ⁶⁹.

Nadie puede poner en duda que los comunistas no han tenido escrúpulos desde Lenin hasta nuestro tiempo en eliminar a quienes se oponían a sus planes, y que, una vez ocupado el poder casi siempre con ayuda de los ejércitos nacionales o extranjeros, no han vuelto a dar oportunidad al pueblo de decidir libremente su destino.

65. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 34-36.

66. *Ibid.*, 33-37.

67. *Id.*, *La nausée*, Paris 1938, 198-200.

68. V. I. Lenin, *Ideología y cultura socialista*, La Habana 1963, 54.

69. V. Kelley-M. Kovalson, *La moral*, La Habana 1963; cf. J. L. Aranguren, *El marxismo como moral*, Madrid 1970.

Frente a esta fraternidad sin moral, el cristianismo presenta una moral de la fraternidad en Cristo. «Amaos los unos a los otros para cumplir la ley de Cristo»⁷⁰.

3) Consecuencias prácticas

Las consecuencias prácticas de todo lo dicho sobre la especificidad cristiana de la moral son, a nuestro entender, muy importantes.

Autonomía moral del mundo. En primer lugar, queda claro que el mundo está llegando a su mayoría de edad después de un secular proceso de maduración moral. Dentro del mundo los hombres han de sentirse cada vez más responsables y dueños de su destino, como «militantes que son de la creación», sin admitir ningún tipo de tutela paternalista extraña a ellos que les impida protagonizar la historia.

Moral cósmica, personal y social de base. A partir del dinamismo básico del cosmos en evolución, los hombres deben tomar conciencia de lo que en el fondo de ellos mismos como personas y como agrupación social, familiar, cultural, profesional, socioeconómica y política sienten que debe ser la tarea de su vida en un momento determinado de la historia.

Colaboración moral con los no creyentes. En este plano de la moral cósmica, personal y social pueden colaborar todos los hombres de buena voluntad tanto creyentes, como no creyentes. Y esta colaboración puede ser extraordinariamente fructífera. Pero ha de quedar bien claro que para que esta colaboración sea sincera y honrada las coincidencias no pueden ser más que provisionales y a nivel de primera instancia. En última instancia y en profundidad, la moral del creyente coherente con su fe, tendrá, irremisiblemente, que diferenciarse profundamente de la moral del no creyente coherente con sus principios. En efecto, no puede ser igual la actitud moral de quien piensa que el cosmos, la persona y la sociedad humana desembocan en el todo o en la nada. No sólo el final será diferente, sino su misma marcha hacia él.

Diferencias entre la moral del creyente y del no creyente. Las diferencias entre la moral del creyente y del no creyente son profundas tanto a nivel de contenido como de energía moral. Respecto a lo que podríamos llamar *moral cósmica, personal y social*

parece que en muchos casos el contenido puede no diferir sustancialmente entre creyentes y no creyentes. Las diferencias muchas veces son sólo de perspectiva. No es lo mismo, en efecto, optar por el todo o por la nada. Y ante esa opción no cabe la neutralidad. Se puede, sí, diferir más o menos la explicitación de esa opción fundamental. Podemos instalarnos superficialmente en una moral provisional y de emergencia. Pero esta precariedad es sólo ficticia. En el fondo, queramos o no, lo mejor y más profundo de nosotros mismos nos urge a definirnos en cuanto al sentido radical de la vida. No podemos cruzarnos de brazos indefinidamente ante esta opción trascendental. Además hay un campo en que la moral del creyente y del no creyente difieren sustancialmente y es el de nuestras *relaciones con Dios, con Cristo en cuanto Señor del mundo y de la historia, y con la comunidad cristiana* en cuanto prolongación de Cristo a través del tiempo y del espacio. Mientras que para el creyente estas relaciones son trascendentales y terminan en una realidad divina, aunque misteriosa, para el no creyente son de carácter inmanente y puramente humanas. Aquí radica precisamente la originalidad de la moral cristiana frente a la moral del que no lo es. Para el cristiano la tarea moral debe ser una humanización que desemboca en una *cristianización y divinización de la humanidad y del cosmos*. En cambio, para los no creyentes, la moral se reduce a un simple humanismo del tipo que sea.

También en lo referente a la *energía moral*, las diferencias entre la moral del creyente y del no creyente son notables. Para el no creyente todo el dinamismo moral se apoya exclusivamente en las fuerzas cósmicas, personales y sociales que van apareciendo en el mundo a lo largo de la prehistoria y de la historia. Para el creyente, y sin quitar importancia al dinamismo mundano —esto está especialmente claro después del proceso de secularización— el hombre cuenta además con la ayuda de Dios. El Dios vivo, que ha sacado al mundo de la nada, está en la raíz del dinamismo cósmico, personal y social, no supliendo mágicamente en la superficie esta fuerza inmanente del mundo, pero sosteniéndola radicalmente en la base. Y, por otra parte, el Dios de la historia de salvación ha irrumpido, históricamente, en la humanidad con su palabra, personalmente (Cristo) y con su espíritu, como en el seno virginal de María, para hacer que nuestra existencia, en tantos aspectos estéril, sea verdaderamente fecunda y trascienda los límites de la pura humanidad para llegar a ser, en cierto sentido, divina. Esta *presencia de Dios en medio de nosotros*, que es fundamental en la Biblia y constituye la nota diferencial profunda de la moral cristiana, es por demás misteriosa. Como hombres, cono-

70. Sal 62; cf. F. Bourdeau-A. Danet, *Introducción a la ley de Cristo*, Madrid 1964.

ceмос más o menos lo que depende de nosotros, no lo que depende de Dios. Pero, si somos creyentes, no podemos negar que Dios existe, que está con nosotros y que por eso mismo no estamos solos en la hora de asumir nuestras responsabilidades morales. Sin recurrir a un tipo de oración mágica, que desvalorizaría el dinamismo intramundano de la humanidad, hemos de aceptar gozosamente como imprescindible un tipo de oración adulta y responsable, que nos hace tomar conciencia de la participación amorosa y respetuosa de Dios en lo más profundo de nuestro comportamiento moral.

II

LA CONCIENCIA MORAL

El mundo moderno está dando una importancia fundamental al sentido de la responsabilidad. En rigor estamos pasando de un modo de existir rígidamente estructurado a base de presiones sociales, hacia una nueva manera de enfrentarnos con la existencia a partir de las aspiraciones más profundas que estamos descubriendo dentro de nosotros mismos.

Muchos tienen miedo de que, al venirse abajo el andamiaje social que durante siglos ha sostenido el edificio de nuestras ideas y de nuestra conducta moral, podamos caer en el libertinaje o, en el mejor de los casos, en un relativismo moral que va a corroer los valores heredados de las generaciones anteriores. Y se apoyan para pensar así en manifestaciones evidentes de involución y decadencia que encuentran en la época actual. Pero el fenómeno es mucho más profundo y en su raíz supone una verdadera evolución, el paso de la moral cerrada de presión social a la moral abierta de aspiración personal.

Estamos asistiendo a una importante crisis de crecimiento de la humanidad, que está llegando lenta y dolorosamente a su mayoría de edad. La moral infantil y pasiva trata de dejar el paso a una moral adulta y responsable¹.

De ahí la importancia que adquiere en esta perspectiva el tema de la conciencia moral². Como dice E. Valsecchi, «el problema de la conciencia se ha vuelto un fenómeno central de nuestro tiempo; e incluso en la reflexión moral está adquiriendo una importancia significativa»³.

1. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946; J. Huizinga, *La crisis della civiltà*, Torino 1970.

2. S. Stevaux, *Nature et importance de la conscience morale*: Rev. Dioc. Tournai 5 (1950) 32-38.

3. E. Valsecchi, *Conciencia*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 98-99.

Quiera o no, el hombre de nuestro tiempo «está irremediamente dejado a su propia conciencia más que en tiempos anteriores»⁴. Esto no significa que puede encerrarse en su torre de marfil para hacer con su vida lo que quiera. Pero ahí radica precisamente el gran problema de la concientización. Soy yo y solamente yo quien tengo que decidir mi destino. Cuando actúo libremente «no solamente decido sobre algo, sino sobre mí mismo y no puedo separar la elección y el yo, sino que yo mismo soy la libertad de esta elección. La simple elección parece una elección entre objetividades, pero la libertad es elección de mí mismo. Así, pues, no puedo siquiera ponerme frente a mí y elegir entre mí mismo y no ser yo mismo, como si la libertad sólo fuera un instrumento para mí. No; en tanto que elijo, yo soy, y, si no soy yo, no elijo»⁵.

De nada me valdría tratar de escabullirme para no asumir responsabilidades. «No hacer nada es dejar de hacer algo. Dada mi situación, tengo la responsabilidad de lo que ocurra por no intervenir. Si puedo hacer algo y no lo hago, soy culpable de las consecuencias de no actuar. Por consiguiente, actúe o no actúe, en ambos casos se producen consecuencias, de manera que inevitablemente me convierto en culpable»⁶, si no actúo.

En ningún momento, pues, y por ningún motivo puedo dejar de sentirme un yo consciente y responsable. Como dice H. Baruk, por grande que sea la desconfianza de los métodos científicos actuales hacia los juicios subjetivos de valor, el estudio del hombre está poniendo de relieve la importancia de la valoración moral.

Es cierto que la personalidad humana puede ser estudiada como un mecanismo. Podemos desmontar, hasta cierto punto, sus piezas constitutivas, analizar esa central de operaciones que es el sistema nervioso y estudiar los mecanismos que rigen el desarrollo del pensamiento, desde la asociación de ideas hasta la puesta en marcha de la acción. Podemos también por medio de la antropología cultural descubrir las estructuras de base que existen en los estratos arqueológicos del yo, pero después de todo eso, nos queda por conocer el *sentido* y la *finalidad* de este dinamismo. La persona humana supone una complicada acumulación de automatismos indispensables para su funcionamiento. Pero el hombre normal no es un autómatas. Ordena y unifica todos los automatismos hacia un fin determinado por medio de un juicio de valor que da unidad a la persona⁷.

4. K. Rahner, *The christian of the future*, New York 1967, 42.

5. K. Jaspers, *Filosofía* II, Madrid 1959, 42.

6. *Ibid.*, 43.

7. H. Baruk, *Le test «tsedek»*, Paris 1950, 11-12.

Esta importancia de la responsabilidad moral en el momento presente de la historia se manifiesta, en primer lugar, por una fuerte insistencia en poner de relieve el sujeto frente al objeto. Más que el «algo» nos interesa el «alguien». Frente al enorme peligro de la cosificación del hombre y de la cultura, insistimos en la vuelta a la persona como alguien único e irreplicable. Nos resistimos a ser tratados como números, cosas, híbridos de hombre y de máquina. Queremos rabiosamente tener un nombre propio, ser nosotros mismos, con una misión existencial que sólo nosotros podemos realizar en el mundo.

La necesidad de afirmarnos como un yo único e irreplicable nos lleva a desdoblarnos dentro de nosotros mismos en un primer movimiento de autorresponsabilización. Es el «conócete a ti mismo» de la sibila de Delfos, que nos recuerda Sócrates y que llega a su culminación en la época moderna⁸.

En el fondo de nuestro yo, nos enfrentamos con nosotros mismos y así llegamos a ser al mismo tiempo yo y tú, en una especie de diálogo virtual y con frecuencia dramático, gracias al cual, gran parte de lo que estaba simplemente «en mí» empieza a ser «mío» de un modo consciente y responsable.

Pero este desdoblamiento del yo no debe llevarnos a un narcisismo morboso, lo que Mounier llamó «conciencia cancerosa»⁹. El yo, que no se abre a un tú y no se siente verdaderamente corresponsable con los que le rodean, se hunde, por refinado y profundo que sea su desdoblamiento interior, en un monólogo obsesivo de carácter esquizoide, que le impide no sólo vivir en comunión con los demás, sino llegar a ser él mismo. Uno de los grandes descubrimientos de nuestra época, si no el mayor, es, como dice Laín Entralgo, el «nosotros»¹⁰. No podemos ser verdaderamente responsables sino dentro de un nosotros, de una comunidad de diálogo y amor. Lepp lo ha analizado finamente en su libro *La comunicación de las existencias*¹¹.

Sin embargo, no basta con esta apertura horizontal del yo al tú y a los otros para llegar a la raíz de la responsabilidad. Nuestra propuesta queda hasta cierto punto en el aire, si no encontramos frente a nosotros un interlocutor absolutamente válido. No nos sentiremos, en efecto, verdaderamente responsables, mientras no

8. Apuleyo, *De deo Socratis*, ed. P. Thomas 1908, 25-26.

9. E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris 1946, 715.

10. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; *Id., Sobre la amistad*, Madrid 1972.

11. I. Lepp, *La comunicación de las existencias*, Buenos Aires 1964.

estemos al habla con un Tú con mayúscula, ese Tú tan maravillosamente analizado por Buber desde un punto de vista filosófico¹² y por Häring en una perspectiva teológica¹³. Nuestra vida no tiene sentido en última instancia sino como respuesta alegre y generosa a los planes concretos de Dios, tal como los vamos descubriendo efectivamente a través de su palabra y de los signos de los tiempos.

Desde Galileo, y ante los ojos de la ciencia, como observara Freud, el hombre ha perdido uno tras otro todos los privilegios que le permitieron conceptuarse anteriormente como algo único en el mundo. Primero, «astronómicamente» cuando se abismó, como la tierra y con ella, en la enormidad infinita de los cuerpos estelares; luego, «biológicamente» cuando se perdió, como cualquier otro animal, en la multitud de sus especies afines; y, por fin, «psicológicamente» cuando se abrió un abismo de inconsciencia en el centro de su yo. Mediante esas tres etapas consecutivas, a lo largo de cuatro siglos, el hombre parece haberse refundido con el fondo común de las cosas.

Ahora, paradójicamente, ese mismo hombre resurge de su retorno al crisol, para colocarse con más firmeza que nunca al frente de la naturaleza. Como consecuencia de su renovada fusión con la corriente general de la cosmogénesis convergente, está preparándose para formar en el corazón del espacio y el tiempo un punto central y único de universalización, que afectará a la composición misma del mundo¹⁴.

No es fácil esta reafirmación del hombre moralmente responsable del futuro. Existe desde luego el peligro de que caigamos en la absolutización de una conciencia individual autónoma, cerrada sobre sí misma en un monólogo empobrecedor. Es el caso, por ejemplo, del existencialismo ateo, que se ha quedado flotando en la nada, en un intento desesperado de afirmar la autonomía radical del hombre, como si éste no fuera otra cosa que un Robinson metafísico abocado irremediamente a la muerte y a la desintegración existencial.

También corremos el peligro de caer en la absolutización de una conciencia colectiva autónoma, como ocurre en la moral marxista-leninista, para la que la responsabilidad no es sino un eco sin resonancias personales de una sociedad abstracta y todopoderosa, que se desenvuelve en la historia de un modo mecánico e inexorable de acuerdo con las reglas del materialismo histórico. En un tono menor, encontramos un peligro parecido en el mundo occidental burgués, que trata de justificar las mayores aberraciones

12. M. Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires 1969.

13. B. Häring, *La ley de Cristo*, Barcelona 1964.

14. P. Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*, Madrid 1967.

por la ley de la estadística moral, como si la conciencia lúcida y responsable no nos exigiera muchas veces reaccionar con energía contra «lo que todo el mundo hace» y eso que se ha llamado «el dios de la normalidad».

A pesar de todas estas dificultades, no hemos de tener miedo de lanzarnos a la fascinante aventura de la libertad y la responsabilidad, de acuerdo con las exigencias de los tiempos¹⁵.

La visión de los males del mundo impresiona sobre manera a algunos espíritus que sólo ven tinieblas a su alrededor, como si este mundo estuviera totalmente envuelto por ellas. Preferimos, sin embargo, poner toda nuestra firme confianza en el divino Salvador de la humanidad, que no ha abandonado a los hombres por él redimidos. Más aún, siguiendo la recomendación de Jesús, cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos de los tiempos (Mt 16, 3), creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la iglesia y la humanidad¹⁶.

Abrámonos, pues, con alegría y confianza, dentro de este clima de responsabilidad, a una moral de «aspiración», partiendo de la conciencia de los hombres de nuestro tiempo. No tenemos por qué temer la primacía que las generaciones actuales quieren dar a la conciencia de cara al futuro. En conjunto, este fenómeno constituirá un verdadero progreso moral. Y no olvidemos lo que decía Angelus Silesius: «Si Cristo nace mil veces en Belén, pero no en ti, seguimos estando eternamente perdidos».

15. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires 1971.

16. Juan XXIII, *Constitución convocatoria del concilio Vaticano II* (25 de diciembre de 1961).

EVOLUCION DE LA CONCIENCIA MORAL

No hay que creer que la conciencia moral ha existido siempre en el mismo estado en que la poseemos actualmente los hombres del siglo XX. Como tampoco hemos de pensar que los hombres de las nuevas generaciones vivirán esta realidad del mismo modo que nosotros.

La conciencia moral ha existido siempre de una manera latente en la humanidad, porque responde a algo esencial en el hombre, que es su poder de reflexión sobre sí mismo y sobre sus actos. Pero esta capacidad no la adquiere el género humano de golpe, sino poco a poco, como le ocurre al niño en el proceso de su evolución. Es el resultado de una larga y accidentada vivencia del hombre en sociedad.

El estudio de la evolución de la conciencia tiene una gran importancia. Nos permite, en primer lugar, descubrir los residuos que épocas pasadas han ido dejando en la conciencia moral del hombre moderno. Nuestra conciencia sería indiscutiblemente muy distinta de lo que es, si no hubiese existido, por ejemplo, la reflexión griega o la revelación bíblica. Basta ver a este respecto la diferencia que existe entre un negro no evolucionado del Africa central y el hombre medio de occidente.

Estos residuos no han sido a veces debidamente sublimados en el curso de la evolución histórica y subsisten en determinados individuos o grupos en un estado de anquilosamiento fósil.

Además, el estudio histórico de la conciencia moral nos permite hacer ciertas trasposiciones a la evolución de la conciencia en los niños y en los pueblos primitivos. La evolución de la conciencia moral individual o de un determinado grupo social es, hasta cierto punto, una reproducción en miniatura de la evolución de la conciencia a través de la historia.

1. Prehistoria de la conciencia moral

No es tarea fácil estudiar la prehistoria de la conciencia moral. Constituye un trabajo de verdadera arqueología cultural. Y, sin embargo, creemos que vale la pena, aunque sea someramente, pues mucho de lo que ocurre en nuestra conciencia moral moderna está condicionado por sus antecedentes prehistóricos.

a) *Experiencia de la nada primordial*

Escarbando en el subsuelo de nuestra conciencia moral, nos encontramos, si queremos llegar hasta sus niveles más profundos, con una terrorífica protovivencia del «homo sapiens», la de su conciencia, generalmente reprimida, de haber salido de la *nada*. Retrocediendo hacia atrás el hombre experimenta un sentimiento de reducción existencial. Todos sabemos que hace años cada uno de nosotros era nada, y que, hace más años todavía, el hombre era nada, no existía la humanidad, como anteriormente hubo un tiempo en que no había animales, ni plantas, ni vida, ni nada. Todo en el mundo: el hombre, el animal, la planta, los astros, el cosmos nace, vive y muere. Esta escalofriante experiencia de la nada se encuentra en la raíz de nuestra existencia, como ha puesto dramáticamente de relieve J. P. Sartre en su libro *El ser y la nada*¹.

J. M. Pemán lo ha expresado finamente en una sugestiva poesía:

¡La nada!
¿Qué dice en un aire sin aire,
con tres armonías, esa campanada?
La nada...
¡Y es verdad que hubo un día
en que no vivía
la rosa, ni el cardo
rompía
la gracia serena del día,
cuchillo en el vientre celoso del nardo!
¡La nada!
Me abriga
la inmensa palabra aterrada
igual que una almohada
invisible y amiga.
¡La nada! Te adoro, Señor,
en el ruiseñor,
y en el viento, y el agua, y la flor.

1. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1953.

Y en la lenta agonía
de la tarde que muere entre azules y rojos...
Pero más en la inmensa memoria del día
en que sólo existía
la nada...,
¡la nada y tus ojos!

Esta nada original ha condicionado profundamente la evolución de la conciencia a pesar de la represión tabuística a que ha sido sometida a lo largo de los siglos. El hombre ha tenido siempre miedo a encararse con la nada. Y ha preferido ignorarla, como si de repente, por arte de magia, el mundo hubiera empezado a existir y el recuerdo ancestral de la nada fuera sólo una pesadilla. A lo largo de los siglos el hombre ha tenido miedo a la naturaleza arisca e indomable y también a otros hombres, con quienes ha entrado en conflicto, pero, sobre todo, ha sentido verdadero temor ante su propia nada. Debajo de nuestro yo, en el fondo oscuro de su ser, parece existir el vacío más absoluto y escalofriante.

No podemos ignorar esta experiencia de la nada. Se diría que el hombre viene al mundo «pringado de nada», chorreando nada, lo que explica los mitos del pecado original y esa especie de miedo y radical frustración que se apoderan del hombre apenas tropieza en su marcha vital con algún obstáculo importante².

El nihilismo o nadaísmo es una de las peores tentaciones que pueden acosar al hombre de todos los tiempos. Hay que superar el pánico de la nada, pero el más elemental de los realismos nos exige reconocer sin pestañear que el salto a la conciencia lo hemos dado desde la nada. Todo lo demás es ignorancia o frivolidad. En estas otras palabras, hemos de admitir humildemente que al principio no existía sino el caos (Gén 1, 1).

Einstein decía que lo sorprendente del universo es que sea comprensible, pero se refería a sus mecanismos de acción en el proceso de la evolución y no a su origen.

b) *El cosmos*

A partir de ese caos inicial surge el *cosmos*, de la mano de Dios y en marcha larga y difícil hacia el todo. Este salto trascendental desde la nada está en la raíz de la evolución cósmica y es el punto de partida, por modesto que parezca en un principio, de lo que con el tiempo será en el «homo sapiens» la conciencia moral.

2. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1960.

Para los creyentes no cabe la menor duda que la evolución cósmica es el resultado de una programación divina, pero una programación de Dios que, precisamente por ser divina, es verdaderamente señorial y respetuosa del cosmos.

Si pudiéramos resumir en pocas palabras esta programación, diríamos que es al mismo tiempo una preordenación de Dios programada en el átomo inicial, una serie de casualidades debida puramente al azar (si apareciesen seres inteligentes en otros planetas, serían ciertamente muy diferentes de nosotros), una cadena histórica de intervenciones del hombre libre y responsable, que cada vez actúa de modo más decisivo en la naturaleza, y una serie de intervenciones extraordinarias de Dios, que constituyen verdaderos puntos de emergencia en la historia profana (pensemos en la palabra de Dios, en su encarnación entre nosotros, en su muerte y resurrección y en el envío de su espíritu, sin contar su plena manifestación al final de los tiempos).

Teilhard de Chardin ha descrito en varios de sus libros esta marcha ascendente del cosmos, desde la nada hasta el punto omega que es Dios, explicando de un modo apasionante histórico-dinámico el proceso de concienciación humana³.

Lo primero que nos encontramos en ese proceso es la materia inorgánica, el *átomo inicial* de hidrógeno. En realidad, de verdad, nada parece más lejano de la conciencia humana que esa materia de base. Y, sin embargo, de allí viene el «homo sapiens» mediante un largo y azaroso proceso, en que ha habido muchos saltos cualitativos y no pocas crisis y vacilaciones de la naturaleza, pero que no por eso cuestiona la reducción, en última instancia, de nuestra conciencia a la aparición de la materia inicial. Y no pensemos que de ese modo degradamos la dignidad y trascendencia de la conciencia humana. El salto que la materia inorgánica da desde la nada a la existencia, de la mano de Dios, es tan extraordinario que siempre que en el futuro la conciencia moral del hombre deba tomar una decisión importante en su vida tendrá la sensación, generalmente inconsciente, de revivir aquella experiencia primordial.

Nada más maravilloso y significativo del señorío de Dios que descubrir en el átomo inicial una programación latente de todo lo que, a partir de él, se va a desarrollar en el mundo a lo largo de los siglos. No hará falta, en efecto, que Dios intervenga paternalis-

3. P. Teilhard de Chardin, *La activación de la energía*, Madrid 1967; *El grupo zoológico humano*, Madrid 1957; *La aparición del hombre*, Madrid 1966; *El fenómeno humano*, Madrid 1965; *El porvenir del hombre*, Madrid 1967; Cf. D. Mermod, *La morale chez Teilhard*, Paris 1967.

ticamente en cada salto cualitativo de la marcha cósmica. En realidad, todo estaba previsto en la materia inicial, como si se tratara de un fabuloso programador electrónico. Claro que esa programación o proyecto se encuentra sólo en estado latente y potencial y claro también que no quita nada a un margen relativo de azarosas casualidades o intervenciones históricas del hombre, que a lo largo de la historia se integrarán existencialmente con esa protoprogramación cósmica. No cabe duda que ese proyecto es un verdadero misterio para nosotros, pero para los creyentes es un hecho y el solo que explica el nacimiento del cosmos, o sea, su paso de ser nada a ser algo.

Esa enorme capacidad de progreso que descubrimos en algo, que a primera vista parece tan inerte como la materia, hace ver lo infundado de todo inmovilismo moral. El hombre no puede detenerse en ningún momento. No es cierto que hemos llegado ya a la meta. Probablemente estamos apenas empezando. Todavía quedan muchas posibilidades latentes en la materia que están aún por desarrollarse. El futuro nos va a ofrecer todavía muchas sorpresas⁴.

El primer salto cualitativo importante que se realiza a partir de la materia primordial es la *vida*. Hoy no cabe la menor duda que la vida viene de la materia. En este sentido se equivocó Pasteur cuando enfatizó lo del «*omne vivum ex vivo*». Hubo un momento decisivo en la marcha del cosmos en que la materia, poniendo al máximo su potencialidad latente en una compleja confluencia de oportunidades, que no es el caso de analizar ahora, dió el salto maravilloso a la vida y la vida, como proceso de autoduplicación celular fecunda y autogestión, apareció en los océanos primitivos, como recuerdan los mitos y ritos populares, a los cuales está vinculado el bautismo.

Ese esfuerzo cósmico de la materia, que nos recuerda inevitablemente el paso inicial de la nada al algo en el momento de la creación, debe ser siempre para nosotros un acicate espoleador. Cuando la conciencia moral, en vez de abrirse a la vida, se vuelve hacia la muerte, está minando las raíces mismas de su proceso primordial. La mala conciencia negativa y que quita ganas de vivir, no es, en fin de cuentas, otra cosa que una conciencia cancerosa, una conciencia invertida o regresiva. La conciencia auténtica debe empujarnos siempre hacia adelante.

4. C. Sagan, *La comunicación cósmica*, México 1974.

Es emocionante ver cómo la vida, en virtud de ese primer salto cualitativo, crece, se desarrolla, se adapta. Uno de los momentos más impresionantes de ese proceso lo encontramos cuando, escaseando los alimentos básicos bioquímicos para la manutención de la primera vida elemental, la naturaleza crea las *plantas* como gigantesca reserva alimenticia. En realidad, los animales todos, incluido el hombre, somos verdaderos parásitos de las plantas. Sin ellas la vida desaparecería de la tierra. Resulta por eso dramático e irresponsable el proceso de desarborización a que han sido sometidos amplios espacios terrestres y la falta de verde que encontramos en la mayor parte de nuestras ciudades. Caro le va a costar al hombre del futuro el haberse convertido en parásito del cemento y el asfalto, cuando su plataforma existencial verdadera era el campo, las plantas, los árboles y las flores.

Otro de los momentos más emocionantes, que encontramos en el proceso de expansión de la vida, es el paso de los peces, que viven en el mar, a tierra firme, gracias a los llamados *anfibios*, quizás por la falta de alimentos que en un momento determinado pudieron encontrar en el medio acuático. Hoy nos parece increíble. Y, sin embargo, así fue probablemente, por lento y difícil que fuera ese salto del mar a la tierra. En realidad, nos tenemos que descubrir ante los reptiles que fueron los héroes de esta hazaña. Cuando los timoratos de hoy se asustan ante las tareas que nos exige nuestra adaptación al futuro, deberían recordar lo que nuestros antepasados hicieron en un momento decisivo de la historia de la humanidad. Si los reptiles no hubieran tenido el valor de dar el salto, es muy posible que ahora no existiera el *homo sapiens* y que la vida no habría llegado a experimentar eso tan maravilloso que llamamos la conciencia moral⁵.

c) El «*homo sapiens*»

Después de la aparición de la vida, lo más importante que ocurre en el cosmos es la aparición del *hombre* sobre la tierra. Los primeros antropoides parece que eran unos primates recolectores de frutos, que vivían en los árboles. Esta puede ser una hipótesis verosímil, aunque no absolutamente comprobada. Lo importante es que este primate llega poco a poco a convertirse en nuestro *homo sapiens*, es decir, en un ser consciente, libre y responsable, que, gracias precisamente a eso, llega a dominar el resto de la natura-

5. J. D. Bernal, *The origin of life*, London 1968.

leza mediante su progresiva instrumentalización. El hecho es verdaderamente sorprendente y una muestra palpable de las gigantescas virtualidades que había en la materia primordial ⁶.

El desarrollo de los antropoides u homínidos es verdaderamente extraordinario a pesar de lo poco que sabemos científicamente sobre sus primeros pasos. Lo primero que constatamos en ese proceso es que el hombre *no es un animal especializado*, como otros seres vivientes, y precisamente en esa su no especialización radica su capacidad indefinida de progreso. La especialización, dice Teilhard, «aprisiona al animal, le hace seguir una ruta estricta, a cuyo término se corre el riesgo de transformarse en algo monstruoso o frágil. La especialización paraliza, la ultraespecialización mata. Infinitas catástrofes jalonan el camino de la especialización» ⁷. El perfeccionamiento superespecializado de determinadas especies es lo que malogra especímenes maravillosamente dotados desde el punto de vista anatómico, descartándolos como formas que han llegado a su término morfológico y que por eso mismo no tienen futuro en un mundo cambiante como el nuestro.

Lo malo de la especialización es su «irreversibilidad». No admite la marcha atrás.

Cuando una línea llega a los límites bioquímicos, se interrumpe el trayecto y sus componentes se mantienen en el punto alcanzado mediante la selección, cuando no se los condena a la extinción... Así, pues, una línea especializada se encuentra en el fondo de un surco trazado para ella por la selección, y cuanto más progrese la especialización, más profundo será el surco en que se encastille. ⁸

El hombre es el ser viviente menos especializado de todos y por eso el que tiene más posibilidades de futuro y el que mejor se ha adaptado a la marcha del cosmos, llegando a dominar progresivamente, como ningún otro animal, las fuerzas inmensas de la naturaleza. El hombre se ha adaptado a todos los climas y a todas las situaciones geográficas. Lo mismo está en los casquetes polares

6. O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931; A. Pannekoek, *Anthropogenesis*, Amsterdam 1953; W. C. Osman, *Man is a animal*, London 1957; G. Viaud, *Intelligence, its evolution and forms*, London 1960; Ky, *The biology of ultimate concern*, New York 1967; D. Morris, *El mono desnudo*, Barcelona 1968; J. Lewis-B. Towers, *¿Mono desnudo u homo sapiens?*, Barcelona 1972.

7. P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, 159; LL. M. Xirinacs, *Sujeto*, Salamanca 1975.

8. J. Huxley, *Evolution, the modern synthesis*, London 1942, 500.

que en los grandes desiertos subtropicales. Vive a nivel del mar y en los altiplanos del Tibet o Bolivia a cinco mil metros de altura. Y sobre todo ha sabido adaptarse a toda clase de alimentación. Como primate, comenzó siendo herbívoro. Pero, llegado el caso, no dudó en bajarse de los árboles y comer carne, como hacían los caninos y felinos, que fueron quizás sus primeros amigos entre los animales. Quizás hoy no sabemos calcular suficientemente lo que esto debió suponer para los primeros homínidos. Su coraje debería estimularnos a nosotros para adaptarnos a las circunstancias por difíciles que sean. El mito del diluvio, relacionado posiblemente con el fin de la era glaciaria, parece aludir a este hecho trascendental del paso de una época vegetariana a otra carnívora en la alimentación humana. No cabe duda que este paso fue decisivo para la supervivencia del hombre y para el desarrollo progresivo del cerebro humano, que tanta importancia tendría en el proceso de concientización. Mientras que el cerebro del gorila no pasa de 650 cm³, la capacidad cerebral mínima del hombre primitivo debió ser de 800 cm³ y hoy, en los hombres de nuestro tiempo, oscila entre 1.200 y 1.500 cm³.

Pero quizás lo más importante que hizo en este sentido el hombre, como animal no especializado, fue el *ponerse de pie*. Ningún mono puede hacer tal cosa. El mono es un cuadrúpedo y como tal utiliza sus cuatro extremidades para marchas. Aunque no sepamos muy bien en definitiva por qué ocurrió esto, sí es probable que el ponerse de pie era signo de la gran seguridad existencial del hombre primitivo. No cabe la menor duda que, mientras el echarse por tierra es signo, en los animales, de sumisión —de ahí viene la expresión «trágame tierra»—, en cambio, el erguirse y mirar cara a cara lo que nos rodea, aun a riesgo de ofrecer más blanco a nuestros adversarios, es señal de altivez y seguridad en sí mismo. Esta seguridad existencial para afrontar toda clase de problemas ha sido decisiva a lo largo de la historia humana.

Nada tiene por eso de extraño que el exceso de vida sedentaria en la civilización superindustrial lleve consigo un aumento de angustia y de inseguridad, a pesar del gigantesco desarrollo científico y técnico de nuestro tiempo. El hombre consciente de nuestra época tiene que volver a ponerse de pie para abordar cara a cara los enormes problemas económicos, sociales y metafísicos que le angustian.

Las consecuencias de esta «erección» del hombre son inmensas para el futuro de la humanidad. En primer lugar, el hombre apren-

9. G. Ryle, *The concept of mind*, London 1949.

de a *manipular*. Estando firmemente de pie, el hombre puede emplear las manos con toda libertad. La mano es el primer instrumento —autoinstrumento— creado por el hombre. Constituye una verdadera maravilla genética. El pulgar del hombre posee una gama muy variada y amplia de movimientos y las yemas de los dedos de la mano humana tienen una extraordinaria sensibilidad, adquirida quizás con el trabajo de recolección de frutos que el hombre ejerció en su época arborícola.

A la mano el hombre añadió pronto otros instrumentos fabricados por él. La posibilidad de fabricar y utilizar herramientas depende de la visión binocular, sin la cual los antecesores inmediatos del hombre no hubieran podido saltar con precisión de rama en rama. Los inmediatos precursores del «homo sapiens» estuvieron extraordinariamente dotados en lo que se refiere a manos y ojos, mientras que no tuvieron, por ejemplo, una capacidad olfativa especial.

Otra consecuencia trascendental de la erección del hombre fue su *capacidad de hablar*. Paralelamente a la manualización del hombre se produce en el hombre primitivo el fenómeno del lenguaje. Estando de pie y con las manos libres, el hombre no tiene necesidad de coger las cosas con la boca (hocico). Las agarrará con las manos. Esto va a influir decisivamente en la configuración bucal. Además se produce un cambio importante en la posición de la laringe. En todos los mamíferos anteriores al hombre, el orificio de la laringe se abre normalmente (posición de descanso) sobre el paladar blando y, por tanto, ante la cavidad nasal. Ello permite respirar al animal cuando traga, pero también impide toda clase de vocalización efectiva. Se observa la misma situación anatómica en un niño recién nacido¹⁰.

Ahora bien el lenguaje sólo es posible en el niño y en el antropoide cuando la laringe desciende hasta ocupar un nivel inferior a la cavidad bucal. Entonces, las ondas sonoras emitidas por las cuerdas bucales pueden someterse a las correspondientes manipulaciones dentro de la cavidad bucal para producir una gran variedad de sonidos asociados con el lenguaje¹¹.

Al término de este largo proceso tenemos ya al «homo sapiens», un hombre dotado de un extraordinario cerebro en relación al de los demás animales, capaz de manipular instrumentalmente su

10. B. Towers, *The fetal and neonatal lung. The biology of gestation*, New York 1968.

11. J. Lewis-B. Towers, *¿Mono desnudo u homo sapiens?*, 95-104.

cuerpo y la naturaleza en torno y sobre todo dotado de una conciencia libre y responsable¹².

2. La conciencia moral y los pueblos primitivos

La etnografía es una ciencia que está todavía dando sus primeros pasos. Los trabajos, sin embargo, realizados hasta el presente, parecen asegurarnos la existencia de una cierta conciencia moral en los pueblos primitivos todos, aun los más primitivos.

La aparición del hombre sobre la tierra marca una *ruptura* en la gran armonía de la naturaleza. Es una brecha que se produce en el cosmos y que va ensanchándose a medida que progresa la «conciencia» del hombre. El animal forma una unidad viviente con la naturaleza. Está magníficamente adaptado al medio ambiente y esa adaptación es a veces tan manifiesta como en el sorprendente fenómeno del mimetismo cromático. Por eso el animal, pese a sus maravillosos medios de defensa, sólo puede a lo sumo reproducirse y supervivir, pero no llega nunca a dominar la naturaleza. En cambio, el hombre es un desadaptado, y es curioso ver cómo esta desadaptación biológica es lo que le ha permitido dominar el planeta mediante un mecanismo de hipercompensación, que detectan los psicoanalistas en sus pacientes.

El animal, a diferencia del hombre, no toma posición ante el cosmos. El hombre en cambio, como el animal se encuentra con unos datos precisos: el hecho de la gestación, de la vinculación biológica madre-hijo, del crecimiento somático, de los peligros que le acechan por doquier... etc., pero no los acepta pasivamente y sin más ni más. Les pone inmediatamente unas condiciones: la normatividad ética.

De la misma manera que el *homo sapiens* intenta convertir al objeto en instrumento para dominar la naturaleza exterior, trata de hacer igual en su mundo interior mediante el control moral. Toda la evolución de las costumbres no será otra cosa sino un progreso en este dominio artificial de la naturaleza interior del hombre.

12. H. Ey, *Conciencia*, Madrid 1968.

a) *Inmersión de la conciencia moral en la naturaleza*

Los pueblos primitivos viven todavía en estrecho contacto con la naturaleza. No están dentro de ella como los animales, pero existe todavía una vasta zona de contacto entre la naturaleza y ellos. Así aparece en los mitos sobre un paraíso perdido en el que no había una distinción clara entre hombres, animales, plantas, y rocas, como si todas esas realidades formaran un mismo mundo indiviso.

Las costumbres morales de los pueblos primitivos se articulan de tal manera con la naturaleza que nos dan la impresión de pertenecer a una ética que pretende restablecer de algún modo la unión primordial, que unió al hombre animal con el cosmos. Los primitivos intentan vivir, simbólicamente por lo menos, una especie de connaturalidad respecto al mundo animal, vegetal y físico. Se comportan como si siguieran vinculados al cosmos.

Lo que intenta la ética primitiva es situar al hombre *in illo tempore* («habíase una vez») cuando la confraternización entre el hombre y el cosmos no era una simple ficción simbólica, sino un hecho real. Toda la mitología descansa precisamente en esta nostalgia del paraíso. En ese supuesto se crean los ritos, que son una representación, una actualización, efímera, si se quiere, pero tangible, de aquella situación privilegiada, ajena al tiempo profano, que se vive en el llamado tiempo mítico. La ética primitiva tiende a restablecer la situación original, es decir, el equilibrio que existía primordialmente entre el hombre y el cosmos. El hombre primitivo no puede concebir que el cosmos camine por unos carriles distintos a los que lleva la humanidad. Esto explica el afán y la preocupación de los hombres, desde tiempos antiquísimos, por seguir la naturaleza¹³.

En los pueblos primitivos la conciencia aparece como un fenómeno espontáneo y no reflejo, de acuerdo con el estadio infantil de su evolución psicológica colectiva.

b) *Objetivismo realista de la conciencia moral*

Esta conciencia es más *objetiva* que subjetiva. Los pueblos primitivos, al igual que los niños, están todavía como devorados por el objeto exterior y volcados hacia el mundo que les rodea y no han tenido todavía tiempo ni madurez para entrar dentro de sí mismos y para analizarse.

13. A. Alvarez Villar, *Psicología de la cultura* I, Madrid 1969, 230-240.

Por eso conciben la conciencia como algo exterior que resuena no en su corazón, sino fuera de ellos mismos. Unas veces en la boca de Dios o de ciertos espíritus intermedios, otras en boca de algunos seres creados, generalmente animales personificados (totem). La aspiración moral interna, que sólo existe de un modo confuso en el alma de los primitivos, se proyecta así hacia el exterior. Este extrinsecismo de la conciencia moral primitiva es la causa de que el factor «intención», que debe desempeñar un papel decisivo en el fenómeno moral, aparezca sólo de modo latente en los pueblos primitivos, dando así lugar a la llamada moral «realista» o puramente objetiva, estudiada por Piaget a propósito de la psicología infantil. En este tipo de conciencia primitiva, la buena o mala voluntad del sujeto no cuenta prácticamente nada o casi nada. Lo que importa es exclusivamente el contenido de la acción¹⁴.

c) *Colectivismo de la conciencia moral*

Una segunda consecuencia de esta objetivización espontánea de la conciencia primitiva es su carácter *colectivo*. Como consecuencia de la falta de maduración de su personalidad, el hombre primitivo, como el niño, tiende a refugiarse en el grupo que le protege hasta el punto de quedar casi absorbido por él. El hombre primitivo no se excusa de su pecado, pero se sitúa en esa culpabilidad colectiva del grupo, de la que participa de un modo más o menos misterioso, como se ve en los diversos mitos del pecado original. El pecado es una especie de realidad en sí, más allá del sujeto responsable y libre, algo así como un fluido misterioso que se transmite por vía casi física de contagio¹⁵.

d) *Escenificación ritualístico-mágica de la conciencia moral*

Finalmente, una tercera consecuencia de la conciencia moral espontánea de los primitivos es su *escenificación ritualístico-mágica*, que está íntimamente relacionada con el carácter extrin-

14. J. Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid 1960; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* I, Münster 1912, 255 y 489; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1954; B. Malinowski, *Estudios de psicología primitiva*, Buenos Aires 1963; G. van der Loew, *Fenomenología de la religión*, México 1964.

15. J. Götz, *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché*, en *Théologie du péché*, Tournai 1960, 125-188.

secista y colectivo de la misma. El hombre primitivo, volcado hacia el objeto y hacia el grupo al que pertenece, siente la necesidad de montar el dinamismo de su conciencia sobre un marco de tipo ceremonial, que ordinariamente está inficcionado de prácticas mágicas. No trata tanto de reconocerse culpable ante un Dios personal, cuanto de prevenirse contra las relaciones irracionales de una divinidad difusa por ciertos ritos mágicos que actúan automáticamente, como cuando se aprieta un interruptor eléctrico¹⁶.

e) Conclusiones

La conciencia moral primitiva pone de relieve la importancia de una cierta *espontaneidad* y naturalidad moral frente al narcisismo y al sofisticado maquiavelismo de otras épocas más evolucionadas. En la conciencia espontánea de los primitivos no hay escapatoria posible. A esta espontaneidad natural aludía, sin duda, Jesús cuando decía que, si no nos hacemos como los niños, no entraremos en el reino de los cielos.

Por otra parte, sería anormal y monstruoso quedarnos en el estadio primitivo de la conciencia moral. Lo que es un encanto en un niño es una monstruosidad en un adulto. Por eso hay que hacer siempre un renovado esfuerzo para descubrir el sustrato primitivo de nuestra conciencia moral, que deja en la sombra el problema de la recta intención para fijarse más bien en los resultados obtenidos. Es frecuente el caso de la madre que castiga más a un niño por haber roto, en su atolondramiento, un objeto precioso, que por haber faltado a la sinceridad, aunque lo primero lo haya hecho sin querer y lo segundo con conciencia de lo que hacía.

Esta objetivación puede llevar en algunos casos a la aceptación de ciertos «tabús» o prescripciones sacras irracionales. Tabú es una palabra polinesia que se emplea para designar una realidad (cosa, persona) cuyo uso o contacto está prohibido al hombre. Existe un muro infranqueable entre la realidad tabú y el hombre y su violación implica sanciones inmediatas de orden mágico y religioso. Esta violación no entra dentro de las categorías de la responsabilidad humana¹⁷. Son frecuentes los tabús de carácter sexual y religioso, por ejemplo, la prohibición a los seglares de tomar la eucaristía con la mano.

16. H. Bermatzik, *Akha*, Innsbruck 1947, 219.

17. M. Vidal, *Moral de actitudes*, Madrid 1975, 98.

También se descubren ciertos residuos de la conciencia moral primitiva en la tendencia a *colectivizar* el pecado individual, descargando la propia responsabilidad en el grupo o la sociedad. «Todo el mundo lo hace»¹⁸.

Finalmente, la conciencia moral primitiva se manifiesta en nuestros días a través de ciertas *actitudes ritualistas o mágicas* de carácter irracional. El escrupuloso, por ejemplo, tiende con una gran facilidad a esta escenificación de su angustia interior, que cristaliza ordinariamente en gestos mecánicos faciales y con las manos, tics nerviosos, tos histérica y repetición obsesiva de palabras reiteradas con diversas entonaciones de voz¹⁹. Ciertas manifestaciones colectivas situadas entre la parapsicología y la magia y algunas fiestas populares de carácter orgiástico responden también a estos restos de la conciencia moral primitiva y constituyen un método irracional y primitivo de descargar la angustia²⁰.

3. La conciencia moral y la reflexión cultural greco-romana

Poco a poco la conciencia moral de los pueblos primitivos se va interiorizando en la intimidad del hombre. Liberado paulatinamente de las necesidades perentorias de la vida, que le acaparaban desde el exterior, el hombre empieza a encontrar tiempo y oportunidad para mirar las cosas a distancia y para analizarse a sí mismo. De este modo la conciencia moral de espontánea y extrínseca se hace intrínseca y refleja. El hombre de las culturas posteriores, en posesión ya de ese poder maravilloso que es la reflexión, más que fijarse en la voz de Dios, que resuena fuera, se recoge dentro de sí mismo, en un esfuerzo de introversión, para fijarse sobre todo en su corazón, en cuyo interior resuena la voz imperativa de Dios. De ahí su tendencia a explicar psicológicamente la conciencia moral.

Para el hombre de la cultura reflexiva la conciencia más que la voz de Dios en sí misma es la facultad espiritual en que resuena el eco de esa voz divina. Este paso de la extroversión a la introversión es decisivo en la evolución de la conciencia moral.

18. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1955; V. Gordon Childe, *Los orígenes de la sociedad europea*, Madrid 1968.

19. J. García Vicente, *Fenomenología del escrupulo religioso*, Madrid 1963.

20. J. L. García, *Constitutivos éticos del hombre a través de los ciclos míticos arcaicos*, Madrid 1972.

Malraux habla de «individualización» del destino²¹. Si quitamos a esta expresión la intención fatalista que quiere darle el autor y la aplicamos a la voz de Dios resonando en el fondo de nuestro corazón y no sólo por encima de nuestras cabezas, puede servir a las mil maravillas para indicar la importancia de este hecho en la evolución de la conciencia moral.

a) *La aparición de las ciudades*

Un acontecimiento decisivo de extraordinaria importancia para esta evolución de la conciencia moral es la aparición de las ciudades en el medio oriente. Como dice A. Alvarez Villar, la construcción de las ciudades marca un hito histórico en la configuración del «homo sapiens». Exige el abandono de los hábitos trashumantes de las hordas primitivas. Y se debe fundamentalmente al descubrimiento de la agricultura. En efecto, el cultivo de los campos exige a los grupos humanos anclarse en un determinado punto geográfico. La agricultura obliga a los hombres a echar raíces en el suelo. Y esto ocurre precisamente en el medio oriente donde surge por una feliz coincidencia de factores un tipo de grano especialmente dotado para la alimentación de los hombres y los animales domésticos, que es el trigo.

En este preciso momento aparece la cultura propiamente dicha y desaparecen poco a poco los pueblos primitivos. No en vano la palabra «cultura» está emparentada con una de las actividades agrícolas más importantes: el desbroce del terreno, el arado y la sementera. Un terreno se convierte en cultivado, «culto», cuando se le *desnaturaliza*, cuando se le hace pasar de un estado salvaje a otro en el que el control humano, las técnicas agrícolas, reemplazan en lo posible el crecimiento espontáneo.

La creación de las primeras ciudades (Jericó alrededor del año 4.000 a.C) no se remonta más allá del neolítico. El urbanismo exige la existencia de unos pueblos que han superado la fase de la caza y de la recolección como medios exclusivos de subsistencia. La creación de las primeras ciudades supuso en el hombre primitivo un cambio profundo de mentalidad.

La simple valla que rodea a las ciudades, más tarde los muros de ladrillo o piedra, son un símbolo significativo de la nueva mentalidad. La muralla, en efecto, marca por primera vez en la historia de un modo explícito el paso trascendental de una animalidad in-

serta en la naturaleza a una humanidad que emerge y vive *fuera de ella* en la ciudad. El simple hecho de acotar un terreno, a expensas de la naturaleza virgen, supone una resquebrajadura trascendental, una especie de desfloración de la naturaleza virginal. Es obvio que para el primitivo una valla es una barrera eficaz contra las bestias dañinas o contra los hombres enemigos, pero por debajo de esta explicación puramente racionalista existe otra complementaria de la anterior y que responde a una profunda verdad incrustada en el inconsciente colectivo de los pueblos primitivos. La valla separa de la naturaleza y al mismo tiempo protege a los hombres contra ella²².

El muro es así un símbolo de la creciente autonomía del «homo sapiens» respecto a la naturaleza de la que procede. El yo tiende a encerrarse cada día más en sí mismo. Primero, en la ciudad amurallada, después en su casa detrás de una puerta cerrada con llave y, finalmente, dentro de sí mismo, en la alcoba interior, como decía Teresa de Jesús en sus *Moradas*. A pesar de la utilidad práctica del vestido, no cabe duda que éste tiene desde el principio un sentido claro de aislamiento frente a los que nos rodean, como vemos en el relato del Génesis.

Este proceso de enclaustramiento culmina con la personalización del yo. Persona (*prosopon* en griego, *persú* en etrusco, de donde procede la palabra *persona* en latín) significa «máscara». El yo no quiere descubrirse ante los demás. *Larvatus prodeo*: «Voy enmascarado», como ha puesto de relieve Bergman en su película *Persona*.

Esta ruptura del yo consciente con la naturaleza no se hace impunemente. El hombre tiene miedo a que la naturaleza violada pueda vengarse. Por eso tiende a desagrararla con ritos mágicos, por ejemplo, con motivo de la fundación de las ciudades, la inauguración de las casas o el estreno de ciertos trajes característicos. Pero, sobre todo, el hombre se defiende de la naturaleza oponiéndole una barrera más real que simbólica: la muralla, la puerta, el traje, la máscara. De ahí ese miedo instintivo, casi mágico, que tenemos de abrirnos, de desenmascarnos ante los demás, de abrir las puertas de nuestra casa y nuestra ciudad a los otros. El paso de nuestras actuales fronteras con el control de pasaportes y registro de maletas tiene todavía mucho de mágico. Y el miedo que los viajeros suelen experimentar tienen la mayoría de las veces resonancias primitivas.

21. A. Malraux, *Psychologie de l'art* II, Paris 1961, 144.

22. A. Alvarez Villar, *Psicología de los pueblos primitivos* I, 22-25; 66.

Pero el hecho es que, gracias a las ciudades y sobre todo a las ciudades del medio oriente: Nínive, Babilonia, Alejandría y después, Atenas y Roma, el hombre emerge de la naturaleza y la conciencia moral da un paso decisivo hacia delante.

Este hombre urbano, que acaba de surgir de la naturaleza, rompiendo hasta cierto punto con ella, está todavía muy cerca del cosmos, lo que explica su radical ambigüedad. Quiere ser cada vez más él mismo, pero tiene todavía un respeto mágico a la naturaleza, la madre de la que ha nacido. Se diría que no acaba de romper el cordón umbilical que le une a lo cósmico.

Nada de extraño por eso que el hombre urbano viva pendiente de los fenómenos cósmicos. Trata de ajustar su conducta a los procesos naturales, a la «ley natural», lo que da a su ética una tremenda estabilidad. La evolución cósmica es, en efecto, muy lenta. Hoy sabemos, por ejemplo, que entre la aparición del primer átomo de hidrógeno y los primeros elementos químico-orgánicos pasaron unos 500 millones de años, que las primeras encimas o elementos protobiológicos multicelulares aparecieron hace unos 3.500 millones de años, que el «homo sapiens» tiene por lo menos un millón o millón y medio de años de existencia. Esta lentitud en la evolución del cosmos ha podido dar al hombre de otras épocas la impresión de que la naturaleza no cambia, de que la ley natural es inmutable. De ahí que el hombre trate de buscar en los procesos naturales el apoyo para justificar la estabilidad de las costumbres morales.

Esto explica el principio del «eterno retorno». La existencia se ve como un círculo. Todo se repite periódicamente. Lo mismo que el sol, que nace y muere todos los días sin fallar nunca y lo mismo que ocurre con la repetición matemática de las estaciones. El sol tiene una enorme importancia para estos pueblos. Constituye la cumbre del cosmos en lo más alto del cielo y es fuente de luz, de calor y de vida. Sin él la existencia del hombre sería imposible sobre la tierra. Para ponerse en relación con él se construyen pirámides elevadas en ámbitos culturalmente tan distantes entre sí como Egipto y Mesoamérica. Este afán por buscar en el cielo el modelo de la conducta obliga a estos pueblos a desarrollar extraordinariamente la astronomía y los calendarios (matemáticas). Los mayas, por ejemplo, muy atrasados en agricultura o en industria, alcanzaron, sin embargo, un gran desarrollo en astronomía, matemáticas y arquitectura, todo ello relacionado con su teoría cíclica de la historia. Descubren mucho antes que los árabes el uso del cero en los cálculos matemáticos, calculan con una extraordinaria precisión, que deja muy atrás a los astrónomos de Julio César y de Gregorio X,

la duración del año y también la trayectoria de los astros y cometas y establecen finalmente una cronología histórica muy precisa²³.

Pero, a pesar de esta dependencia del hombre antiguo a la naturaleza, poco a poco en las ciudades se va afirmando de un modo cada vez más consciente y responsable el propio yo. A ello ha contribuido notablemente la reflexión greco-romana (*polis-urbe*)²⁴.

b) *La reflexión cultural*

El trabajo de la reflexión, iniciado por los pitagóricos a partir de la aritmética astral, culmina en la filosofía griega. Esta es fundamentalmente una «teoría», o sea, una contemplación del cosmos. La cosmología griega tiende a sacar al mundo del «caos primitivo» para convertirlo en un «cosmos ordenado». Por eso el cosmos es el criterio regulador supremo. La tarea del hombre es contemplarlo reflexivamente y no de la manera ingenua con que lo hacían los hombres primitivos. Dios mismo respeta el orden establecido. El Dios de Aristóteles, por ejemplo, es un «movens immobile», que no se mancha las manos, sencillamente porque no tiene manos. No interviene para nada en la historia del mundo. Ni ha sacado al mundo de la nada, ni se preocupa de su evolución. Es un ser aséptico situado en el alto cielo de las ideas abstractas (Platón).

Sócrates aplica esta concepción del cosmos al comportamiento moral. La reflexión socrática se orienta a asegurar al hombre el derecho sobre su propio destino. Sócrates quiere proporcionar al hombre la satisfacción de no depender de nadie más que de sí mismo en la orientación de su vida. El hombre debe llegar a ser «artesano de su propia filosofía», según una expresión que encontramos en el *Banquete* de Jenofonte (1, 5). El medio para llegar a esta meta es conocernos a nosotros mismos como tratamos de conocer al cosmos, lo que conseguiremos mediante el examen de conciencia. El «conócete a ti mismo», escrito en el frontón del templo de Delfos, responde a una preocupación práctica más que a una curiosidad de carácter psicológico. El diletantismo narcisista del espectador imparcial y desinteresado, que se complace en descubrir los repliegues más recónditos del hondón del alma sin ulteriores preocupaciones, es totalmente extraño a la mentalidad socrática. El conocimiento de sí mismo a que se refiere Sócrates es

23. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949.

24. O. Seel, *Zur Vergeschichte des Gewissensbegriff in altgriechischen Denken*, Leipzig 1953, 291-319.

un conocimiento práctico. Quien se conoce a sí mismo sabe lo que le es útil, lo que puede y no puede hacer y evita de ese modo los fracasos. En una palabra, sale del caos para situarse en el cosmos. No le ocurre lo del experimento de Icaro. Volando el hombre más arriba de sus posibilidades reales, el sol derrite la cera con que están pegadas las alas a su cuerpo y se precipita en el mar en medio del caos.

El proceso de este examen de conciencia socrático es el siguiente: se parte de las acciones que vamos a realizar espontáneamente, se llega a la máxima de la que proceden y, finalmente, se somete esta máxima al control de la razón. Como se ve, se trata en el fondo de convertir nuestra conciencia espontánea en conciencia refleja²⁵.

Pero es sobre todo el estoicismo el que nos presenta una síntesis de lo que es la conciencia moral reflejada a partir de su famosa teoría del *logos*. Vivir en armonía con la naturaleza, con la ley del cosmos, es la máxima regla moral del estoicismo (Cleantes). Pero la razón del hombre es la que constituye el centro de esta conformidad. Ella tiene que decidir en cada caso si nuestro que-hacer está o no de acuerdo con la ley del cosmos. De ahí que pueda hablarse de un antropocentrismo estoico, a pesar de sus perspectivas cosmológicas²⁶.

Gracias al estoicismo, los hombres han aprendido a decir conscientemente «yo». Para la Stoa, lo principal en cada uno de nosotros y lo que constituye nuestro ser y la conciencia de este ser es el consentimiento de uno consigo mismo. Si prescindimos de ciertas contaminaciones populares del estoicismo con la mitología, que no parecen haber tenido gran influencia en los máximos representantes de esta filosofía moral, como Epicteto y Séneca, hay que reconocer que el estoicismo nos ha dejado la primera concepción importante psicofilosófica de la conciencia moral, a pesar de ciertas desviaciones materiales propias de la época.

Para los estoicos, la conciencia es el conocimiento de uno mismo en orden al bien. Por medio de la razón la conciencia nos pone en contacto con la «nous» o principio ordenador del mundo, del que la conciencia es una especie de participación individual. De ahí que pueda hablarse de una presencia de este principio ordenador del mundo en nosotros. Ovidio alude a un «dios en nosotros» (*deus in nobis*) y también Séneca. Pero para la mayoría

25. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale I*, Paris 1953, 6-12.

26. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trimégiste II*, Paris, 270-309.

de los estoicos esta divinidad, cuya voz resuena en la conciencia, no es un Dios vivo y personal. Es la ley eterna, la fuerza ordenadora del mundo, una especie de armonía cósmica de carácter impersonal. Se puede hablar, incluso, de una divinización de la conciencia, a la que ha contribuido, sin duda, la tradición popular del «demonio» de Sócrates, que recoge Apuleyo en su *De deo Socratis*, 25-26.

Ciertos filósofos, dice Teófilo de Antioquía, no han querido admitir otras divinidades que la de su propia conciencia²⁷. Se refiere, sin duda, a Cicerón: «Recuerde el hombre honrado que Dios es testigo de lo que hace, es decir, su propia conciencia»²⁸, y a Séneca: «Dios está cerca de ti, está contigo, dentro de ti... Hay en nosotros un espíritu sacro, espectador y guardián de todas nuestras cosas malas y buenas»²⁹.

c) La palabra «conciencia»

En este mundo de la reflexión greco-romana aparece, pues, por primera vez una concepción científica sobre la conciencia moral y aparece también por vez primera una palabra técnica y específica para expresar este fenómeno de la moralidad: *syneidesis* en griego y *conscientia* en latín. La palabra *syneidesis* se encuentra, por primera vez, que nosotros sepamos, en unos fragmentos de Demócrito³⁰ y de Crisipo³¹ y se popularizó gracias a algunos moralistas estoicos³². Cicerón tradujo *syneidesis* al latín por *conscientia* y la usó masivamente, unas 72 veces³³.

27. Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum*: PG 6, 1.052 A.

28. «Vir bonus meminerit deum se adhibere testem, id est, ut arbitrator, mentem suam»: Cicerón, *De officiis* 3, 44.

29. «Prope est a te deus, tecum est, intus est... Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos»: Séneca, *Epistola* 41, 2.

30. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* II, 121.

31. V. Armin, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 43.

32. J. Dupont, *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale*; *Studia Hellenistica* 5 (1948) 110-153; J. Stelzenberger, *Das Gewissen*, Paderborn 1961.

33. G. Rudberg, *Cicero und das Gewissen*: *Simbolae Osloenses* 31 (1955) 96-104.

d) Conclusiones

La conciencia moral greco-romana pone de relieve la importancia de la *reflexión sistemática* para la interiorización de la conciencia. El método mayéutico de Sócrates tiene todavía hoy una gran importancia en la formación de la conciencia adulta, sea en forma de monólogo (examen de conciencia), sea en forma de diálogo (dirección de conciencia). Sin embargo la reflexión sistemática lleva consigo varios peligros que conviene tener en cuenta. En primer lugar, el riesgo del *individualismo moral*. La falta de conciencia colectiva aparece sobre todo en los pecados de omisión. Otro peligro, que se deriva de la reflexión sistemática en el ámbito de la conciencia moral, es el del *diletantismo teorizante*. La conciencia se contenta con analizarse sutilmente, con conocerse a fondo, sin pasar nunca a la acción. El examen de conciencia no influye en la vida por falta de dinamismo. Se mira al pasado más que al futuro. Se diría que la conciencia consume todas las energías vitales en su función de autocrítica. Un tercer peligro es el del *naturalismo*. La conciencia, a fuerza de consideraciones teóricas de carácter abstracto, tiende a situarse en un mundo impersonal de conceptos bonitos y estructurales, en el que el yo no se siente comprometido de un modo personal. La conciencia se escapa de la historia para quedar absorbida por el cosmos y su armonía impersonal. Finalmente, la reflexión sistemática puede conducir con facilidad a la *autodivinización* de la conciencia. Esta tiende a encerrarse en el mundo suyo sin abrirse a ulteriores perspectivas religiosas en las que encontraría plenamente sentido. Este egocentrismo absurdo coloca a la conciencia en un estado de trágica soledad y de angustia existencial.

Todos estos peligros se manifiestan sobre todo en ciertos ambientes intelectuales a ultranza, como, por ejemplo, en tiempos de la Ilustración y también en ciertas épocas de nuestra vida, particularmente en la adolescencia, sobre todo cuando ésta coincide con el descubrimiento de la filosofía. El joven se encuentra por primera vez con su yo recién estrenado y con la fuerza formidable de la reflexión sistemática, sin haberse todavía contrastado en el choque formidable con la realidad concreta.

4. La conciencia moral y la revelación bíblica

El tránsito de la conciencia moral consiguiente a la conciencia moral antecedente, que tanta importancia tiene en la evolución histórica de la conciencia moral, se realiza probablemente gracias al influjo decisivo de la revelación bíblica.

El griego, como hemos visto, busca el bien en la naturaleza y en la conformidad con la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza constituye un mundo cerrado en sí mismo, sometido a un movimiento inexorable de carácter cíclico, como el paso de las estaciones, y que es, por lo mismo, objeto de contemplación, más que principio de acción. A lo sumo a que llega por eso la reflexión greco-romana, en este sentido, es al concepto de conciencia-testigo, pero no al concepto de conciencia-norma. Este paso de la conciencia-testigo a la conciencia-norma era, en rigor, posible a partir de ciertos principios de la moral estoica, sobre todo el de la participación del logos o norma universal del cosmos por parte del logos racional del individuo, pero parece ser que este paso de hecho no se ha producido, al menos de un modo explícito y consciente³⁴.

En cambio, la conciencia moral bíblica aparece dotada de un profundo dinamismo interno. Es una conciencia esencialmente religiosa a diferencia de la estoica. La revelación bíblica ve ante todo en la conciencia la voz de Dios, de un Dios personal, el Dios vivo de Abrahán, Isaac y Jacob, que cuenta con el hombre para sus planes históricos de salvación y que nos llama personalmente y como pueblo para realizarlos. Frente a la fría concepción estoica de la conciencia, como participación en la armonía impersonal del cosmos, la revelación bíblica nos aporta un enriquecimiento maravilloso al poner a la conciencia en contacto personal con un Dios también personal con el que podemos dialogar y abrirnos en un ambiente de amor y respeto al mismo tiempo. El principio básico de la moral bíblica consiste en conformarse con la voluntad divina aceptando planes sobre nosotros. Este dinamismo, del que habla Bergson con tanto entusiasmo a propósito del profetismo judío, falta por completo en las armoniosas pero frías teorías helénicas³⁵.

34. V. Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne*: Revue Philosophique 51 (1901) 4-5.

35. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946.

El dinamismo de la conciencia moral bíblica se lo debemos en última instancia a Abrahán. Abrahán es el padre de la fe y de la historia. Abrahán es acreedor a un inmenso agradecimiento por parte de la humanidad. Es quizás el primer hombre que ha sabido romper el círculo de hierro del eterno retorno que ataba al hombre a la naturaleza. Con él da comienzo la historia como tarea. El Dios de Abrahán es un Dios vivo, tiene manos y no duda en manchárselas interviniendo en la historia de salvación. Habla tú a tú con Abrahán, por primera vez, y le exige ponerse en camino. El hombre no será más naturaleza, sino historia, no deberá ajustarse al modelo cíclico del eterno retorno, sino a la línea que, como flecha, se lanza osadamente hacia el futuro. Lo que importa no es tanto obrar de acuerdo con la naturaleza, inmóvil y reiterativa, sino actuar de acuerdo con la voluntad de Dios, que nos interpela con su palabra e inspiraciones. En cada momento, único e irreplicable, el hombre debe cuestionarse qué es lo que Dios espera de él ³⁶.

Para eso el hombre debe estar, como Abrahán, a la escucha de la palabra de Dios.

Llamado a la alianza con Dios, más aún, constituido existencialmente por ella, el hombre del *antiguo testamento* está en continua escucha de la divina palabra: palabra que se le dirige, lo penetra, enviste, lo hace consciente del significado de todas sus actividades; escucha en la que el hombre encuentra su sabiduría y el discernimiento entre el bien y el mal. «Dentro del corazón conservo, Señor, tu palabra, para no pecar contra ti» (Sal 119, 11). La exigencia moral brota esencialmente de ese encuentro entre palabra de Dios y escucha obediente del hombre, y todo juicio ético es como el fruto de la vital percepción de los valores que ese encuentro pone en movimiento ³⁷.

La diferencia que existe en este sentido entre la ética greco-romana y la ética bíblica es semejante a la que encontramos entre la sabiduría griega y la sabiduría hebrea. Mientras que la primera es ante todo un conocimiento teórico y contemplativo del cosmos, la segunda es más bien un conocimiento práctico y activo, insertado en la historia ³⁸. Sabio, en el sentido bíblico, es igual a justo, y es aquél que hace la voluntad de Dios, mientras que el impío

36. W. Dirks, *Wie erkenne ich was Gott von mir will?*: Frankfurter Hefte 6 (1951) 229-244.

37. E. Valsecchi, *Conciencia*, 100.

38. P. Drubbel, *Le conflit entre la sagesse religieuse et la sagesse profane*: Biblica 17 (1936) 85 s y 402 s.

es un necio porque no la pone en práctica (Sal 101, 2; Prov 16, 21; 19, 17; Jer 4, 22).

En este dinamismo de la moral bíblica radica el carácter agresivo y futurista de la cultura occidental. Ha sido el hombre de occidente quien ha descubierto los otros continentes, la ciencia y la técnica moderna, el inconsciente y la revolución, y el que ha iniciado la exploración espacial. Aunque, en gran parte secularizado, el mundo moderno no puede olvidar que este dinamismo, que le caracteriza, se debe últimamente a unos hombres que supieron romper con el cosmos y su patria de origen y se dejaron interpelar real o supuestamente por un Dios vivo que los lanzó por los caminos de la historia.

Dentro de esta concepción los cristianos de la iglesia primitiva serán llamados «seguidores del camino» (Hech 9, 2; 22, 4). La iglesia y también la humanidad continúan en marcha hacia el final de los tiempos. Nada ni nadie podrá detener ese caminar difícil y fascinante al mismo tiempo ³⁹.

a) *La conciencia moral en el antiguo testamento*

No hay que creer que la revelación de la conciencia moral en la Biblia se produce de un solo golpe y de una vez para siempre. En realidad la Biblia es un conglomerado de escritos redactados en épocas muy diferentes y por muy diversos autores.

A lo largo de la revelación se advierte una lenta evolución desde un tipo de conciencia moral espontánea de carácter infantil hasta la cumbre de una conciencia adulta verdaderamente sobrehumana. No hay, pues, que extrañarse si en el antiguo testamento nos encontramos a propósito de la conciencia moral con ciertos elementos de la llamada conciencia moral realista u objetiva de los pueblos primitivos. Este extrínsecismo objetivista se acentúa, si cabe, en virtud de la concepción esencialmente religiosa de la conciencia moral bíblica. Nada más ajeno a la mentalidad del antiguo testamento que el «conócete a ti mismo» de los griegos. Como antes dijimos, el principio básico de la moral judía consiste en conformarse a la voluntad de Dios. Dentro de esta perspectiva religiosa, el análisis psicológico de las facultades humanas y de sus actos correspondientes tiene relativamente poca importancia. De ahí el estado de imprecisión que existe en la terminología psicoló-

39. H. D. Preus, *Ich will mit dir sein*: ZAW 80 (1968) 139-173; G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des AT*, Berlin 1972, 274-276.

gica del antiguo testamento en este campo. El concepto de conciencia moral no ha sido apenas explotado en el antiguo testamento, dice Spicq, y ni siquiera existe en hebreo un término propio para expresarlo. La palabra griega *syneidesis* aparece sólo tardíamente en el libro de la Sabiduría 17, 10, en el sentido de mala conciencia⁴⁰ y con carácter más bien psicológico en Eclesiastés 10, 2.

Sin embargo, encontramos en el antiguo testamento otras nociones aproximativas al concepto de conciencia moral, sobre todo la noción de «corazón». A falta de términos abstractos, fruto de la reflexión filosófica posterior, los hebreos, como otros pueblos, usaron la palabra corazón para designar lo que más tarde griegos y romanos llamarían conciencia moral, y esto por la indiscutible vinculación psicósomática que existe entre el corazón y los estados emocionales, como puede ser el sentimiento de culpabilidad⁴¹.

Contra la tendencia judía a caer en un formalismo legalista y puramente exterior, los profetas del antiguo testamento afirman enfáticamente que la conducta depende del corazón. A Dios se le ama con el corazón (Dt 6, 5) y se le traiciona con el corazón (Ez 6, 9). «El corazón, atento a la voz de Dios o convertido por su perdón, es testigo del valor moral de la conducta del hombre en la presencia de Dios»⁴².

Según Jeremías (24, 7; 32, 39), Dios dará un corazón nuevo a los israelitas (cf. Ez 36, 26 s). No basta honrar a Dios con los labios, hay que hacerlo sobre todo con el corazón⁴³.

Este «corazón nuevo» de que hablan los profetas es un don de Dios hecho a todo el pueblo de Israel. El individuo no aparece en primer plano sino más bien la comunidad y el pueblo y los acontecimientos protagonizados por él. La palabra de Dios resuena en el corazón de la comunidad. Y no como ley dada de una vez para siempre, tal como la interpretaron los escribas y fariseos, a partir sobre todo del Deuteronomio, sino como propuesta concreta adaptada a cada momento histórico⁴⁴.

40. C. Spicq, *La conscience dans le nouveau testament*: Revue Biblique 47 (1938) 50, nota 1; B. Maggioni, *La coscienza nella Bibbia*, en *La coscienza cristiana*, Bologna 1971.

41. E. Jacob, *Théologie de l'ancien testament*, Paris 1955, 132-135.

42. A. Molinaro, *La coscienza*, Bologna 1971, 12.

43. A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia I*, Barcelona 1965, 484.

44. P. J. Budd, *Priestley instruction in pre-exilic Israel*: VT 23 (1973) 1-14.

b) La conciencia moral en los evangelios

El proceso de interiorización, iniciado en el antiguo testamento en relación con la conciencia moral, llega a su plenitud en el nuevo testamento. En los evangelios tampoco aparece la palabra técnica *syneidesis* (conciencia). No hay que extrañarse de ello, como ya dijimos antes a propósito del antiguo testamento, si tenemos en cuenta la concepción religiosa de la revelación, que tiende a dejar un poco en segundo lugar las causas humanas que actúan en la historia de la salvación. Sin embargo, lo mismo que en el antiguo testamento, encontramos en los evangelios otras nociones aproximadas al concepto de conciencia moral, sobre todo la de «corazón»⁴⁵.

Si queremos darnos una idea exacta de la importancia que la interiorización de la conciencia adquiere en el mensaje de Cristo, hay que ver en él una reacción enérgica contra el farisaísmo y su concepción formalista de la ley⁴⁶. Como dice muy bien Marc, el cristianismo nos ha revelado el valor interno en sí mismo anterior al acto externo, del que éste recibe todo su valor moral. A partir del cristianismo, no cabe concebir una justicia que pueda cumplirse mediante la sola observancia material de la ley. El verdadero fundamento de la moral radica en el corazón del hombre. Lo que importa ante todo y sobre todo es la intención de la voluntad. La conciencia se organiza así en la intimidad del hombre en torno a una ley interior, que no por estar en relación con el ser trascendente de Dios deja por eso de sernos inmanente⁴⁷.

Esta insistencia por poner en el corazón el centro de la vida moral, dice Valsecchi, es cosa característica en las palabras de Jesús, que es «manso y humilde de corazón» (Mt 11, 28-30). En el corazón se siembra la palabra de Dios y en él debe fructificar (Mt 13, 19). Solamente de un corazón puro pueden salir las acciones buenas (Mt 12, 34; 18, 35; 23, 23-26), mientras que de nada servirá observar la ley con la precisión más minuciosa, si luego el corazón es ciego y perverso, ya que de esta fuente impura rebosan los malos pensamientos y las acciones malas (Mt 9, 4; 15, 18-20; Mc 7, 18-23; Lc 16, 15).

De todo esto resulta claro que el juicio moral procede del corazón y es por eso mismo un juicio interior. El corazón puede

45. C. Spicq, *La conscience dans le nouveau testament*: Revue Biblique 47 (1938) 50, nota 1.

46. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, 97-101.

47. A. Marc, *Dialectique de l'agir*, Paris 1954.

corromperse. «Cuida que la luz que hay en ti no se convierta en tinieblas» (Mt 6, 23; Lc 11, 33). Trágica ambivalencia la del corazón. Puede dar valor ético a la acción y al mismo tiempo puede hacerse cómplice de la iniquidad. Aquí radica la exigencia de una continua conversión del corazón.

Lo mismo que para los profetas del antiguo testamento, la conciencia moral según Jesús se modela más de acuerdo a un acontecimiento que en relación a un precepto. El corazón no se somete a la ley de Dios en abstracto, como hacían los fariseos con escrupulosa minuciosidad, sino a la revelación concreta de Dios en la historia de salvación. En Cristo, señor del sábado, todo es nuevo (Mt 12, 1-8). El «juicio sobre lo que es justo» no es un simple recuerdo repetitivo. Es recuerdo y creatividad al mismo tiempo. Hay que discernir por eso «la hora presente» (Lc 12, 54-57) a través de los signos de los tiempos (Mt 16, 1-3)⁴⁸.

c) La conciencia moral en los escritos paulinos

La palabra *syneidesis* (conciencia) aparece 31 veces en los escritos paulinos o directamente influenciados por Pablo. No es necesario pensar en un influjo directo de la cultura helénica para explicarnos la repentina aparición de esta palabra en Pablo. Orlone ha probado que Pablo no recibió la palabra «conciencia» de la escuela existente en Tarso, su ciudad natal, de tendencia estoica, sino más bien del lenguaje popular de la región, en el que había adquirido carta de ciudadanía⁴⁹.

Como explica Spicq, antes de convertirse en una categoría filosófica o psicológica, el concepto de conciencia fue popular y mitológico⁵⁰. El mérito de Pablo no consistirá en forjar una nueva palabra, sino más bien en consagrar su uso literario y en elaborar una noción de la conciencia cristiana, purificada del intelectualismo estoico, en la que se acentúa la autonomía del juicio y el dinamismo religioso de la conciencia moral. En realidad, esta evolución, que advertimos en los escritos paulinos, a propósito de la conciencia, depende más de la tradición bíblica que de la doctrina de los filósofos contemporáneos⁵¹.

48. E. Valsecchi, *Conciencia*, 100-101.

49. Orlone, *Syneidesis: The Journal of Theology Studies* (1931) 167-179.

50. M. Class, *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, Hildesheim 1964.

51. C. Spicq, *La conscience dans le nouveau testament*, 58-80.

1) La conciencia moral

Para Pablo, la conciencia moral es ante todo una *fuerza viva y estable*, que regula la conducta del hombre. En los paganos la conciencia formula los preceptos de una ley que está escrita en el corazón de los hombres y condena o absuelve según que la conducta práctica del sujeto esté o no de acuerdo con la conciencia.

Quando los que no son judíos ni tienen la ley (mosaica) hacen naturalmente lo que la ley manda, ellos mismos son su propia ley, pues manifiestan con su conducta que tienen la ley escrita en el corazón. Su propia conciencia comprueba esto y sus mismos pensamientos los acusarán o defenderán (Rom 2, 14-15).

Por eso, en la práctica, dice Pablo:

Si alguno, que no es cristiano, os invita a comer y vosotros queréis ir, comed de todo lo que os sirvan sin preguntar nada en relación con la conciencia. Pero, si alguien os dice: «Esta carne fue ofrecida en sacrificio a los ídolos», entonces no la comáis, para no hacer daño al que lo dijo, teniendo en cuenta su conciencia. Estoy hablando, claro está, de la conciencia del otro, no de la vuestra (1 Cor 10, 27-29).

Por eso, al anunciar Pablo el evangelio a los gentiles se remite a su conciencia: «Decimos solamente la verdad y así se lo planteamos a la conciencia de todos» (2 Cor 4, 2).

En los cristianos, la conciencia actúa también, pero no sólo a partir de la ley escrita en el corazón, como en el caso de los paganos, sino también y decisivamente a partir de la ley del Espíritu. La conciencia del cristiano es una conciencia «delante de Dios». «Yo he vivido hasta hoy, dice Pablo ante el sanedrín, con la conciencia tranquila delante de Dios» (Hech 23, 1). «Por eso procuro tener siempre mi conciencia sin culpa delante de Dios y de los hombres» (Hech 24, 16). Esto es posible gracias a la ayuda que recibimos de Dios. «Hay una cosa que nos causa satisfacción y es que nuestra conciencia nos dice que nos hemos portado de una manera santa y sincera en este mundo y especialmente entre vosotros. Dios nos ha ayudado con su bondad a vivir así y esto no ha sido fruto de nuestra propia sabiduría» (2 Cor 1, 12). El Espíritu santo proporciona a la conciencia una garantía de verdad. Pablo habla de un testimonio del Espíritu santo en la conciencia. «Estoy diciendo la verdad como creyente en Cristo, y no miento, pues mi conciencia, dirigida por el Espíritu santo, me asegura que es verdad» (Rom 9, 1). Existe una estrecha relación, en el

cristiano, entre el Espíritu santo y la conciencia. «El Espíritu se une a nuestro espíritu para decir que ya somos hijos de Dios» (Rom 8, 16).

Esta conciencia «en el Espíritu» lleva al hombre cristiano a vivir «en Cristo», lo que comporta una *instancia moral radicalmente nueva*. En eso consiste la específica originalidad de la moral cristiana. La conciencia «en el Espíritu» exige del cristiano una opción fundamental por Cristo. La fe se identifica de algún modo con esta conciencia, hasta el punto de que el rechazo de la conciencia supone un naufragio en la fe. «Algunos, por no haber hecho caso a su conciencia, han fracasado en la fe» (1 Tim 1, 19). Como dice Zerwick, la fe para Pablo es una conciencia firme, una «conciencia cierta»⁵², algo fundamental y decisivo para el cristiano, que se vive de cara a Dios y en lo más profundo del corazón. Es la «profunda y sintética toma de conciencia, posible en la fe, del propio existir en Cristo y de la instancia moral constitutivamente nueva que de ello brota. En una palabra, es un concepto global de conciencia»⁵³.

Esta conciencia moral profunda anclada en la fe se encarna en el hombre concreto y se manifiesta en una serie de vivencias típicamente humanas. En este sentido, por ejemplo se puede tener o no la conciencia tranquila. «Estamos seguros, se dice en la carta a los Hebreos, de tener la conciencia tranquila, ya que queremos portarnos bien en todo» (Heb 13, 18; cf. 1 Pe 3, 16). Hay que hacer un serio esfuerzo por tener la conciencia limpia. «Al recordarte siempre en mis oraciones día y noche —dice Pablo a Timoteo—, doy gracias a Dios, a quien sirvo con una conciencia limpia, como lo hicieron también mis mayores» (2 Tim 1, 3; cf. 1 Tim 3, 9). Pero algunos desgraciadamente no tienen la conciencia limpia. «Para los que tienen la mente limpia, todas las cosas son limpias; pero para los que no creen ni tienen su mente limpia, no hay nada limpio; pues hasta su mente y su conciencia están sucias. Dicen que conocen a Dios, pero por lo que hacen se ve que no es cierto» (Tit 1, 15). «El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos van a apartarse de la fe... Escucharán a gente hipócrita y mentirosa, cuya conciencia ya no siente nada, como si se la hubieran quemado con un hierro candente» (1 Tim 4, 1-2).

Sólo con la ayuda de Dios podemos curar radicalmente la profunda debilidad y miseria de la conciencia humana. Con actos externos no llegaremos nunca a purificar la conciencia (Heb 9, 9).

52. M. Zerwick, *Analysis philologica NT graeci*, Roma 1953.

53. E. Valsecchi, *Conciencia*, 101.

En cambio, por medio del Espíritu eterno, Cristo se ofreció él mismo a Dios como sacrificio sin mancha, y su sangre limpia nuestras conciencias de las obras que llevan a la muerte, para que podamos servir al Dios vivo» (Heb 9, 14).

Pero esta presencia del Espíritu en nuestra conciencia no nos dispensa del propio esfuerzo personal. La conciencia nos impone una tarea intrasferible. Cada uno debe juzgar su propia conducta. Si se siente satisfecho, será con respecto a sí mismo y no con respecto a los demás. Pues cada uno tiene que llevar su propia carga (Gál 6, 4-5). En este sentido comprendemos muy bien que Pablo diga a los corintios que «cada uno debe examinar su conciencia antes de comer del pan y beber de la copa» (1 Cor 11, 28) para que la eucaristía no se convierta en un rito vacío, y, por tanto una comedia sin significado trascendental.

La actualización de esta conciencia se presenta generalmente en Pablo como una *conciencia consiguiendo*, es decir, como una valoración crítica de lo que hemos hecho. «Feliz el hombre que puede aprobar algo sin que su conciencia le culpe» (Rom 14, 22). «Hay una cosa que nos causa satisfacción y es que nuestra conciencia nos dice que nos hemos portado de una manera santa y sincera en este mundo, y especialmente entre vosotros» (2 Cor 1, 12). De todos modos este juicio de la conciencia hay que remitirlo en última instancia al tribunal de Dios.

Por mi parte muy poco me preocupa cómo me juzgáis vosotros o algún tribunal humano. Ni siquiera yo mismo me juzgo, pues, aunque mi conciencia no me censure de nada, esto no quiere decir que no sea yo culpable. El Señor es el que me juzga. Así, pues, no juzguéis las cosas antes de tiempo. Esperad que el Señor venga y saque a la luz lo que está escondido en la oscuridad. El Señor hará que se conozcan las intenciones de cada corazón, y entonces Dios hará a cada uno la crítica que se merece (1 Cor 4, 3-5).

Respecto a la *conciencia antecedente* —¿qué tenemos que hacer?— hemos de decir que, aunque no es una estricta innovación de Pablo, pues de un modo implícito se encontraba ya, como hemos visto, en la noción estoica de conciencia, como participación de la norma universal del cosmos, hay que reconocer, sin embargo, que Pablo ha contribuido excepcionalmente a precisar este concepto de conciencia moral antecedente, incorporando a la noción contemporánea de conciencia todo el dinamismo que aparece a lo largo de la revelación bíblica⁵⁴. En este sentido Pablo es

54. F. Tillmann, *Zur Geschichte des Begriffs «Gewissen» bis zu den paulinischen Briefen*, Düsseldorf 1922, 336-347.

verdaderamente genial. El, que se siente judío con los judíos, griego con los griegos y romano con los romanos (1 Cor 9, 19-23), asume lo mejor de la cultura greco-romana en este campo, es decir, la palabra *syneidesis* y el concepto de reflexión, como análisis del yo emancipado de la naturaleza primitiva, y le añade todo el dinamismo histórico, que, a través de la tradición hebrea, había recibido de Abrahán. De este modo, a partir de Pablo, el hombre podría contar con ese instrumento formidable que es la conciencia como tarea de cara al futuro. Esto es precisamente lo que hará que la cultura occidental llegue a ser la más consciente y dinámica de todas. Lo mismo que a Abrahán, todos los hombres, incluso los no creyentes, deberían estarle infinitamente agradecidos a Pablo, ese gran atleta, como él mismo se presenta. «Ya se acerca la hora de mi muerte, le dice a Timoteo. He peleado la buena lucha, he corrido hasta el fin de la carrera, he mantenido la fe (=conciencia). Ahora me espera el premio de una vida de rectitud» (2 Tim 4, 6-8).

En esta perspectiva de conciencia moral antecedente, el cristiano ha de preguntarse qué es lo que Dios espera de él en su situación concreta.

No seáis necios, procurad entender cuál es la voluntad del Señor... llenándoos del Espíritu (Ef 5, 17-18). No viváis de acuerdo con las reglas de este mundo; al contrario, cambiad vuestra manera de pensar para que así se renueve toda vuestra vida. Así llegaréis a saber cuál es la voluntad de Dios, es decir, lo que es bueno, lo que le agrada y lo que es perfecto (Rom 12, 2). Por eso no hemos dejado de orar por vosotros, y de pedir que Dios os haga conocer bien su voluntad y os dé toda clase de sabiduría y entendimiento espiritual. Así podréis portaros como deben hacerlo los que son del Señor, haciendo siempre lo que a él le agrada, dando una cosecha de toda clase de buenas obras, y llegando a conocer mejor a Dios (Col 1, 9-10).

En 1 Cor 10, 25-27, Pablo formula de modo bastante preciso la noción de conciencia-norma o tarea, que dictamina previamente sobre la conducta que se debe adoptar. Esta formulación, como hemos dicho anteriormente, es más concreta que abstracta. Habrá que esperar a Orígenes y Juan Crisóstomo para tener una formulación explícita y teórica al mismo tiempo de la conciencia moral antecedente⁵⁵.

55. Y. M. Congar, *Die Kasuistik des heiligen Paulus, en Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, 16-41.

2) El discernimiento moral

El discernimiento moral (*dokimazein*) está íntimamente relacionado con esta conciencia antecedente. En los escritos paulinos aparece este término en dos sentidos. En unos casos significa el discernimiento requerido para la elección de los colaboradores apostólicos. En otros se refiere a los juicios que deben guiar la conducta moral y religiosa de los cristianos. En este sentido se encuentra ya en la primera carta a los Tesalonicenses 5, 21 y después en 1 Cor 11, 28; 1 Cor 13, 5; Gál 6, 4; Rom 2, 18; 12, 2; 14, 22; Flp 1, 10; Ef 5, 10.

Cullmann piensa que en ese discernimiento está la «clave de la moral neotestamentaria»⁵⁶. Terrien defiende la misma opinión en un amplio estudio sobre el tema⁵⁷. Para Terrien el *dokimazein* paulino implica lo que más tarde se llamará virtud de la prudencia y hasta, en cierto sentido, la epiqueya, de la que hablaremos después, e incluso algo de lo que se ha querido afirmar con la ética de la situación.

Según Cullmann, *dokimazein* significa la capacidad de tomar, en una situación concreta, la decisión moral adecuada, conforme al evangelio, dentro de la historia de la salvación, en la que el Espíritu santo representa un elemento decisivo. El estudio del *dokimazein* paulino puede contribuir a una renovación del tratado de la conciencia moral, si tenemos en cuenta que supone un armonioso equilibrio entre moral y religión, gracia y colaboración humana, inspiraciones del Espíritu y exigencias normativas de la caridad, responsabilidad personal y compromiso comunitario, historia de salvación e historia profana.

Presentando el *dokimazein* como el discernimiento de la voluntad de Dios, inscrito en nuestros corazones por el Espíritu, revelado en la historia de salvación, manifestado en los acontecimientos y conocido en la iglesia, Pablo nos libra de caer en una moral puramente esencialista, jurídica o de pura situación. El *dokimazein* no pretende dar respuesta a todos los problemas morales de cada tiempo o época, como pretendía la moral de la ley. Pablo no impone soluciones privilegiadas. Exhorta a cada uno con amor paternal a la búsqueda, dedicando a ella todos los recursos de la fe, la reflexión humana y la experiencia, para ver cuál es la auténtica voluntad de Dios en las diversas situaciones por las que pasa la humanidad (Rom 12, 1-2).

56. O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, Paris 1957, 154.

57. G. Terrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973.

3) La conciencia moral errónea

Sin embargo y a pesar de este discernimiento moral propuesto por Pablo, el hombre, a veces, incurre en lo que podemos llamar conciencia errónea y equivocada. No está excluido que, no obstante nuestra buena voluntad, nos equivoquemos en la hora de tomar conciencia de nuestros imperativos morales concretos. Esto para nosotros es obvio, pero era ajeno a las preocupaciones del mundo helénico. La *conciencia errónea* no aparece hasta Pablo, que defiende con extraordinaria valentía sus derechos. Como es sabido, la primera ocasión de afrontar este problema la tuvo Pablo en la llamada cuestión de los «idolotitos» (1 Cor 8). El culto pagano comportaba muchos sacrificios de animales. Su carne era quemada en honor de los dioses en pequeña cantidad. Pero la mayor parte (quitando lo que correspondía a los sacerdotes) era restituida a los oferentes, los cuales la consumían en casa o la cedían a los mercados públicos, donde se vendía a precio módico. Naturalmente, también los cristianos podían ser invitados a ciertos banquetes por parientes, amigos, señores, autoridades; también ellos tenían la posibilidad de comprar esta carne en los mercados. ¿Podían comer carne sacrificada a los ídolos? ¿No era participar en un culto idolátrico? La respuesta de Pablo es perentoria. Puede comerse esa carne, porque los ídolos nada son. Sin embargo, si alguien cree que comer esa carne es un culto idolátrico, no debe hacerlo, e, incluso, los «fuertes» deben abstenerse de comerla, si con eso escandalizan a los «débiles». Hay que respetar la conciencia ajena, aun cuando no esté en la verdad. Claro, que, como dice Pablo a los romanos, a propósito de los alimentos impuros (Rom 14), es preciso esforzarse por tener una «conciencia segura». Por medio de la ciencia sabemos que no existen cosas impuras, sin embargo —explica el apóstol— hay fieles titubeantes e inciertos a quienes la cosa más inofensiva puede parecer pecado. «El que duda, si come, se siente condenado, porque no comió según conciencia; y todo lo que no se hace según conciencia es pecado» (Rom 14, 23).

La conciencia tiene, pues, la primacía en el orden moral. Pero está sometida en última instancia a la caridad fraterna. La libertad de conciencia no puede traducirse en realidad sino en el respeto de la conciencia del otro, aunque sea débil⁵⁸.

De todos modos sigue en pie la afirmación de Pablo, según la cual la conciencia es vinculante, aunque objetivamente sea erró-

nea, afirmación que tiene entre otros el mérito de quitar al razonamiento de la conciencia todo carácter mítico.

Si es verdad que la conciencia revela la voz de Dios, es también verdad que puede equivocarse objetivamente. La voz de Dios no asesora a la conciencia de un modo milagroso. Se manifiesta en la autenticidad del hombre y en sus exigencias morales y acepta los límites humanos⁵⁹.

d) Conclusiones

Podemos decir en conclusión que la conciencia moral bíblica pone de relieve la importancia del *diálogo* de los hombres con Dios, como base de la responsabilidad personal y colectiva (voz de Dios-conformidad con la voluntad divina) y las exigencias dinámicas que se derivan de ese diálogo con Dios para la historia de salvación y, también, en último término, para la historia profana. Estos dos factores han sido decisivos en la evolución histórica de la conciencia moral y de la humanidad entera. Nunca podremos agradecer suficientemente el aporte que el judeocristianismo ha hecho en este sentido a la cultura universal.

Sin embargo, la interpretación bíblica de la conciencia puede implicar algunos peligros, si presentamos la interpelación de Dios como una realidad puramente exterior al yo y desde fuera, dando así lugar a un concepto extrínsecista y heterónomo de la conciencia moral. Esto nos llevaría inevitablemente al *legalismo* moralizante, que prescinde de la buena o mala voluntad del sujeto e, incluso, de los valores objetivos de la acción en sí, para colocar todo el valor moral en el cumplimiento minucioso de la ley en cuanto tal. Este legalismo, que tan duramente critica Jesús en los fariseos, aparecerá más tarde, dando lugar al nominalismo de la decadencia escolástica, y llegará a su máxima expresión teórica en el imperativo categórico de Kant.

Otro peligro de la interpretación bíblica de la conciencia moral puede ser el *pseudoprofetismo*. No es fácil distinguir entre verdaderos y falsos profetas. Y, sobre todo, hay muchos hombres que, dotados de ciertas cualidades humanas para manipular a las masas, juegan a ser «aprendices de profetas en un clima rayano con la paranoia»⁶⁰.

58. A. Molinaro, *La coscienza*, 25-26.

59. B. Maggioni, *La coscienza nella Bibbia*, 15.

60. Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas reformas de la iglesia*, Madrid 1953.

5. La conciencia moral y la profundización patristica

a) Profundización pastoral de la conciencia moral

Teniendo como punto de partida la revelación bíblica y de modo particular a Pablo, los padres tratan de profundizar poco a poco el concepto de conciencia moral, sirviéndose para ello, en ocasiones, de ciertas categorías filosóficas sacadas, la mayor parte de las veces, del estoicismo, por ejemplo, el concepto de *logos*, y del neoplatonismo. Pero, en general, la profundización que hacen es más de tipo psicológico-jurídico y teológico que de índole filosófica. Esta profundización de la conciencia la hacen los padres con una finalidad esencialmente pastoral. Tratan ante todo y sobre todo de estimular a los fieles a la práctica de la vida cristiana⁶¹.

Los padres no usan exclusivamente la palabra *syneidesis-conscientia* para designar el fenómeno de la conciencia moral. Siguen empleando otras palabras como «corazón» y, cuando usan la expresión *syneidesis-conscientia* no siempre lo hacen en sentido moral. Sin embargo esto ocurre cada vez menos frecuentemente y puede decirse que la palabra conciencia va adquiriendo poco a poco un sentido moral específico⁶².

La conciencia moral es para los santos padres ante todo la voz de Dios⁶³. Esta voz resuena en lo más íntimo del hombre⁶⁴. Y poco a poco se va personalizando hasta convertirse en un verdadero sujeto de atribución. Como dice Orígenes, la conciencia es el «espíritu» que, cual un pedagogo, conduce al alma por el recto camino⁶⁵. Advierte, censura, castiga. Habla como una verdadera persona y establece un diálogo de carácter personal con el sujeto, en el que ella hace el papel de yo y aquél el papel de tú. En este proceso de personalización de la conciencia moral patristica, se llega a una nueva etapa, cuando la conciencia deja de considerarse una persona distinta del sujeto, identificándose plenamente con la persona de éste. La conciencia se responsabiliza así totalmente con la conducta del yo, que obra bien o mal, que se angustia o vive en paz, que debe hacer en un momento determinado una op-

61. J. Stelzenberger, *Conscientia in der ostwestlichen Spannung der patristischen Theologie*: Tübinger Theolog. Quartalschrift 141 (1961).

62. O. Seel, *Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriff im altgriechischen Denken*, 291-319.

63. Agustín, *De sermone Domini in monte*: PL 34, 1.283 C.

64. Id., *Tractatus in Iohannem*: PL 35, 1.382 D.

65. Orígenes, *Commentaria in epistolam ad romanos*: PG 14, 803 A-D.

ción decisiva. Somos nosotros mismos, a pesar de nosotros, dice Ambrosio, quienes nos juzgamos y condenamos por nuestra conducta, que no podemos negar es nuestra. Por eso no importa que nos vean o no. Estemos donde estemos, hay en nosotros un testigo y un juez que somos nosotros mismos⁶⁶.

La conciencia, dice Juan Crisóstomo, es un maestro (*didascalos*) puesto por la naturaleza en nuestro interior⁶⁷. Por eso el hombre, enseña Cirilo de Alejandría, encuentra en sí mismo (*automatos*) el centro del bien⁶⁸.

En este sentido, es la conciencia la parte más íntima del hombre, su «alcoba» interior, *tameion* según Basilio⁶⁹, o *penetrabile*, según Agustín⁷⁰. «El interior del hombre se llama conciencia»⁷¹. De ahí la tensión existencial que se produce cuando la conciencia moral no coincide de hecho con el yo profundo. En el análisis de esta tensión destaca indudablemente Agustín⁷². Se ha dicho de él que es el primer moderno. Y en parte es verdad. La autocrítica que hace de sí mismo en las *Confesiones* indica la madurez psicológica de su análisis existencial.

b) Explicitación de la conciencia moral antecedente

La conciencia moral patristica se manifiesta en forma consiguiente y antecedente. La *conciencia consiguiente* aparece sobre todo en los padres latinos, particularmente Tertuliano y Ambrosio⁷³, aunque no exclusivamente, identificada con alguno de los personajes que intervienen en los tribunales. A veces se presenta como testigo, otras veces como acusador y finalmente como juez y verdugo⁷⁴. La frecuencia de esta analogía se explica quizás por las preocupaciones jurídicas del mundo romano, sobre todo en occidente.

66. Ambrosio, *Ep. 2*, 9-10: PL 16, 881 CD.

67. Juan Crisóstomo, *In Gn hom. 52*, 4: PG 54, 463 A.

68. Cirilo de Alejandría, *Contra Jul. 3*: PG 76, 665 B.

69. Basilio, *Homilia 13*: PG 31, 432 A.

70. Agustín, *Sermo 13*: PL 38, 110 B.

71. «Intus hominis conscientia vocatur»: Agustín, *In Ps. 45*, 3: PL 36, 515 C.

72. Id., *Sermo 47*: PL 35, 1694.

73. J. Stelzenberger, *Conscientia bei Tertullianus*, en *Vitae et veritati*, Düsseldorf 1956, 28-43.

74. Juan Crisóstomo, *De Lazaro*: PG 48, 979.

De todos modos la conciencia moral consiguiente de los padres no es siempre condenatoria. Juan Crisóstomo, por ejemplo, llega a decir que la conciencia buena es una «fiesta»⁷⁵.

La conciencia moral antecedente no aparece, con probabilidad, en los padres latinos de un modo explícito. Este se debe verosímilmente a que en occidente se ve la conciencia sobre todo desde un punto de vista psicológico-jurídico, en el que prevalece la crítica de la conducta pasada. En cambio, los padres griegos insisten más en el aspecto teológico y moral de la conciencia⁷⁶. Ven ante todo en ella «el Espíritu de Dios», que nos urge a la práctica de la vida cristiana. De ahí que hablen explícitamente de la conciencia antecedente, que encaja mejor con esta perspectiva. En rigor, son los padres griegos los primeros que a lo largo de la historia hablan de un modo explícito y sistemático de la conciencia moral antecedente. Pablo aludió a ella, como hemos visto antes, desde un punto de vista más bien concreto y existencial. Orígenes ve en la conciencia una especie de pedagogo interior que nos guía por el recto camino⁷⁷. Pero es sobre todo Juan Crisóstomo el que hace por primera vez una presentación amplia y sistemática de la conciencia como guía moral del hombre⁷⁸.

Sin embargo, como dice Delhaye, no hay que exagerar la distinción en los padres entre conciencia moral consiguiente y antecedente. Juan Crisóstomo llega a decir que la «acusación de la conciencia se produce no solamente después de la falta, sino, incluso, antes, cuando se duda»⁷⁹.

En el siglo XII⁸⁰, Bernardo hace una síntesis del pensamiento patrístico sobre la conciencia, que es de gran importancia, porque en esos momentos precisamente los escolásticos empiezan a hacer la primera estructuración científica de la conciencia moral⁸¹.

La conciencia para Bernardo es el lugar donde se desarrolla el diálogo interior del hombre con Dios. La conciencia buena es el espejo de Dios, el eco de su voz, el testigo verídico de su presencia. Es una mujer guapa, que te acoge en sus brazos rebosantes de

75. Id., *De anima*, sermo 5, 1: PG 54, 669 D.

76. J. Stelzenberger, *Über Syneidesis bei Klemens von Alessandrien*, München 1953, 27-33; Id., *Syneidesis bei Origenes*, Paderborn 1963.

77. Orígenes, *Comentaria in epistolam ad romanos*: PG 14, 893 C.

78. Juan Crisóstomo, *In Gn*: PG 54, 471; Cf. *l.c.*: PG 54, 636; 461-463...

79. Id., *De Lazaro* 4, 4: PG 48, 1.012 A.

80. E. Bertola, *Il problema della coscienza nella teologia morale del XII Secolo*, Padova 1970.

81. Ph. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez St. Bernard*, Namur 1957, 42-45; Id., *La conciencia moral del cristiano* Barcelona 1969.

paz, mientras que la conciencia mala es una mujer insoportable y perversa. La conciencia buena es la alcoba de Dios, que tiene por colchón la pureza y por almohada la tranquilidad y la seguridad por colcha. La conciencia buena es como la jovencita en agraz (*quae ubera nondum habet perfectionis*) y no obstante ya es amada y espera llegar en el cielo a la unión con Dios (*ad contubernium Dei*). Estas y otras gráficas expresiones se encuentran en Bernardo y otros místicos contemporáneos suyos, como Pedro de Celles, Guiberto, Tomás el cisterciense y Ruperto de Deutz.

c) *Primeros escritos sobre la conciencia moral*

Los primeros escritos del mundo que llevan como título la «conciencia» son precisamente de esta época. Dos de ellos fueron atribuidos equivocadamente a Bernardo: *Petis a me* o *Tractatus de conscientia ad religiosum quemdam cisterciensem* y *Domus haec* o *Tractatus de interiori domu seu de conscientia aedificanda*. Hay un tercero, *De conscientia*, de Pedro de Celles⁸².

d) *Crisis de la conciencia moral*

Sin embargo, a pesar de todo lo dicho sobre la profundización patrística de la conciencia moral, podemos afirmar sin género de dudas que, a partir del siglo V, se produce en el mundo occidental un grave eclipse de la conciencia. Se debe, en primer lugar, al fenómeno de masificación cristiana provocado por el edicto de Milán en tiempos de Constantino. Cuando el cristianismo estaba perseguido por los emperadores romanos, tendía naturalmente a valorizar la libertad de conciencia, pero, al convertirse después de la paz constantiniana en religión de masas, no se hace tan urgente la enfatización de la libertad de conciencia. El golpe más grave asestado a la conciencia procede de los bárbaros germánicos, que, después del siglo IV, invaden desde el norte el imperio romano. Tienen una organización vertical en que apenas queda sitio para la conciencia. Los francos y visigodos, por ejemplo, siguen gregariamente a sus jefes Clodoveo y Recaredo cuando se convierten a la ortodoxia cristiana y en ese clima feudal cuaja el extraño principio *cuius regio eius et religio* (hay que alinearse con la religión del príncipe), que se aplicará más tarde en las luchas de religión entre católicos y protestantes durante el siglo XVII.

82. PL 184, 507-552.

No es, pues, extraño que para Bernardo, en su apasionada disputa con Abelardo y a pesar de la importancia que dio, como vimos, a la conciencia moral patristica, piense que la conciencia moral falsa, aunque de buena fe, sea pecado, si bien menos grave que cuando se produce a ciencia y conciencia de obrar mal. Hay en esto evidentemente una influencia del verticalismo feudal germánico. Habrá que esperar la revolución tomista del siglo XIII para recuperar los derechos de la conciencia errónea de buena fe, que ya había descubierto Pablo.

6. La conciencia moral y la sistematización escolástica

a) La revolución burguesa

El eclipse de la conciencia moral, que se produce en occidente después del siglo IV, empieza a ser superado con la revolución burguesa del siglo XIII. Los burgueses, con el apoyo de la realeza se rebelan contra los señores feudales y su concepción vertical de la vida. No quieren continuar siendo siervos de la gleba en torno a los castillos para cultivar la tierra o hacer la guerra a las órdenes de los señores. Abandonan el campo, se dedican a la artesanía y el comercio y se van a vivir en ciudades amuralladas, para las que obtienen privilegios reales y en las que pueden defenderse fácilmente contra la tiranía feudal. Así nacen los burgos del siglo XIII: Burgos, Brujas, Edimburgo, Hamburgo, Limburgo, Luxemburgo, Estrasburgo, Burgenland... etcétera.

En estas ciudades amuralladas se crean, por primera vez, toda una serie de estructuras democráticas, como la «comuna» o lugar donde el pueblo en masa y a mano alzada decide los destinos de la ciudad, la «universidad» o escuela abierta a todos, en la que los profesores son elegidos y costeados libremente por los alumnos y la «catedral» o iglesia del pueblo, costeadas no por los señores feudales como las iglesias monásticas, sino por los gremios de la ciudad y donde, gracias a la invención del argotante, cabe toda la población.

En este clima de revolución burguesa, el hombre occidental vuelve a redescubrir la primacía de la conciencia moral. La revalorización de la conciencia en el siglo XIII empalma indiscutiblemente con la rebelión burguesa contra los señores.

b) Desdoblamiento *sindéresis*-conciencia

La conciencia moral aparece en la edad media íntimamente relacionada con la *sindéresis*. Una confusión puramente accidental en la transmisión de un texto jeronimiano⁸³ dio lugar a un desdoblamiento del primitivo concepto de conciencia moral (*syneidesis-conscientia*) en dos realidades distintas: la *sindéresis* y la conciencia propiamente dicha, cuya respectiva naturaleza íntima y mutuas relaciones tratan de analizar los escolásticos del siglo XIII⁸⁴.

La palabra *sindéresis* se reservará desde entonces a significar lo que podríamos llamar conciencia originaria o de base, en la que tanto habían insistido, como vimos, los padres, y consistirá en una percepción inmediata y global de los valores morales. Es una especie de toma radical de conciencia, que da sentido último a la vida, algo parecido a lo que hoy llamamos opción fundamental⁸⁵.

En cambio, se usa la palabra *conciencia* para designar la aplicación de lo moral a un caso particular y concreto. Por desgracia, ésta fue la dimensión de la conciencia que prevaleció en la escolástica y sobre todo en la teología moral postridentina, con grave detrimento de la otra dimensión más global y profunda.

Desarrollando la idea presentada por Felipe, canciller de París, el primero que nos ofrece un concepto técnico de la conciencia, Alberto ve en la conciencia la conclusión de un silogismo práctico, cuya mayor la proporciona la *sindéresis*, mientras que la menor pertenece a la razón. Siendo una conclusión, la conciencia, en sentido estricto, debe consistir necesariamente en un juicio, es decir, en un acto de la razón práctica, y no en un hábito y, menos todavía, en una potencia, como enseñaban otros escolásticos. Tomás de Aquino adopta esta doctrina de su maestro⁸⁶.

Para Tomás de Aquino, como dice muy bien A. Plé, el imperativo moral consiste en que el hombre se obligue libremente a volver a Dios, de quien procede, según la verdad íntima que constituye su ser por naturaleza y por gracia. Se comprende así por qué Tomás, dentro de esta perspectiva, ha dado tan poca im-

83. Jerónimo, *In Ez.*: PL 25, 706.

84. R. Leiber, *Name und Begriff der Synteresis*: Philosophisches Jahrbuch 25 (1912) 372-392.

85. O. Renz, *Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X*, Münster 1911, 1-24; O. Lotin, *Les premiers linéaments du traité de la syndèrese au moyen age*: RevNeo-ScolPhil (1926) 452-453.

86. C. Würth, *Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Olten 1929.

portancia en la *Suma teológica* y otros escritos a la ley exterior. Lo esencial para él son los actos, por medio de los cuales el hombre se pone en marcha hacia Dios a través de Cristo, y los principios de esos actos, que son las virtudes. La moral de Tomás es una moral dinámica, basada en la libertad interior. No está centrada en la ley, ni en el deber por el deber, sino en la conciencia personal. La conciencia es para Tomás un acto de la inteligencia, en virtud del cual nos sentimos responsables de nuestra conducta ante nosotros mismos y ante Dios⁸⁷. Tomás enfatiza la primordialidad de la conciencia moral de acuerdo con el principio escolástico: «Haces lo que quieres hacer» (*Quantum intendis, tantum facis*), lo que no deja de tener gran interés, teniendo en cuenta que muchos escolásticos no habían percibido el cambio cultural que se estaba produciendo y seguían aceptando un cierto objetivismo moral creyendo pecado formal cualquier infracción de la ley divina o natural aunque hecha de buena fe⁸⁸.

c) Aparición de los escrúpulos

Por desgracia, a fines de la edad media, comienza a imponerse en la iglesia la costumbre de estructurar la vida cristiana y la enseñanza moral alrededor de los mandamientos de la ley, en vez de tomar como punto de partida los actos humanos y las virtudes, como había hecho Tomás. Este cambio de perspectiva respondió seguramente al influjo del nominalismo (no se manda algo porque es bueno, sino que algo es bueno por el mero hecho de estar mandado) y a consideraciones de tipo pedagógico, que tendían a facilitar la misión de los confesores.

Esto dio lugar, por una parte, a un renacimiento del legalismo extrínsecista, que ofrece más de una semejanza con el fariseísmo⁸⁹, y, por otra, dio lugar a la aparición de un fenómeno totalmente nuevo en la evolución de la conciencia moral, los escrúpulos. Como dice Mounier, los escrúpulos tienen unas fronteras históricas determinadas. Fueron totalmente desconocidos por la iglesia de oriente. Y aun en el occidente latino no aparece mención de la conciencia escrupulosa antes de los teólogos de la escuela jurídica,

87. A. Plé, *L'acte morale et la «pseudomorale» de l'inconscient*: Vie-SpirSuppl 10 (1957) 27-28.

88. L. Rodrigo, *De iure sectandi moralem conscientiam*: Analecta Gregoriana 68 (1954) 441-462.

89. E. Wittersheim, *La conscience morale à cinq siècles de distance. Autour de St. Antonin*: RevTh 18 (1935) 211-236.

en la segunda mitad de la edad media. Parece ser, en efecto, que los escrúpulos se enquistan en la mentalidad occidental, en el momento en que los pueblos latinos llegan al estadio de la precisión jurídica dentro de la teología⁹⁰.

Gerson, en el siglo XV, es probablemente el primer autor que alude a la conciencia escrupulosa⁹¹. Cuando la conciencia moral judía se encontraba todavía en un estado latente de evolución, el legalismo sacaba al hombre fuera de sí mismo, despersonalizándolo. Y toda la moral quedaba reducida a una preocupación por conformarse, de una manera puramente externa, con la ley, dando así lugar al escrúpulo farisaico o meramente exterior. Pero, cuando el legalismo sobreviene después que el hombre ha adquirido la autonomía de la conciencia, como ocurre después de Tomás, en la decadencia de la escolástica, entonces el hombre no puede olvidarse de sí mismo y poner su preocupación exclusivamente en la pura exterioridad de las cosas. Se angustia dentro de sí por el cumplimiento de la ley, dando así lugar al verdadero escrúpulo en el sentido estricto de la palabra⁹².

d) Conclusiones

La conciencia moral escolástica tiene la ventaja indudable de estar situada en una grandiosa *perspectiva metafísica*: Dios, el hombre, la vuelta del hombre a Dios a través de Cristo. En esta perspectiva la conciencia tiene un papel importante y el hombre sabe exactamente cuál es su papel, lo que le da una gran seguridad y le hace situarse realmente en su plano, sin salirse de él, como ocurrirá frecuentemente a muchos modernos por falta de este conocimiento de la esencia metafísica de la conciencia.

El peligro de la conciencia moral escolástica, en concreto, el de la tomista, que es la forma que ha prevalecido en los ambientes eclesiásticos tradicionales, es el de aparecer como una realidad *en exceso intelectual*, un juicio puramente cognoscitivo, y, al mismo tiempo, desconectado de las circunstancias concretas. Se presenta la conciencia como una aplicación de la ley universal y abstracta a un caso particular, por medio de un silogismo práctico, dejando en la sombra el enorme influjo de la intuición en este

90. E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris 1946, 715.

91. J. Gerson, *Contra scrupulosam conscientiam*, Amberes 1706.

92. J. García Vicente, *Fenomenología del escrúpulo religioso*, Madrid 1963.

salto dramático de lo universal abstracto a lo concreto individual o colectivo. Además, resulta que las más de las veces no tenemos una ley que aplicar, sino que nos vemos forzados a descubrir la voluntad de Dios y nuestro humano quehacer a través de las circunstancias concretas, ante cuyo desafío la conciencia no sabe a qué atenerse.

Otro peligro de la conciencia moral escolástica, digamos con más rigor, de la conciencia moral correspondiente a la decadencia escolástica, es el del escrúpulo, que aparece precisamente, como hemos visto, en el momento en que la dialéctica empieza a funcionar por sí misma y no como instrumento al servicio de la investigación científica o moral. Es curioso comprobar la semejanza que existe entre los complicados procedimientos dialécticos de carácter bizantino de la decadencia escolástica y los de los escrupulosos estudiados clínicamente. Pero, de todos modos, la explosión de los escrúpulos pertenece ya de alguna manera a la edad moderna y a su exaltación del yo, que analizaremos a renglón seguido.

7. La conciencia moral y la cultura moderna

Dice Mounier que «el espejo, introducido durante el siglo XVI en Europa, en su forma moderna, coincide con el nacimiento de la literatura introspectiva y narcisista»⁹³.

a) Descubrimiento de la intimidad

Es un hecho que una de las grandes novedades del renacimiento consiste en la complaciente exploración del sujeto pensante. El hombre del siglo XVI y XVII se lanza al descubrimiento de las zonas incógnitas del yo con la misma ilusión, si cabe, con que va descubriendo uno a uno nuevos continentes.

El humanismo de esta época lleva al hombre a zambullirse en el propio yo.

La baja edad media y el orto del mundo moderno traen consigo una creciente curiosidad por lo individual y más cuando se trata del hombre. En el arte es notorio el tránsito desde la isocefalia de los retablos medievales a la minuciosa individualización de la efígie humana en los maestros renacentistas del retrato, llámense Piero della Francesca, Antonello di Messina, Holbein o Durero. En la historiografía sorprende el

93. E. Mounier, *Traité du caractère*, 343.

rápido auge de la biografía secular: bastará mencionar las *Vitae* de Vasari. En moral el casuismo y el probabilismo matizan cada vez más la regla general. En medicina, la historia clínica deja de ser *consilium* genérico —en la medida en que el relato de una historia clínica pueda serlo— y se convierte en animada *observatio* de un caso singular⁹⁴.

El gran acierto de Descartes en este sentido es el de haber centrado sus meditaciones filosóficas, no en el objeto pensado, sino en el sujeto que piensa, abriendo así nuevas perspectivas a la filosofía y también a la conciencia moral⁹⁵.

«He querido —escribirá Descartes— poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, alumbrando en cada uno los medios de encontrar en sí mismo y sin tomar en préstamo nada de otro la ciencia que le es necesaria»⁹⁶.

Con el correr de la edad moderna «el yo —escribe Ortega— ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como en las consejas de oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre *un petit dieu*. Kant hace del yo el sumo legislador de la naturaleza y Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que con decir: el yo es todo»⁹⁷.

Esto que llamo yo —la palabra que empleo para nombrar el sujeto de todas mis actividades personales: yo pienso, yo hablo, yo ando, yo como— parece ser la realidad más primaria e inmediata; por lo menos tal ha sido el sentir de los hombres de occidente durante tres siglos... Ese yo fundamental y primario ha sido, en efecto, realidades muy diferentes entre sí: cosa pensante, instinto vital, sentimiento, voluntad moral, espíritu subjetivo, centro creador y proyectivo, conciencia pura⁹⁸.

Semejante a la revolución de Descartes en el terreno filosófico, es la llevada a cabo por Ignacio de Loyola en el campo religioso. Para Ignacio, lo decisivo será de ahora en adelante el examen de conciencia, en la soledad del cuarto, con la misma minuciosidad con que se hacían los ejercicios militares en el primer y mejor entrenado ejército profesional del mundo, que fue el ejército español y que dio a España en aquella época la supremacía mundial.

94. P. Lain Entralgo, *La historia clínica*, Madrid 1950; Id., *Teoría y realidad del otro I*, Madrid 1961, 22.

95. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1953, 139.

96. R. Descartes, *Oeuvres X* (ed. de Adam y Tannery), 373.

97. J. Ortega y Gasset, *Obras completas II*, Madrid 1963, 392.

98. P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro I*, 27.

Esta afirmación del yo se pone de manifiesto con los grandes descubrimientos de los siglos XVI y XVII que dan la oportunidad, única en la historia, a hombres egregios de hacer hazañas inigualables, como en el caso de Colón, Cortés, Pizarro, Cabeza de Vaca, Magallanes, Elcano, Alvarez Cabral, Vasco de Gama, Cock... etcétera.

Es natural que esta afirmación y valorización del yo frente al objetivismo medieval llevará al hombre moderno a dar una importancia decisiva a la conciencia. Más que ir de caza del objeto (*venatio obiecti*), como decían los escolásticos, para adecuar la inteligencia a las cosas, según la definición aristotélica de verdad (*adaequatio intellectus cum re*), el hombre moderno tratará ante todo y sobre todo de hacer «tomas de conciencia» a partir del yo.

Pero esta revolución no resulta nada fácil. Lo primero que constatamos es un *distanciamiento creciente entre el mundo profano y el mundo religioso*, que hasta ese momento había acaparado todo lo relacionado con la conciencia moral.

b) *Proceso de secularización*

En el campo profano se advierte enseguida un proceso de *secularización* de la conciencia moral.

Hasta el siglo XIII, el cristiano ve la realidad del mundo como transida de Dios... Pero desde que en la mentalidad de occidente cobra cuerpo la doctrina tomista de las «causas segundas» (la primera sigue siendo Dios), la importancia de la realidad creada no deja de crecer a los ojos del cristiano⁹⁹.

Con la revolución burguesa el Cristo en majestad del románico y el bizantino se abaja y pone al alcance del pueblo en las catedrales, y en la pintura religiosa se desprende de su etiqueta real para hacerse un burgués más entre los burgueses, cuando no más tarde, con Caravaggio y Velázquez («Marta y María» y «Emaús»), en un personaje de auténtico bodegón.

Este proceso de secularización, iniciado en el siglo XIII, se ha ido acentuando hasta nuestros días. Primero será el humanismo renacentista en ponerlo de relieve. Después vendrá la Ilustración, que sigue creyendo en Dios, el ser supremo, abstracto e irreal, que no se mancha las manos en la historia del mundo. Más tarde Heine

99. *Ibid.*, 20-21.

intentará dar el «viático» a un Dios que no se resigna a morir, mientras que, finalmente, Comte, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre, desde diferentes puntos de vista, coincidirán en extender el acta de defunción de Dios. Y hasta dentro del cristianismo y, sin renunciar a él, se empezará a coquetear con el ateísmo a partir de una teología que se llama a sí misma de «la muerte de Dios»¹⁰⁰.

De este modo el hombre moderno se va quedando cada vez más solo en el sentido radical de la palabra.

Sólo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la realidad sustante de su propia razón: es el orto del mundo moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión tan sólo de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios¹⁰¹.

La conciencia se vive cada vez más como una interpelación que nos hacemos a nosotros desde nosotros mismos, es decir, desde el propio yo.

c) *Desglosamiento de la conciencia moral y psicológica*

Otro hecho importante que constatamos en la crisis moderna de la conciencia moral es el *desglosamiento de la conciencia psicológica y moral*. Durante mucho tiempo, en la edad media, la palabra «conciencia» ha significado exclusivamente la conciencia moral. El concepto de conciencia psicológica se emancipa del primero, obligando a determinar desde ese momento a la conciencia con un calificativo, psicológica o moral, según los casos. Este proceso se inicia con Descartes (*cogito ergo sum*) y Malebranche, para quien la conciencia es un «sentimiento interior de lo que ocurre dentro de nosotros mismos» y culmina con los empiristas ingleses, cuyo *consciousness* (Locke) fue traducido en Amsterdam por Pedro Coste, en 1700, con la palabra «conciencia»¹⁰².

De ahí que exista siempre en la palabra conciencia, aun cuando vaya acompañada del calificativo «psicológica», una preocupación

100. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968; G. Vahanian, *La muerte de Dios*, Barcelona 1968; P. M. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968.

101. X. Zubiri, *Naturaleza historia, Dios*, Madrid 1944, 49.

102. R. Lindemann, *Der Begriff der «conscience» im französischen Denken*, en *Berliner Beiträge zur romnischen Philologie*: 8/2, Leipzig 1938, 109.

moral, más o menos latente, que se manifiesta en diversas corrientes filosóficas y psicológicas al hablar de la conciencia. Dice, por ejemplo, Lavelle:

La conciencia es la libertad en cuanto actúa. Y no actúa, si no está imantada por el valor. Lo que quiere decir que no es, como se cree, la conciencia psicológica, que, evolucionando, llega a producir la conciencia moral, sino, por el contrario, es la conciencia moral, que, al ser despojada de su eficacia interna, se convierte en conciencia psicológica, quedándose reducida a mera claridad, que se proyecta en el fenómeno¹⁰³.

Este desplazamiento de la conciencia psicológica ha llegado con Freud y la psicología profunda al descubrimiento del subconsciente moral¹⁰⁴.

d) *Exacerbación subjetivista de la conciencia*

Secularizada de un modo creciente y desglosada de la conciencia psicológica, la conciencia moral ha ido a desembocar casi inevitablemente en una *exacerbación subjetivista* de sí misma. Montaigne es uno de los primeros moralistas influidos por esta actitud. Como dice Brunschvicg, Montaigne será el moralista de la conciencia pura al margen de todo dogma o sistema. A través de él se comienza a presentir el concepto de conciencia moral autónoma, desligada de la ley y de toda norma externa, que aparecerá de una manera virulenta varios siglos más tarde¹⁰⁵.

Bourdaloue pone de relieve lo que podríamos llamar «individualización de la conciencia». Tomás de Aquino había dicho que la conciencia es la aplicación que la razón hace de la ley a un caso particular (*applicatio ad aliquíd per aliquem actum*). Para Bourdaloue, en cambio, la conciencia es la aplicación que «cada uno se hace a sí mismo de la ley de Dios, según sus puntos de vista, sus luces, su modo de ser y hasta según los movimientos secretos de su yo y la disposición actual del corazón»¹⁰⁶.

Rousseau da un paso adelante en este proceso de individualización de la conciencia moral. La conciencia no es para él una

103. L. Lavelle, *De l'âme humaine*, Paris 1942, 554.

104. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel 1943.

105. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 139.

106. P. Bourdaloue, *Sermon sur la fausse conscience*, en *Oeuvres complètes I*, Paris 1914, 257.

aplicación subjetiva de la ley de Dios, sino una especie de *instinto* que sentimos en el fondo de nosotros mismos. No se trata de un instinto animal, sino divino. Se mueve en una esfera en que el hombre está como religado inmediatamente con la divinidad¹⁰⁷.

Para Rousseau, la conciencia moral es una especie de instinto o sentimiento innato. Para Kant, por el contrario, es un *imperativo categórico* de la razón práctica. Los dos tienen de común el partir del yo para establecer la verdad moral, en contra de lo que se venía haciendo hasta la época moderna, que consistía en aplicar la verdad moral objetiva al sujeto. Pero, mientras Rousseau sitúa la conciencia moral en el plano del sentimiento, Kant la coloca a la altura de la razón práctica, transformando así la atmósfera romántica en que se mueve Rousseau por otra puramente filosófica¹⁰⁸.

«Sólo su condición moral, piensa Kant, otorga al hombre vida verdadera; y así, desconociendo hipotéticamente la actividad moral de los seres humanos, la historia universal ofrecería el espectáculo de un teatro mecánico (*Marionettenspiel*). Para Descartes, un cuerpo sin yo pensante es un autómeta. El problema cartesiano frente a la tarea de distinguir un autómeta de un hombre consiste, por lo tanto, en saber que éste piensa. Para Kant, en cambio, un ser corpóreo y pensante, pero desprovisto de conciencia moral, sigue siendo ente mecánico, marioneta»¹⁰⁹.

El yo teórico o «fenómeno», dice Kant, es «una representación simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido..., mera conciencia, que acompaña a todos los conceptos», es, en suma, «no más que el sujeto trascendental de los pensamientos, una X, que sólo por los pensamientos es conocida». Por lo cual al yo pensante igual se le puede llamar «él» o «ello» (la cosa)¹¹⁰.

Pero yo soy algo más que «fenómeno»; yo soy también «noumenon» y en el noumenon de mi ser, más allá de mi condición de sujeto, *yo soy persona*. Esto es en mí lo verdaderamente radical. Inaccesible a mi propio conocimiento especulativo, mi yo moral, el yo de mi «deber ser», aquello por lo cual yo soy fin de mí mismo y no medio, me eleva a la dignidad de ente realmente libre y me hace autor responsable de mi individual vida física. El ser más propio de la realidad humana será el incluido en su «deber ser». Y,

107. J. J. Rousseau, *La profession de foi du vicaire savoyard*, Paris 1914, 257.

108. P. Freund, *Die Entwicklung des Normbegriffs von Kant bis Windelband*, Berlin 1933; A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Buenos Aires 1970.

109. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro I*, 80-82.

110. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B. 404.

así, al «yo soy cosa pensante» de la filosofía cartesiana, Kant opondrá resueltamente un «yo soy conciencia moral» o «yo soy deber». De ahí el famoso deber por el deber kantiano. «Deber, oh tú, grande y sublime nombre, tú, que no albergas en ti ni una sola de las complacencias que consigo lleva el halago... ¿Cuál es el origen de tu dignidad, dónde se halla la raíz de tu noble linaje?»¹¹¹.

«La madurez intelectual de Europa es Hegel», ha dicho Zubiri¹¹². Para Hegel la conciencia es el punto donde el universo se unifica. En un primer momento la conciencia da unidad al saber acerca del mundo. Después se pone a sí misma como objeto (autoconciencia). «Yo=yo», o «yo soy yo» constituyen la más simple fórmula verbal de la conciencia de sí y en ella se identifican saber y ser. «Yo me sé a mí mismo» es para Hegel una aserción del todo equiparable al juicio ontológico «yo soy yo». Por último el espíritu afirma la libertad e independencia de la conciencia asumiendo los dos movimientos anteriores: conocimiento del mundo y de sí mismo. Estos momentos se dan en el espíritu subjetivo. Después, desde este saber aislado en la individualidad, se pasa a través del espíritu objetivo, dialécticamente, al espíritu absoluto. Este despliegue dialéctico hace que la conciencia alcance de este modo su realización perfecta. Hasta ese momento la conciencia es «conciencia desdichada» o «conciencia de sí en cuanto ser desdoblado, que se contradice»¹¹³.

e) Reducción científico-técnica de la conciencia

Otro fenómeno característico de la cultura moderna en relación con la conciencia moral es el de su *reducción científico-técnica*. Paralelamente a la exacerbación subjetivista que se va acentuando en la filosofía occidental a partir de Descartes¹¹⁴, se abre paso otra tendencia, en apariencia opuesta a la anterior, de carácter objetivo y experimental. Es la llamada ciencia moderna o positiva, que dará lugar a la civilización técnica industrial y postindustrial. En el fondo, y a pesar de su aparente oposición, estas dos tendencias concuerdan al enfrentarse a la escolástica decadente. Mientras que el hombre medieval insiste más bien en la especula-

111. Id., *Critica de la razón práctica*, II, 3.

112. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 281.

113. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1951; M. C. Lois Cabello, *Conciencia I*, Madrid 1972, 174-175.

114. L. Brunschvicg, *La progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

ción y en la dialéctica de carácter abstracto, el hombre moderno, a partir del Renacimiento, subraya más bien la observación de la realidad concreta, trátase del sujeto o del objeto.

El método experimental objetivo empieza con Galileo y ha tenido una gran influencia no sólo en la física (Newton), sino también en la filosofía empírica (Hume), en la psicología experimental (Wundt) y profunda (Freud) y en la sociología (Durkheim), culminando en el siglo XIX con el maquinismo y la superindustrialización.

De esta manera aparece el llamado hombre «faústico».

La filosofía escolástica es un pensamiento lógico, como el científico, pero carece, sin embargo, de uno de los rasgos fundamentales de la fausticidad: el afán de poderío. Se revolvió sobre sí misma, incapaz de dar al hombre la seguridad subjetiva que proporciona la magia a los primitivos, o el dominio real de la naturaleza, que otorga la ciencia. Pero había alcanzado una victoria rotunda: la de exiliar hasta los confines tenebrosos del inconsciente colectivo los últimos vestigios de la mentalidad mágica, al sustituir la metáfora por el silogismo (lógica aristotélica).

Por eso los artifices de la *nova scienza* se hallarán en posesión de unos hábitos mentales extraordinariamente poderosos a los que bastará conectar con la metodología baconiana para obtener un flujo impetuoso de ideas. Gracias a la filosofía escolástica, el hombre faústico se encontró con la más eficaz de las herramientas que pudo soñar la humanidad¹¹⁵.

Esta ciencia moderna ha puesto de relieve el *condicionamiento cerebral* de la conciencia¹¹⁶. Sin embargo, no se puede reducir el fenómeno de la conciencia moral a una serie de automatismos. Se corre el peligro de no ver en la conciencia sino una cosa, que podríamos observar en laboratorio. Es cierto que podemos desmontar, en cierto sentido, sus piezas constitutivas. Pero el hombre normal no es un autómatas. Ordena y unifica todos los automatismos hacia un fin determinado por medio de un juicio de valor que da unidad a la persona concreta¹¹⁷.

En la ecuación hombre-cultura, vigente durante un millón de años, hemos de presuponer un incremento absoluto en la magnitud del factor biológico. Pero los últimos cien mil e, incluso, ciento cincuenta mil años no han registrado ningún aumento apreciable de la capacidad

115. A. Alvarez Villar, *Psicología de los pueblos primitivos*, 30-35.

116. P. Chauchard, *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience*, Paris 1956.

117. H. Baruk, *Le test «tsedek»*, Paris 1950, 11-12.

mental, y nadie puede demostrar lo contrario ¹¹⁸... La evolución biológica ha alcanzado la base genética de la cultura, poniendo fin a su carrera; ahora es una cuestión del pasado. La base genética de la cultura es uniforme en todas partes; la evolución cultural ha tomado el relevo hace ya mucho tiempo ¹¹⁹.

Otro riesgo de esta reducción científico-técnica de la conciencia moral es el de querer manipularla, como si fuera un mero instrumento ¹²⁰. La última conquista del «biocontrol», según las experiencias de Rodríguez Delgado, puede ser la conciencia humana. A los pocos meses de nacer, un cirujano podrá equipar a los niños con un tubo debajo del cuero cabelludo, a través del cual finísimos electrodos lleguen a ciertas zonas del tejido cerebral. Las señales bioeléctricas radiadas desde lejanas transmisiones podrán modificar o regular completamente las percepciones sensoriales y la actividad muscular del hombre, que se comportará como un autómata drogado ¹²¹. Saltan a la vista los graves peligros que la conciencia moral puede encontrar en este camino.

f) *Explosión social de la conciencia*

Otro fenómeno que hallamos en la conciencia moral moderna es el de su *explosión social*. Después de tres siglos de enfatización del yo, en singular, el hombre moderno descubre la importancia del «nosotros» y de la conciencia social. Es éste, sin duda, el descubrimiento más importante y trascendental de nuestra época.

El personalismo de F. Ebner, M. Buber, F. Gogartem, E. Brunner, T. Steinbüchel, R. Guardini y E. Mounier nos habla de una apertura del yo al tú en forma de encuentro interpersonal.

El niño aprende a decir «tú» antes de pronunciar el «yo»; pero en el nivel de la existencia personal hay que poder decir verdaderamente «yo» para poder vivir el misterio del «tú» en toda su verdad. El hombre, que se ha hecho uno mismo, está ahí, incluso desde un punto de vista intramundano «para algo», para la realización perfecta del «tú» ¹²².

En mi relación con otro hombre, escribe Buber, su ser «es otro», es esencialmente otro que yo; y esta alteridad suya es lo que yo

118. L. A. White, *The science of culture*, New York 1949, 320.
 119. T. Dobzhansky, *Mankind evolving*, Connecticut 1962.
 120. A. Gaudot-Perrot, *Cibernética y biología*, Barcelona 1970.
 121. J. M. Rodríguez Delgado, *Control físico de la mente*, Madrid 1972.
 122. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México 1949, 111.

tengo presente, porque es a él a quien yo oigo; yo la confirmo, yo quiero que sea otro que yo, porque quiero que sea tal como él es» ¹²³.

El encuentro del yo y el tú tiene consistencia metafísica. En las agrupaciones puramente sociológicas el yo vive «con-el-otro». Sólo hombres capaces de decir «tú» a otro pueden en verdad decir «nosotros» ¹²⁴.

La categoría ontológica que explica el nosotros, según los personalistas, es el «entre». Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, se halla el dominio del nosotros. El «entre» no es otra cosa para Buber que el amor. «El amor está entre el yo y el tú» ¹²⁵. Por falta de amor el yo verá en el otro, no un tú, sino un «ello». Frente a ese ello el yo se reduce a observar y utilizar.

No cabe duda de que esta apertura del yo al tú inicia un proceso de socialización de la conciencia, pero corre el peligro, sobre todo con el existencialismo y su paranoica insistencia en la auto-realización, de caer en una egología narcisista a dos ¹²⁶. Como ha dicho K. Luethi, la postura egolátrica del existencialismo ha sido con razón corregida por el pensamiento social más atento a las estructuras en las que se verifica el encuentro interpersonal. El personalismo ha sucumbido a la egología, incapaz de desarrollar una ontología del espacio intermedio entre el yo y el tú ¹²⁷. El personalismo a dos, si no se abre a la sociedad, termina por corromperse.

No es extraño, pues, que la actual apertura del yo hacia el nosotros, haya terminado en nuestros días en una verdadera explosión social. La aportación de Marx ha sido decisiva en este sentido. Marx explica la conciencia dialécticamente a partir de Hegel.

Aunque, por obra de un *quidproquo* —la concepción de la idea como demiurgo de la realidad— Hegel haya desfigurado la dialéctica con el misticismo, no por eso deja de ser él quien por primera vez ha expuesto el movimiento de conjunto. En él la dialéctica marcha sobre la cabeza; bastará ponerla sobre los pies para encontrarle una fisonomía del todo razonable (*El capital*).

123. Id., *La vie en dialogue*, Paris 1959, 174.

124. Id., *¿Qué es el hombre?*, 112.

125. Id., *Yo y tú*, Buenos Aires 1956, 18 y 74.

126. F. Jeanson, *Les caractères existentiels de la conduite humaine selon Jean Paul Sartre*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954.

127. K. Luethi, *Theologie als Dialog mit der Welt von heute*, Freiburg i. B. 1971, 17 ss.

De ese modo, Marx sustituye la idea por la economía.

Nace así la interpretación materialista de la historia en sentido dialéctico. Pero a esto Marx añade una «praxis», basada en la inversión de la doctrina hegeliana acerca del señorío y la servidumbre. La burguesía es incapaz de seguir siendo la clase dominante de la sociedad. Se impone, por eso, la lucha de clases y el triunfo del proletariado. Con esto el hombre, tras tantos miles de años de vida alienada, según la ya tópica expresión marxista, la «conciencia infortunada» desaparecerá para siempre del planeta (*Manifiesto*)¹²⁸.

Pero de hecho, el marxismo, por culpa precisamente de su materialismo esencial, no ha logrado, después de medio siglo largo de aplicación práctica en diferentes países y continentes con bases socioculturales muy variadas, acabar con la «conciencia infortunada»¹²⁹. Como dice el ex-profesor de filosofía marxista de la Unión Soviética I. Lepp en una autocrítica noble y sincera:

Los crímenes del comunismo se deben no a la mala voluntad de sus jefes, sino al materialismo, a la negación de toda trascendencia, que constituye su característica principal. Convertido el hombre para el hombre —según las palabras del propio Marx— en el ser supremo, y siendo al fin y al cabo simplemente un ser de naturaleza más evolucionada que los demás, era inevitable que acabara triturado por la inhumana máquina social. El comunismo marxista sigue siendo fiel al viejo principio hegeliano, según el cual, únicamente lo universal posee una realidad auténtica, existiendo lo particular sólo en función suya. Lógicamente no puede, por lo tanto, vacilar cuando aparece un conflicto entre lo que consideran «lo universal» por excelencia —el Estado comunista— y el bien de los individuos, aun cuando se trate de la inmensa mayoría de individuos que constituyen tal Estado. Siéndole en principio ajeno todo sentimentalismo, el comunismo no tiene por qué abstenerse de humillar, esclavizar, envilecer a los individuos, tantas veces cuantas parezcan exigirlo los intereses del Estado, incluidos sus mejores servidores... En el caso de que el comunismo renunciase al envilecimiento del hombre por respeto a la dignidad de la persona humana, renegaría de sí mismo¹³⁰.

En este terreno, el gran problema que la conciencia tiene planteado hoy es pasar de ser una conciencia de la comunidad a conciencia de la sociedad, en el sentido que da Toennies a estas palabras. Mientras que la comunidad es una agrupación formada por auténticas personas, la sociedad, en cambio, está constituida por simples números. La comunidad cerrada en sí misma se desin-

128. J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid 1958.

129. R. Garaudy, *Marxismo del siglo XX*, Barcelona 1970.

130. I. Lepp, *De Marx a Cristo*, Buenos Aires 1968, 191-192.

tegra, pero al intentar dar el salto para abrirse a la sociedad, se diría que no puede hacerlo sin machacar a las personas¹³¹.

En realidad hay que reconocer que después de Hegel el llamado pensamiento moderno iniciado con Descartes a partir del yo, está haciendo agua por todas partes. La grandiosa absolutización hegeliana de la conciencia no ha podido resistir la piqueta del positivismo materialista, por una parte (cientismo, marxismo, freudismo, estructuralismo) y del existencialismo radical, por otra.

g) Crisis actual de la conciencia

De ese modo, la conciencia está pasando por una de las peores crisis de su historia. El hombre moderno, en su noble empeño por purificar y adelgazar la conciencia moral, ha llegado a aniquilarla y a reducirla al absurdo y la nada, en el sentido sartriano de la palabra¹³². Al cabo de siglos y siglos de evolución tenemos la impresión de que la conciencia se nos está desintegrando en nuestras propias manos, como si fuera una pompa de jabón, o, peor todavía, una pesadilla.

Ya hace tiempo se advertían los síntomas de esta crisis del yo, a pesar de sus extraordinarios éxitos aparentes. Cervantes, en su creación genial del Quijote, hace una crítica fina y humorista del hombre. Mucho más cáusticos y amargados son Quevedo y Gracián. Pero infinitamente más grave que la intuición de los literatos, es el dramático descubrimiento hecho por Galileo de que no es la tierra el centro del mundo, sino el sol. Esta revolución copernicana será el comienzo de la defenestración del yo humano descubierto con tantas ilusiones. Más tarde, y en esta misma línea, los grandes descubrimientos astronómicos relativizarán todavía más la posición del hombre en el mundo. Sólo en nuestra galaxia hay miles de millones de estrellas y existen miles de millones de galaxias. En esta perspectiva el hombre corre el riesgo de sentirse una simple mota de polvo cósmico.

A esto hay que añadir, como consecuencia de las dos últimas y catastróficas guerras mundiales, el acorralamiento histórico del hombre blanco, la irrupción en la historia del tercer mundo hambriento y acomplexado cultural y técnicamente y la crisis de la trascendencia iniciada el siglo pasado y llevada hoy a su más amplia difusión entre las masas.

131. Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887.

132. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1953.

En medio de esta grave crisis de la conciencia, a que se ha llegado como resultado de la inflación del yo, empiezan a descubrirse signos de un *cambio de perspectiva*. El hombre moderno comienza a sentirse cansado de la orgía narcisista a que hemos llegado después de varios siglos de interiorización morbosa. A fuerza de afilar el hacha nos hemos quedado sin objeto que cortar. Ahora, con un hacha supersensible en la mano, sentimos la necesidad de irnos por esos mundos de Dios en busca de algo en que emplearla, y de algo, por cierto, que valga la pena. De lo contrario, nuestra hacha no tendrá razón de ser. Será un instrumento absurdo en sí mismo, nada, en el sentido existencial de la palabra. La conciencia debe ser nuevamente «conciencia de algo o de alguien»¹³³.

Con la extinción del siglo XIX, piensa Scheler, caduca rápidamente y de un modo definitivo la vigencia social del tipo humano, que desde el siglo XIII actúa como protagonista de la cultura moderna: el burgués. No es posible negar grandeza a la hazaña histórica de la burguesía. El señorío científico y técnico sobre el mundo, un inmenso auge en la producción de la riqueza y la organización política y administrativa de la vida civil —sus tres máximos logros— serán siempre títulos de indiscutible gloria. Pero en la relación viviente del burgués con la realidad —y por tanto con el otro— hay diferencias graves y hasta verdaderas aberraciones. Para el alma burguesa, la realidad es ante todo objeto de dominio. La devaluación burguesa de cuanto no es el yo «aniquila el amor al mundo, y la actitud contemplativa frente a éste hace de él mera y escueta resistencia a una energía laboriosa carente de límite»¹³⁴.

Tal actitud condiciona desde su raíz misma la peculiaridad de la mente burguesa: su egocentrismo en filosofía, su concepción de la vida, no como espontaneidad creadora, sino como dominadora adaptación, la atribución de infalibilidad absoluta a la evidencia de la percepción interna, la desconfianza frente a las certidumbres no procedentes de esa percepción, el autocontrol, el espíritu de ganancia y ahorro, el gusto por la ordenación racional, la previsión y la regularidad, el temor a la novedad y la sorpresa.

Scheler percibe que en el mundo occidental está naciendo un «hombre nuevo», y espera que la victoria de éste sobre el «hombre viejo», el burgués, sea rápida y total.

133. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag, 1950.

134. M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* II, Leipzig 1923, 294.

Se empieza a advertir ya «un retroceso en los fenómenos de cansancio espiritual —escepticismo, relativismo, historicismo, afanosa escrutación del propio yo— y una vigorosa progresión hacia el contacto inmediato y vivencial con las cosas mismas, hacia la intelección absoluta que acerca el carácter y la fuerza de la acción, hacia la entrega expansiva al mundo»¹³⁵. Frente a la construcción kantiana de la realidad, ganan vigencia filosófica el asombro y el respeto con que el fenomenólogo describe lo que para él es esa realidad. A la hostilidad frente al mundo, propia del hombre moderno, el hombre nuevo opone un abandono ingenuo y amoroso al mundo objetivo, con la firme conciencia de que el espíritu humano es capaz de aprehender de modo evidente el ser de las cosas¹³⁶.

La conciencia para Scheler, no es la crítica y parpadeante mirada que Descartes lanza a las cosas tras su duda universal, ni es el ojo de Kant, desde el cual el rayo del espíritu, tan dominadoramente, tan ajeno a ellas como si viniese de otro mundo, cae sobre las cosas y las perfora. Es más bien un movimiento de simpatía, de gustosa aceptación de la existencia y de saludo al incremento de plenitud¹³⁷.

La relación entre conciencia y realidad es el tema más arduo y difícil en estos momentos. El egocentrismo constituye el punto de partida y el fundamento de la civilización burguesa. «Un yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros yo; pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlos dentro de sí». De este modo resume Ortega la historia entera de la filosofía moderna¹³⁸.

Frente a este empeño narcisista, el hombre nuevo presente que no hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea «conciencia de». Lo «otro que yo», el «no-yo» no es un hecho fundado en una primaria posición del yo, sino algo esencial para el sujeto, que como tal yo se vive y se entiende a sí mismo. Con ello el solipsismo del hombre moderno queda superado radicalmente. Además mi yo no agota su propia realidad. En lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar «yo» psicológicamente. Es el inconsciente y, ontológicamente, mi existencia, mi vida, mi personidad. Con lo cual queda pulverizado el yoísmo de los siglos últimos¹³⁹.

135. *Ibid.*, 323.

136. *Id.*, *Vom Ewigen im Menschen* I, Leipzig 1923, 180.

137. *Id.*, *Vom Umsturz der Werte* II, 157-158.

138. J. Ortega y Gasset, *Kant. Reflexiones de centenario*, en *Obras completas* IV, Madrid 1963, 35.

139. P. Lain Entralgo. *Teoría y realidad del otro*. 175-180.

Sin embargo, esta vuelta del hombre actual al objeto, no debe ser un retroceso a la época preconsciente del hombre primitivo. En el siglo XX no podemos prescindir de toda la evolución histórica que separa al hombre primitivo del hombre moderno, al hombre preconsciente del hombre superconsciente. No se puede dar marcha atrás en el proceso de la historia. Pero, gracias a esto, llegaremos ahora a una posesión del objeto plenamente consciente. El hombre primitivo estaba devorado por el objeto, porque no había llegado todavía al uso de la conciencia. El hombre moderno, en crisis, que posee una conciencia extraordinariamente desarrollada, si la comparamos con los primitivos, ha perdido el objeto. El hombre de mañana, que ya empieza a presentirse en el horizonte, recuperará su objeto y lo poseerá consciente y libremente, en vez de ser poseído por él, como le ocurría al hombre primitivo. Gracias, pues, a la crisis de la conciencia moral, ésta puede dar en estos momentos un importante salto cualitativo.

Pero la tarea no va a ser fácil. Muchos se preguntan afanosamente qué sentido tiene la conciencia moral para el hombre situado en la actual encrucijada histórica¹⁴⁰ y sobre todo se cuestionan cómo promover en el pueblo una conciencia moral madura de cara al futuro. ¿Esperaremos pasivamente que la maduración de las conciencias se produzca de un modo lento y progresivo? ¿o intentaremos una gigantesca manipulación genética de la humanidad con vistas a una mayor y más acelerada concientización de la misma? ¿o haremos más bien una evolución cultural concientizadora de las masas? Estas preguntas apasionantes preocupan sobre manera a los hombres más responsables de nuestro tiempo.

h) *La conciencia en la moderna teología moral*

La *teología moral* está haciendo actualmente un serio esfuerzo por colaborar en la respuesta a estas preguntas. Lástima que, a partir del siglo XVII cuando tanta importancia había adquirido el estudio de la conciencia en el pensamiento occidental, la reflexión teológica y profana sobre la conciencia moral hayan seguido caminos divergentes ignorándose, cuando no rechazándose mutuamente, lo que ha contribuido al empobrecimiento de una y otra.

Después del siglo XVII el tratado de la conciencia adquiere un gran relieve y autonomía dentro del marco general de los es-

140. R. Carpentier, *Comment formuler les problèmes de la conscience chrétienne*: *Analecta Gregoriana* 68 (1954) 441-462.

tudios teológicos¹⁴¹. Como dice Merkelbach, la «conciencia» se ha desarrollado sobre todo a partir del momento en que Bartolomé de Medina sistematiza en 1577 el probabilismo moderado y de modo particular después de las controversias entre tucioristas y probabilioristas de un lado y probabilistas y laxistas de otro, hacia 1650.

Desde el siglo XIII hasta esa época se hablaba principalmente de la conciencia en el tratado de los actos humanos, y los autores se limitaban a estudiar los principales temas de carácter general en torno a ella¹⁴². Medina y los principales comentadores de Tomás de Aquino, como Vázquez, Suárez... etc., siguen estudiando la conciencia con los actos humanos.

Pero la importancia que adquiere el tema de la conciencia en la época moderna mueve a los autores de las *Instituciones morales* postridentinas a estudiarla separadamente, combinándola de diversas maneras con los tratados fundamentales de los actos humanos, pecados y leyes, Alfonso M. de Ligorio, el más grande moralista de toda esta época, adopta el esquema: conciencia, actos, leyes, con lo que la conciencia moral adquiere el primer puesto. Su estudio constituye así el comienzo y como el vestíbulo de la teología moral¹⁴³.

Todos los autores de esta época dan una importancia creciente a la conciencia moral y sobre todo a la formación de la misma en los casos dudosos¹⁴⁴. El problema, que dio lugar a apasionadas discusiones entre los partidarios de las diversas escuelas, encaja perfectamente dentro de las preocupaciones de la época. De una parte, el hombre del siglo XVII y XVIII, influido poderosamente por el cartesianismo, busca en todo las ideas claras. Ha perdido el sentido del misterio, del respeto sacro ante la complejidad de lo real y quiere resolverlo todo a partir de su propio conocimiento por medio de ideas claras y precisas. Esto se traduce en el plano de la conciencia moral por una necesidad imperiosa de resolver toda duda, sea como sea¹⁴⁵. Por otra parte, la amenaza de la angustia escrupulosa, que empieza a proliferar en esta época, pone

141. C. Cafarra, *Il concetto di coscienza nella morale postridentina*, en *La coscienza morale*, Bologna 1971, 75-104.

142. Por ejemplo, Tomás de Aquino, 1-2, q. 19, a.3.5.6; *De Veritate* q.17, a.4; *In 2. Sent.* d.39, q.3, a.3.

143. B. Merkelbach, *Quelle place assigner au traité de la conscience*: *RevScPhTh* 12 (1923) 170-183.

144. L. Rodrigo, *De historicis exordiis et vicibus probabilismi moralis relectie critica*: *Miscellanea Comillas* 19 (1953) 53-120.

145. A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, Roma 1954, 117-118.

una nota dramática en esta búsqueda de claridad y certidumbre subjetiva. Esto aparece, incluso, en un autor tan equilibrado como Alfonso de Ligorio, según se puede comprobar en su abundante epistolario y en su inédito diario personal¹⁴⁶.

Todo comenzó con el dominico español Bartolomé de Medina, que en 1577, comentando la *Prima secundae* de Tomás de Aquino estableció el principio según el cual es lícito seguir la opinión que nos parece verdaderamente probable, aunque la contraria sea igualmente o, incluso, más probable, de acuerdo con el principio generalmente admitido de que una ley dudosa no obliga (*lex dubia non obligat*). Este principio, que da lugar al llamado probabilismo, tuvo un gran éxito y fue adoptado por otros grandes teólogos, aparte de Medina, como: Báñez, Vázquez y Suárez¹⁴⁷, para solucionar casos dudosos. Con el tiempo algunos autores exageraron el principio del probabilismo, afirmando que en caso de duda podía seguirse cualquier opinión, con tal que tuviese una mínima probabilidad, aunque fuese simplemente extrínseca, basándose, incluso, en la opinión de un autor cualquiera. Entre estos moralistas podemos citar a los jesuitas Bauny, Escobar, Mendoza y Tamburini, al teatino Diana, el príncipe de los laxistas, y al famoso cisterciense Caramuel. De todos modos más que el relajamiento, lo que les llevó a estos autores al laxismo fue probablemente su preocupación por salvar a las almas.

En contra del laxismo, se produjo la reacción jansenista, providencial, por un lado, pero por otro poco honrada, ya que se sirvió de este conflicto para atacar despiadadamente a la joven y moderna compañía de Jesús. Tal es el caso de A. Arnauld y de Pascal.

A pesar de la condena de laxistas y rigoristas por parte de la iglesia¹⁴⁸ la polémica continuó, en la primera mitad del siglo XVIII, entre los dominicos (probabilioristas), que tendían al rigorismo, y los jesuitas (probabilistas), que favorecían el laxismo, a expensas de un estudio serio y maduro de la conciencia moral.

La solución vino de Alfonso de Ligorio y, como dice Valsecchi:

146. B. Ziermann, *Nervöse Seelenssiden und ihre seelsorgliche Behandlung bei Alfons von Liguori*, Heidelberg 1947.

147. L. Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vázquez*, Paris 1957.

148. Mientras que Alejandro VIII condenó el rigorismo (DS 2303), Inocencio XI condenó el laxismo (DS 2103). Cf. Th. Deman, *Probabilisme*, en *Dict. Théol. Cath.* XIII, Paris 1936, 417-619.

No fue tanto la elaboración de un nuevo sistema, el equiprobabilismo, por mucha verdad teórica u oportunismo astuto que encarnase, el que calmó los ánimos. Baste pensar en la reacción violenta que suscitó entre los rigoristas, sobre todo en Patuzzi. Sino que fue la reflexión moral de una inteligencia cristiana atenta al conjunto de valores en juego, como la de Alfonso de Ligorio, la que definió la crisis. En efecto, los casos de conciencia resueltos por él, con ayuda de los principios indirectos de la probabilidad, fueron disminuyendo sucesivamente en las diversas ediciones de su *Theologia moralis* y al fin se quedaron en muy pocos. Por el contrario, para la mayor parte de ellos propuso una sentencia personal, entregándose a una búsqueda interior y persuasiva de la verdad y sacando provecho de su excepcional agudeza, más que recurriendo al sistema excogitado por él¹⁴⁹.

Después de Alfonso de Ligorio poco nuevo se ha dicho en teología moral sobre la conciencia hasta nuestro tiempo. El primer intento de renovación lo hicieron los teólogos neoescolásticos, que insisten, siguiendo la orientación tomista de León XIII (*Aeterni Patris*), en reintegrar el estudio de la conciencia moral a la virtud de la *prudencia*. Así estaban prácticamente las cosas en la Suma teológica antes de la independización del tratado de la conciencia realizada en la época moderna. Esta vuelta de la conciencia a la prudencia tendrá como ventaja liberar a la conciencia del legalismo extrínsecista y de la escrupulosidad hacia la que se había visto empujada durante los siglos XVII y XVIII por una casuística de tipo minucioso y bizantino¹⁵⁰.

Mucho más interesante para la renovación de la conciencia moral ha sido el aporte dado a la teología por las *ciencias antropológicas*, con lo que se ha conseguido un enriquecimiento positivo del tradicional tratado de la conciencia, tal como se venía estudiando desde Alfonso de Ligorio¹⁵¹ y sobre todo ha permitido echar un puente entre los estudios profanos y teológicos, que desde el siglo XVII, como dijimos antes, no habían hecho sino separarse cada vez más. Esta síntesis interdisciplinaria, que todavía está en sus comienzos, puede aportar mucho en orden a la maduración de la conciencia moral¹⁵².

Por otra parte, la renovación de la teología moderna, en el sentido sobre todo de un mayor contacto con las *fuentes de la*

149. E. Valsecchi, *Conciencia*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, 107-108.

150. Th. Deman, *La prudence*, en *Somme théologique*, Paris 1949, 514-523.

151. P. Chauchard, *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience*, Paris 1956.

152. A. Hortelano, *Moral responsable. Conciencia moral cristiana*, Salamanca 1971.

revelación, ha permitido revalorizar y redescubrir el aspecto misterioso de la conciencia moral. Se ha vuelto a considerar a la conciencia desde este punto de vista, que había ido esfumándose poco a poco a partir de la escolástica, al prevalecer en su estudio las consideraciones de carácter filosófico, primero, y después las de índole jurídico. El moralista había casi llegado a olvidar que la conciencia cristiana es un misterio sobrenatural, la voz del Espíritu, un pregón o kerygma de Dios, que resuena en el fondo de nuestro yo, urgiéndonos a un quehacer maravilloso de divinización por Cristo y a través de la iglesia en el mundo en que vivimos. No cabe duda de que esta concepción de la conciencia moral cristiana abre unas perspectivas mucho más fascinadoras y apremiantes que las consideraciones de carácter puramente jurídico, psicológico, sociológico o filosófico¹⁵³.

Finalmente la actual *politización de la teología* está poniendo al rojo vivo la necesidad de cuestionarnos a partir de la praxis, lo que está dando una importante dimensión socio-política a la conciencia moral¹⁵⁴.

El concilio Vaticano II trató de hacer una breve síntesis sobre el estado actual de los estudios en relación con la conciencia moral de cara al mundo:

«En lo más profundo de su conciencia, descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: «haz esto», «evita aquello». Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (Rom 2, 15-16).

La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (Mt 22, 37-40; Gál 5, 14). La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanta mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apar-

153. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947.

154. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.

tarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado» (Constitución *Gaudium et spes*, n. 16).

El texto del concilio sufrió cuatro redacciones desde julio de 1964 a diciembre de 1965. Después de diversas peripecias redaccionales fue aprobado con una perspectiva claramente personalista¹⁵⁵.

De todos modos una cosa está clara a estas alturas del siglo XX y es que el hombre moderno tiene más conciencia que nunca de la importancia de la conciencia.

No existe aseveración más soberbia que el hombre pueda hacer que la de decir: «Obraré de acuerdo con mi conciencia». Sin la existencia de la conciencia, la raza humana se hubiera quedado estancada hace mucho tiempo en su azarosa carrera¹⁵⁶.

155. D. Capone, *Antropología, conciencia y personalidad*, en *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, 133-156; J. Clemence, *Le mystère de la conscience à la lumière du Vatican II*: *NouvRevTh* 94 (1972) 65-94.

156. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México 1969, 155.

ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA MORAL

1. Descripción popular de la conciencia moral

Antes que se elaborara una definición científica de la conciencia moral, nos encontramos en el lenguaje popular y en la historia de la literatura con toda una serie de metáforas y comparaciones poéticas, por medio de las cuales el genio popular ha tratado de descubrirnos de una manera intuitiva la naturaleza de la conciencia moral.

La conciencia moral de los griegos aparece plasmada en las Euménides y Erénides, especie de *genios o furias*, como decían los latinos, que persiguen a los criminales, Orestes, por ejemplo, con un tipo de remordimiento que linda con el delirio y la locura. Así aparecen en Homero, Eurípides, Esquilo, Sófocles... etc.¹ Cicerón alude a estas «furias» en varios pasajes².

En la biblia y en la literatura cristiana la conciencia moral se presenta más bien como una mirada divina, *el ojo de Dios*, del que huye Caín, y que será después inmortalizado por Víctor Hugo. Sartre hace un fino análisis fenomenológico de la mirada. El otro es en última instancia el que me mira. Ahí radica el sentimiento de vergüenza. Esta consiste en sentirse un objeto para el otro, lo que plantea a Sartre el tema de la vergüenza ante Dios o reconocimiento de la propia objetualidad ante un sujeto que no puede ser objeto, lo que para Sartre es absurdo³.

1. M. Class, *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, Hildesheim 1964.
2. M. T. Cicerón, *De legibus* I, 40; *Catilin.* 3, 5, 11.
3. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1953, 318-358.

También se presenta en la Biblia a la conciencia moral como la *voz de Dios* o pregón divino *Praeco Dei*, como decía Buenaventura, pregón, que con frecuencia se hace, según el antiguo testamento, a trompetazo limpio. De esta voz de Dios hablará más tarde Rousseau en términos románticos.

Pero, quizás, la expresión bíblica que más éxito ha tenido en la literatura posterior, es la del gusano que nos muerde y remuerde. Para el pueblo, en general, la conciencia es ante todo un *remordimiento*.

Pablo dice que la conciencia es un *espíritu*. Y los padres, sobre todo Orígenes, ven en este espíritu un *pedagogo*, que nos conduce a la vida eterna. Pero, en general, para la literatura patristica, sobre todo a partir de Tertuliano y especialmente en occidente, la conciencia aparece identificada con alguno de los *personajes que intervienen en los tribunales*: el testigo, el acusador, el juez o el verdugo.

Calderón de la Barca en *El gran teatro del mundo* compara la conciencia moral al *apuntador*, que actúa entre bastidores, en la gran comedia de la vida humana, para recordarnos nuestro papel. Nada de extraño, si tenemos en cuenta que la palabra persona (*prosopon* en griego), significó primordialmente máscara teatral. En Dostoiewsky la conciencia moral aparece como una especie de *profeta del corazón*⁴.

Iconográficamente se personifica a la conciencia moral «en una matrona de austero continente con la mirada fija en un corazón que lleva en la mano. Ciñe su vestido blanco con un cinturón de oro y marcha sobre un suelo lleno de abrojos y espinas, por una parte, y de flores, por otra, simbolizando los placeres y las penalidades de la vida, respectivamente. También suele llevar por atributo un espejo donde se refleja el corazón»⁵.

2. Descripción etimológica de la conciencia moral

La palabra «conciencia» en las lenguas romances viene del latín *conscientia*: *cum scientia* (ciencia-con). Y así tenemos: conciencia en castellano, *conscience* en francés e inglés, *coscienza* en italiano, *consciencia* en portugués y *konscienco* en esperanto. La palabra latina *conscientia* es, a su vez, una traducción literal del grie-

4. C. Capello, *La coscienza morale nell'opera letteraria di F. Dostoiewsky*, Torino 1951.
5. *Conciencia*, en *Diccionario Espasa XIV*, Madrid, 944.

go *syneidesis*. Este término significó primeramente saber con otro, es decir, ser testigo, confidente o cómplice con otro de una misma cosa. De ahí se pasó a una especial vivencia que experimenta el hombre con la reflexión cuando sabe consigo mismo⁶.

Durante mucho tiempo, en la edad media y principio de la moderna, la palabra conciencia ha significado exclusivamente la conciencia moral. El concepto de conciencia psicológica, como dijimos, se emancipa del primero en el siglo XVII, obligando a determinar desde ese momento a la conciencia con un calificativo, psicológica o moral, según los casos. De ahí que exista siempre en la palabra conciencia, aun cuando vaya acompañada del calificativo «psicológica», una preocupación moral y viceversa. La conciencia moral, de la que se desgaja la psicológica, sigue siendo una autorreflexión o saber consigo mismo. Y la conciencia psicológica no es en realidad sino una autorreflexión en indicativo. La conciencia psicológica nos lleva a decir «yo soy yo», «yo soy así o asá». En cambio, la conciencia moral nos empuja a decirnos «sé tú mismo» o «hazte de esta o de la otra manera».

A la expresión «conciencia» de las lenguas latinas o influenciadas por el latín, corresponden dos palabras germánicas: *Bewusstsein* y *Gewissen*, distintas tanto en su estructura filológica, como en su contenido lógico y en su valor vital. *Gewissen* significa un acto en virtud del cual el hombre reconoce personalmente qué es lo que debe hacer o hacerse desde el punto de vista moral y cómo ha obrado anteriormente en este mismo sentido. En cambio, *Bewusstsein* denota un conocimiento inmediato de lo que nosotros experimentamos internamente, en cuyo ámbito hay que incluir también naturalmente la experiencia moral.

Como se ve, cada una de estas dos experiencias se refiere a fenómenos distintos y cada una de ellas tiene un origen semántico diferente. Sin embargo, poco a poco se han ido aproximando a medida que han llegado a establecer entre sí diversas relaciones de interdependencia. La *Bewusstsein* puede tener por objeto un fenómeno de la *Gewissen* y viceversa. Pero en sí mismas *Bewusstsein* y *Gewissen* son dos expresiones independientes entre sí desde el punto de vista semántico y de contenido. *Bewusstsein* es la conciencia psicológica, mientras que *Gewissen* es la conciencia moral⁷.

6. J. Dupont, *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale*: Studia Hellenistica 5 (1948) 110-153.

7. R. Lindemann, *Der Begriff der «conscience» im französischen Denken*, en *Berliner Beiträge zur romanischen Philologie* 8/2, Leipzig 1938, 109.

3 Descripción real de la conciencia moral

Es indiscutible que nuestro último criterio de comportamiento moral es la conciencia. Desde Pablo no queda lugar a dudas, como hemos visto anteriormente. Obramos bien si lo hacemos de acuerdo con la conciencia, y mal si en contra de ella. Y esto a pesar de que otros se sientan cohibidos por una cadena de presiones externas, que quitan libertad a su conciencia. Cristiano «fuerte», según Pablo, es aquel que ha encontrado en la conciencia iluminada por la fe la libertad de los hijos de Dios. Tomás de Aquino no piensa de manera diferente. Y esto mismo ha vuelto a poner de relieve el concilio Vaticano II en contra de una pedagogía moral, que, casi sin darse cuenta, había resucitado el viejo legalismo anterior a Cristo, insistiendo en una moral del deber por el deber. Todo esto responde a la exigencia de libertad y respeto a la dignidad de la persona humana que surge con la burguesía en el siglo XIII y culmina en la revolución francesa y la declaración en Ginebra y las Naciones Unidas sobre los derechos del hombre firmada y aceptada por casi todos los países del mundo.

Pero ¿qué es la conciencia? La pregunta es de una extraordinaria actualidad, si tenemos en cuenta los enormes problemas que queremos resolver a partir de ella y de cuya solución depende en gran parte el futuro de la humanidad. La conciencia ¿es simplemente lo que los demás esperan de nosotros? ¿es la aplicación concreta de unos principios abstractos e impersonales, que se nos presentan como teniendo valor en sí mismos? ¿o es nuestro yo autónomo e independiente, que se desdobra en sí mismo para ser a un tiempo quien llama y quien responde? Y, en ese caso ¿quién es el yo que se llama a sí mismo? ¿un yo auténticamente libre y responsable? ¿o un yo arrastrado por el capricho y la sugestión? ¿la conciencia es una exigencia vaga y confusa del inconsciente individual y colectivo? ¿o la estructura formal de base que actúa en mí mismo sin darme yo cuenta de ello? ¿o es una serie de automatismos cerebrales del sistema nervioso o neurovegetativo? ¿es mi voz personal íntima y profunda o la voz del nosotros comunitario y social de la que mi conciencia individual no es más que un eco o participación? ¿es una voz autónoma y cerrada en sí misma o, en última instancia, es la respuesta a un tú trascendente, Dios, que nos llama por nuestro nombre y cuenta con nosotros?

La conciencia es todo esto a un mismo tiempo. Constituye una realidad compleja y riquísima a la que por eso mismo nos hemos de acercar, para estudiarla, con un infinito respeto y humildad, si

no queremos caer en simplificaciones unilaterales de gravísimas consecuencias para el futuro de la humanidad y de cada uno de nosotros. Se diría que todo esto es demasiado complicado e impreciso. Pero quizás haya que responder a esta objeción diciendo que esto mismo es, por el contrario, un buen augurio, pues nada vital y complejo, como la conciencia, puede reducirse a fórmulas matemáticas y evidentes⁸.

En todo caso, está claro vivencialmente para nosotros que la conciencia moral no es simplemente «lo que podemos hacer» en una circunstancia determinada. Tampoco «lo que es corriente hacer», sino «lo que tenemos que hacer o hacernos tanto individual como colectivamente». Este carácter imperativo «haz esto o hagamos esto» es lo que caracteriza radicalmente a la conciencia moral. Pero ¿de dónde le viene a la conciencia moral esta imperiosidad en sus dictámenes? He ahí lo que estamos tratando ahora de analizar lo más objetiva y profundamente posible⁹.

Trataremos de estudiar la rica y compleja experiencia de la conciencia moral, primero, de un modo analítico y, después, sintético.

a) Descripción analítica de la conciencia moral

Desde un punto de vista analítico, cabe distinguir, como dice Gobry, toda una serie de niveles o estratos en la conciencia moral¹⁰. Antes que nada encontramos un estadio anterior a la conciencia que podríamos llamar «preconciencia», porque la precede y prepara en cierto modo. Es una especie de atrio de la conciencia. Más tarde aparece la «conciencia moral propiamente dicha» a partir del yo. El yo es lo que hay en nosotros de propio y en donde reside el principio de nuestra autonomía y de nuestra realización. A este yo se alude cuando se dice que el hombre se escoge y crea su propia esencia. Como dice Lavelle, el hombre es la «sola realidad en el mundo, cuya esencia es hacerse a sí mismo»¹¹.

Pero, por debajo del yo, existen una serie de fuerzas anónimas de carácter psicológico, estructural y somático, que están en nosotros sin que les hayamos dado derecho de asilo. Son nuestras e

influyen de algún modo en nuestro comportamiento moral, pero nosotros no somos sus autores. Es lo que llamamos en este análisis «subconciencia moral».

El yo no es un Robinson aislado en su torre de marfil, como pretendía Descartes, sino que es un yo-con-los-otros y para-los-otros y comparte con ellos el mundo y la historia hasta el punto de que el grupo o comunidad en que vive constituye algo esencial para el yo, como un constitutivo formal de su existencia concreta. Es lo que aquí llamamos «socialconciencia» o sea, la conciencia como *vox populi*.

Finalmente, comprobamos que el yo y el nosotros, en su marcha para hacerse a sí mismos, se sienten radicalmente insatisfechos e incompletos y tienden por eso a buscar más allá de sí mismos un yo y un nosotros plenos que encuentran en el trascendente absoluto. El hombre tenderá así a ver en la conciencia moral algo divino, nada menos que la voz de Dios resonando en su corazón. Esta conciencia divinizada y trascendente es lo que llamamos «superconciencia».

1) Preconciencia moral

La preconciencia, como acabamos de decir, constituye una especie de atrio de la conciencia. Es todo un proceso, que, empezando desde abajo en el hombre, lo va aupando poco a poco hasta hacerle llegar a la cumbre de la responsabilidad moral.

Quizás el primer mecanismo preparatorio al advenimiento de la conciencia moral es el de «repetición». La raíz básica de la palabra estar (*st*), que encontramos no sólo en las lenguas latinas, sino también en griego y en las lenguas germánicas y eslavas, está relacionada con este mecanismo de repetición. De estar, en efecto, viene estabilidad, establecimiento y sobre todo costumbre.

La tendencia al conservadurismo y a la repetición rítmica en relación sobre todo con las operaciones destinadas a satisfacer las necesidades primordiales de la vida, constituye una ley básica de la conducta humana. La noción misma de ley y regla implica una cierta constancia y estabilidad. La ruptura del ritmo en relación a la satisfacción de las necesidades primarias provoca los primeros lloros del niño y es un anticipo de lo que más tarde viviremos como sentimiento de culpabilidad. Freud asocia la necesidad de repetición que hay en el hombre a las pulsiones de muerte. En efecto, con frecuencia vinculamos inmovilismo con somnolencia. Lo mismo que ocurre con el que está dormido, así le pasa al inmovilista.

8. G. Stocker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925.

9. J. Schuster, *Die unbedingte Wert des Sittlichen*, Innsbruck 1929.

10. J. Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, Paris 1956, 105-107.

11. L. Lavelle, *Les puissances du moi*, Paris 1944, 12.

No quiere que le despierten¹². Este instinto de muerte está, a nuestro juicio, instintivamente vinculado con la nada primordial de la que venimos.

El sometimiento al ritmo vital es como el *humus* de nuestra vida humana y de nuestro comportamiento. Este enraizamiento nos pone en contacto no sólo con nuestra vida anterior y con la de aquellos que nos han precedido, sino con todo el proceso cósmico que está en la base de la evolución humana.

Pero es evidente que esta pre-moral de la repetición puede llegar a ser un serio peligro si nos quedamos ahí. El conformismo moral, el apego a la tradición en cuanto tal, el pretender hacer algo simplemente porque se ha hecho siempre así, nos lleva a quedarnos en un nivel elemental de la preconciencia moral. Una conciencia moral, que no quiere modificar nada, que se resiste sistemáticamente a romper con el ritmo que lleva, no ha superado todavía el estadio embrionario. En el límite, es una pseudoconciencia inmoral de la inercia.

La psicología experimental está estudiando durante estos últimos años este fenómeno que los anglosajones denominan «conformismo». Estas investigaciones demuestran que, incluso, en un terreno tan neutral como es el de la percepción visual, los juicios de la mayoría influyen decisivamente en nuestras apreciaciones. Mucho más, naturalmente, ocurre esto en otros campos de difícil mensuración objetiva, como son la política, la moral o la religión.

La ley de la «isostasia psicosocial» tiende a actuar en el mismo sentido que los desplazamientos de mares continentales o los plegamientos tectónicos, para mantener el *statu quo*. Cuando una sociedad considera que unas costumbres o unos juicios se apartan de las reglas éticas aceptadas comúnmente, reacciona automáticamente contra esas costumbres y esos juicios revolucionarios. Es una reacción normal en la sociedades «normo-adictas»¹³.

Sobre esta plataforma repetitiva aparece otro mecanismo pre-moral extraordinariamente importante y es el de la tendencia a la *innovación*. Si el hombre no tuviera otra cosa que hacer sino repetir lo que se hace, no llegaría nunca a ser él mismo. La percepción del futuro en cuanto futuro es de primordial interés para la elaboración de la conciencia. El futuro es la posibilidad que se me

12. S. Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas I*, Madrid 1968.

13. A. Alvarez Villar, *Psicología de los pueblos primitivos I*, Madrid 1969, 222.

da de renovarme y regenerarme. La capacidad de poder cambiar siempre, la sensación de no haber llegado nunca a la meta, la inquietud sana de autocrítica son indispensables para el progreso moral.

Pero también a este nivel corremos graves peligros. No se puede romper con el pasado simplemente porque es pasado. Buscar lo nuevo por lo nuevo es una actitud inmadura e infantil. No es fácil integrar repetición e innovación. Siempre estaremos sometidos a la eterna dialéctica entre el deseo de echar la siesta y la fascinación de la aventura, entre lo que nos hace mirar hacia atrás y lo que nos empuja hacia adelante.

Gracias a este espíritu de innovación, frente a las fuerzas inmovilistas de la repetición, el yo da un importante paso hacia la conciencia moral. En este momento de la preconcienciación surge lo que podríamos llamar *pre-moral del placer*. El principio fundamental de esta pre-moral puede parecer un tanto simplista: «Es bueno lo que me gusta», lo que me produce placer, lo que me esponja existencialmente. Sin duda, habrá quien se escandalice de estas afirmaciones. Y, sin embargo, es necesario llegar a considerar el placer como un bien, frente a todos los falsos ascetismos históricos, si pretendemos ver un día en el bien algo agradable y no una carga envilecedora¹⁴.

Claro que esta pre-moral del placer debe ser integrada, controlada y asumida por la persona humana. Una fijación en este estadio de la pre-moralidad o una regresión tardía al mismo nos conduciría a unaseudomoral edonista y a una mentalidad epicúrea. Incluso, una tal moral llegaría a contradecirse a sí misma, pues la búsqueda del placer por el placer lleva inevitablemente al hastío y al peor de los sufrimientos, que es la desgana.

En íntima relación con la pre-moral del placer nos encontramos con la *pre-moral de la utilidad*. El yo da un paso hacia adelante y trata de buscar más que su propio gusto lo que es útil para él y para los demás. Este estadio es normal en un ser como el hombre, que se presenta desde el principio de su racionalidad como un manipulador de las fuerzas de la naturaleza. Es lógico, por eso, que sienta como uno de sus imperativos básicos el ser útil. Pero no puede quedarse ahí. La conciencia moral en sentido estricto está más allá de todas las ventajas e intereses, y no se deja en ningún momento utilizar por nada y por nadie, como ha puesto de relieve el mártir de los nazis Bonhoeffer¹⁵.

14. Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1923; R. le Senne, *Traité de morale générale*, Paris 1949, 378-391.

15. D. Bonhoeffer, *Ethique*, Paris 1965, 183-184.

Finalmente, y, ya casi en el umbral de la moral propiamente dicha, aparece la *premorale de lo bello*. Lo bello, en efecto, está muy cerca del bien moral. La contemplación de la belleza nos lleva a una actitud de profundo desinterés. Se aprecia lo bello por lo que es en sí y por nada más. Admiramos la belleza sin pretender por eso apropiarnos de las cosas bellas. Lo bello se admira y eso es todo. El contacto con la belleza no sólo esponja nuestro ser y nos hace felices, sino que además nos mejora y constituye por eso la última etapa de nuestras aproximaciones premorales.

La culpa aparece así como «una cosa fea». La fealdad moral puede alejarnos del mal para no desfigurarnos y convertirnos en objeto de repulsión para los demás.

Pero, como en los otros estadios, no podemos quedarnos aquí. El peligro es tanto mayor, cuanto más cerca estamos de la meta que es la conciencia moral. Es fácil, en efecto, caer en la tentación refinada del esteticismo moral. Desde el punto de vista del compromiso social y revolucionario se ha criticado por eso tan duramente a la moral burguesa, para la que muchos valores eran simplemente «bonitos». No podemos quedarnos en el culto de lo bello cuando tan graves y urgentes tareas nos va a plantear la conciencia moral de nuestro tiempo¹⁶.

2) Conciencia moral propiamente dicha

La conciencia moral propiamente dicha no se produce mientras el hombre no llega, en el proceso de su evolución, a comprometerse con el bien en cuanto bien moral. Para que este compromiso sea verdaderamente consciente y responsable, es necesario que el yo se desdoble sobre sí mismo, para poder descubrir en lo más profundo de su ser el bien como imperativo insoslayable¹⁷.

En este desdoblamiento del yo, podemos enfatizar la objetivación del mismo, viendo en él un objeto de nuestro análisis, o podemos poner el acento en el mismo yo sobre el que se asienta la conciencia. «Al contemplar mis vivencias, decía Ortega, el yo, sujeto de ellas, deja de ser propiamente yo y se convierte en imagen, cosa u objeto»¹⁸.

Mientras que la escolástica medieval llevó al máximo el proceso de objetivación de la conciencia moral, viendo en ella fundamental-

mente una aplicación de los principios abstractos de moral a un caso concreto, la moral moderna, en cambio, ha insistido más bien en el yo y en sus exigencias profundas¹⁹. De este modo, en la conciencia moral propiamente dicha nos encontramos con dos procesos fundamentalmente distintos. Uno es el llamado proceso discursivo y otro el intuitivo²⁰.

El proceso discursivo. Consiste en aclarar el caso particular por el principio general del que parece deducirse lógicamente. Los principios generales los elabora el yo mediante un proceso de abstracción en que se prescinde de todo lo que es circunstancial hasta llegar a la pura esencia universal de las cosas. Después, mediante un silogismo práctico, se va descendiendo desde la altura de lo universal y abstracto hasta llegar de nuevo a lo concreto y singular. Este proceso, inspirado en la lógica aristotélica, fue extraordinariamente elaborado por los escolásticos medievales a partir del siglo XIII.

Es este proceso discursivo, el juicio de la conciencia se presenta como la conclusión de un silogismo, que se desarrolla del siguiente modo: «Hay que hacer el bien y evitar el mal» (principio evidente de la *sindéresis*) ahora bien matar es un mal (deducción de la ciencia moral), y esto (por ejemplo un asesinato) es matar (conclusión de la *casuística moral*), luego yo no puedo cometer este asesinato (juicio de conciencia). A esto hay que añadir, según Lottin, el juicio práctico implicado en la decisión, que no hay que confundir con la conciencia moral propiamente dicha y que es anterior o posterior a la *praxis*²¹. Este juicio práctico podría quizás identificarse con la llamada conciencia concomitante, que es el único tipo de conciencia moral que admite el existencialismo radical, una conciencia sobre la marcha²².

Según esto, podemos hacer el siguiente esquema sobre el proceso discursivo de la conciencia:

juicio especulativo universal evidente —la *sindéresis*
 juicio especulativo universal deducido científicamente —la
 ciencia moral
 juicio especulativo singular —la *casuística*
 juicio especulativo personal —la conciencia
 juicio práctico —la decisión o *praxis*.

16. H. Bissonnier, *Psychopédagogie de la conscience morale*, Paris 1969.

17. R. Hauser, *Gewissen-Weg zu sich selbst*, Düsseldorf 1966.

18. J. Marias, *Conciencia y realidad ejecutiva*, en *Obras V*, Madrid 1961, 416.

19. M. Labourdette, *Connaissance pratique et savoir morale*: RevTh 48 (1948) 142-179.

20. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947.

21. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris 1954, 143-149.

22. A. Hesnard, *Morale sans néché*. Paris 1954.

Como se ve por este esquema, el proceso discursivo se hace a base de un descenso desde lo más alto de la abstracción (los principios evidentes de la *sindéresis*) hasta el compromiso de la *praxis*, pasando por la deducción de la ciencia moral, la técnica casuística y el juicio de la conciencia moral. Este descenso no deja de ser difícil y hasta apasionante.

Los neoescolásticos no están de acuerdo sobre si el juicio de la conciencia es puramente intelectual o no²³. Algunos como Beaudouin, Merkelbach, Garrigou Lagrange, Rousselot piensan que la afectividad interviene esencialmente en el juicio de conciencia²⁴. En cambio, hay otros, como Noble, Deman y Lottin para quienes el influjo de la afectividad es posible, pero no necesario. Deman, por ejemplo, afirma: «Por sí misma y sin necesidad de ninguna moción afectiva, la razón puede llegar a asimilar los datos de la conciencia moral para hacer un juicio de conciencia»²⁵.

Desde luego, parece que, dentro de este esquema, hay que colocar la conciencia moral en el juicio especulativo personal. El proceso discursivo de la conciencia consiste, sin duda, en la aplicación del principio moral universal al yo concreto. Hasta que llegamos a dar ese paso no se puede hablar de conciencia, sino de principios evidentes, de conciencia moral o arte casuística²⁶. Entramos en el terreno de la conciencia moral desde el momento en que el yo queda implicado en este proceso. Y para eso, como dice Lottin, no hace falta implicarse en la acción misma, lo que ocurre con el juicio que acompaña la decisión práctica. La conciencia está orientada a la acción como la *sindéresis*, la ciencia moral o la casuística, y lo está, por cierto, de una manera más inmediata que ellas, pero sin llegar a estar por eso implicada en la acción. Hay todavía un paso que dar para que esto ocurra. Ese paso lo debe dar la razón práctica movida por la voluntad, que es una especie de conciencia por participación.

23. G. Carabelisse, *La conscience concrète*, Paris 1955; J. Brach, *Conscience et connaissance*, Paris 1957; J. F. Groner, *Die Intellektualität des Gewissens als Garantie der sittlichen Urteilsfindung und die Rolle des Gefühls*: *Anima* 20 (1965) 13-20.

24. R. Beaudouin, *Tractatus de conscientia*, Tournai 1911; B. H. Merkelbach, *Quelle place assigner au traité de la conscience*: *RevScPhTh* 12 (1923) 172-173; R. Garrigou Lagrange, *Etudes de théologie morale*, Paris 1933, 320-332; P. Rousselot, *Quaestiones de conscientia*, Paris 1947.

25. Th. Deman: *Bull. Thom.* 3 (1930-1933) 447.

26. E. Dublanchy, *Casuistique*, en *Dict. Théol. Cath.*: II/2, Paris 1908, 1.859-1.870; R. Brouillard, *Un jugement récent sur la casuistique et les casuistes*: *NouvRevTh* 52 (1925) 65-74.

Este proceso discursivo de la conciencia, por intelectual que parezca a primera vista, no puede hacerse en frío. El paso de algo tan evidente como es «hay que hacer el bien y evitar el mal» (*sindéresis*), que nadie puede poner en duda, a las deducciones de la ciencia moral, por ejemplo, matar es un mal, no es nada fácil. Basta ver las enormes fluctuaciones que descubrimos a lo largo de los siglos en el terreno de las valoraciones morales²⁷. No menos difícil es el paso de lo universal a lo singular que trata de hacer la casuística moral. Ya Alberto Magno, en el siglo XIII, pone de relieve esta dificultad.

Por su misma naturaleza los actos humanos son inestables y están sin cesar sometidos al cambio. Hay que respetar esta continua variabilidad de lo real y no pretender abarcar todas las acciones humanas dentro de una sola y misma ley universal. Lo real no debe acomodarse a la regla, sino la regla a lo real²⁸.

Y K. Rahner dice repetidamente que para pasar de lo universal a lo singular hay que dar un salto cualitativo. Entre lo universal y lo singular hay una diferencia *quasi* específica.

Pero sobre todo, el paso más difícil y apasionante es el que hace la conciencia al pasar del juicio moral impersonal al juicio personal. Desde el momento en que el proceso moral se instala en el yo y se siente protagonizado por él, la tarea se hace dramática y apasionante. Hay un abismo entre el juicio desinteresado impersonal y el juicio personal, en el que el yo queda comprometido hasta el fondo. Cuando el yo tiene que decidir su vida, no puede en manera alguna, aunque haga esfuerzos sobrehumanos, mirarse a sí mismo de una manera fría y aséptica. Nunca podemos ser puros observadores de nuestra existencia concreta. Somos siempre y al mismo tiempo observadores y actores de nuestro quehacer personal.

Este proceso discursivo de la conciencia ha sido aplicado abundantemente en el mundo occidental a partir del siglo XIII. Y ha tenido la ventaja indiscutible de ofrecer al hombre unas reglas de juego que han pretendido ser objetivas y universales. Pero en la práctica las cosas no han sido tan fáciles. Se aplica a un caso concreto los principios de la *sindéresis* (evidentes) y de la ciencia moral (deducidos). Pero hoy muchos de estos principios han sido relativizados, si no negados en absoluto, o han sido sustituidos por otros que ya no ofrecen las mismas garantías de objetividad

27. F. Grégoire, *Les grandes doctrines morales*, Paris 1958, 9-13.

28. Alberto Magno, *In ev. Mt*, en *Opera omnia* XXI, Paris 1894, 71-72.

y universalidad que los antiguos. Por otra parte, nunca se puede estar absolutamente ciertos de haber aplicado todos los principios que se refieren a una situación concreta. En la vida real la mayoría de nuestras opciones pueden ser vistas desde puntos diferentes. Y hace falta mucha lealtad de espíritu y, a veces, hasta heroicidad, para no descuidar una solución más austera o mortificante del problema. A veces, los principios que hay que aplicar parecen contradictorios y en todo caso hay que hacer siempre un juicio sintético sobre la jerarquización de los principios que entran en juego. Dada la complejidad de la vida, la aplicación de los principios a la realidad no tiene nada de automático. Supone una intuición que comprende de un solo golpe de vista todos los aspectos del problema. De ahí la necesidad de completar el proceso discursivo de la conciencia moral con otro de tipo intuitivo.

El proceso intuitivo. El ideal del racionalismo moral, dice Le Senne, si llegara a realizarse, consistiría en deducir el juicio de conciencia de unos principios matemáticos abstractos, que serían como los axiomas indubitables de la moralidad. Los imperativos morales poseerían así una certidumbre idéntica a la de los teoremas aritméticos o geométricos. Y la sistematización de la conciencia moral sería perfecta ²⁹.

Pero, como dice Montcheuil, explicando el libro sobre *El deber* de Le Senne, la conciencia moral no consiste en una aplicación pura y simple de una regla, una especie de silogismo de la acción. Supone siempre una tarea descubridora, una invención personal. La situación concreta no es nunca idéntica a un caso abstracto de conciencia. De ahí que el deber consista hasta cierto punto en «inventar» la solución por medio de la intuición creadora ³⁰.

El proceso intuitivo de la conciencia moral ya había sido, en realidad, presentado por Tomás de Aquino y los escolásticos medievales cuando nos hablan del conocimiento «por connaturalidad» o simpatía afectiva ³¹.

Esta intuición es un conocimiento cargado de afectividad. La encontramos latente en el nuevo testamento.

El que ama a su hermano, vive en la luz y no hay nada que lo haga caer en pecado. Pero el que odia a su hermano vive y anda en la oscuridad y no sabe a dónde va, porque la oscuridad le ha vuelto ciego (1 Jn 2, 10-11).

29. R. le Senne *Traité de morale générale*, 595-602.

30. Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris 1946, 257-259.

31. F. Marín Sola, *La evolución homogénea del dogma*, Madrid 1923.

También Agustín, con su dialéctica del amor —conoce con el corazón y ama con la cabeza— ha tenido efectivamente una gran influencia a este respecto en el mundo occidental. En este mismo sentido hay que poner de relieve y destacar lo más posible el famoso dicho de Pascal: «el corazón tiene razones que la razón no conoce» ³².

La psicología moderna después de Brentano ha demostrado que el sentimiento es un detector de valores, del mismo modo que la representación es un detector de la verdad. Lo que no quiere decir que la intuición crea el imperativo moral, el valor, sino que lo descubre ³³.

Valor es un término del lenguaje corriente, empleado, primero, en economía política, con un sentido técnico. El gran prestigio de la economía en los siglos XIX y XX explica el que la palabra y la preocupación a que responde hayan pasado a las ciencias del espíritu y hasta a la filosofía. En filosofía el término «valor» se ha extendido a numerosos empleos; y hoy en día tiende a reemplazar el antiguo término de *bien* sin recubrirlo exactamente ³⁴.

El valor, pues, es lo que hace las cosas estimables o deseables. La fenomenología nos permite llegar a su esencia y consiste en un método de experiencia inmediata de lo real. Los valores morales pertenecen al dominio de la emoción, dice Scheler ³⁵. Un valor moral se expresa por un «quehacer», pero no se conoce plenamente un quehacer más que haciéndolo. El hombre no tiene que regular su conducta según un modelo inmóvil, contemplado primero y después reproducido. El hombre crea un modelo obrando, o, si lo ve primero, lo vivifica, lo recrea continuamente mediante su acción ³⁶.

«Esto no significa —dice Leclercq— que la inteligencia no tenga nada que ver en moral; pero los filósofos del valor se oponen a un intelectualismo abstracto que juzgan peligroso» ³⁷. La moral es más exigente que la ciencia. No puede contentarse con pruebas abstractas. Compromete la totalidad del hombre y de su vida. Aun-

32. E. Gaudron, *L'expérience dans la morale aristotélicienne*: Laval Théologique et Philosophique 5/III (1947); A. Stroll, *The emotive theory of ethics*, Berkeley 1954.

33. J. Lacroix, *Psicología del hombre de hoy*, Barcelona 1966.

34. J. Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid 1960, 63.

35. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1927.

36. F. Rauh, *L'expérience morale*, Paris 1903.

37. J. Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 64.

que siga teniendo confianza en la inteligencia, la moral deberá tener en cuenta la experiencia, los sentimientos y las exigencias concretas del deber³⁸.

Esta experiencia de los valores proporciona al hombre una verdadera evidencia que podríamos llamar moral para diferenciarla de la intelectual. Lo mismo que en ésta el hombre dice de un modo indubitable que $a+b = b+a$, de igual manera en la evidencia moral el hombre puede afirmar que la fidelidad es noble y la traición envilecedora. J. J. Rousseau ha puesto de relieve esta imperiosidad de la conciencia con una frase convertida con el tiempo en cliché romántico: «¡Conciencia!, ¡conciencia!, inmortal y celeste voz... juez infalible del bien y del mal»³⁹.

En la vida cotidiana expresamos esto mismo de un modo más sencillo cuando decimos: «Tenemos que hacer». Es una especie de atracción irreversible que nos arrastra, queramos o no, a comprometernos hasta el final en la praxis, por desagradable que sea, como dice Kant⁴⁰.

Nos topamos aquí con una intuición auténtica, con una percepción directa e inmediata, con una intuición, no en el sentido técnico que los antiguos adscribieron al vocablo, sino en el sentido que podemos aceptar de la filosofía moderna. Es una visión muy simple, superior a cualquier razonamiento discursivo o demostración. Es una visión, cuyo contenido e implicaciones no puede agotar, o adecuadamente expresar, ninguna de las palabras del vocabulario humano, y por lo cual, en un momento de emoción decisiva y, por así decirlo, de conflagración espiritual, el alma se pone en contacto viviente, penetrante e iluminador con una realidad que toca y que se apodera de nosotros⁴¹.

El intuicionismo de Bergson y otros autores es más vital y emotivo que el maritainiano⁴², o, si se quiere, más existencial. Como dice F. Copleston, el existencialismo es un intento de filosofar desde el punto de vista del espectador. El problema considerado por el filósofo se presenta ante él como un problema que emerge de su existencia personal en cuanto ser humano individual, que libremente moldea su destino. El intento de filosofar, desde el punto de vista del actor exige que el filósofo no intente resolver el proble-

38. R. le Senne, *Traité de morale générale*, 597-598.

39. J. J. Rousseau, *Emile*, IV.

40. I. Kant, *Crítica de la razón práctica* I, libr. 1, cap. III.

41. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, Paris 1934, 3, 3.

42. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946; M. Scheler, *Der Ressentiment in Aufbau der Moralem*, en *Gesammelte Werke* III, Bern 1955, 126-147.

ma olvidándose de sí mismo y de su personal compromiso, o, adoptando, por ejemplo, el punto de vista de lo absoluto, según el cual, los seres humanos individuales carecen de importancia⁴³.

No es nada fácil la aplicación del método intuitivo en el caso de la conciencia moral. En efecto, por sinceros que seamos, corremos siempre el riesgo de ser engañados por la intuición. No hay que olvidar que la intuición se confunde fácilmente con la sensibilidad. Los intuitivos son frecuentemente emotivos. Y es un hecho que la afectividad puede convertirse fácilmente en uno de los enemigos de la rectitud de conciencia. Este peligro podría quizás evitarse con un gran esfuerzo por ver claro en nosotros mismos. Pero resulta que en el caso de los emotivos la introspección es peligrosa y trae consigo más confusión e incertidumbre que luz y serenidad.

Tecnificación de los procesos discursivo e intuitivo. Para obviar los peligros que acechan tanto al proceso discursivo como intuitivo en la formación de la conciencia moral, se han tratado de introducir correctivos en uno y otro para aminorar los riesgos que implican.

Sistemas morales. Desde finales del siglo XVI y especialmente los siglos XVII y XVIII, para resolver los casos dudosos, los moralistas trataron de perfeccionar el proceso discursivo de la conciencia moral mediante los llamados *sistemas morales*.

Como hemos dicho anteriormente, el salto del imperativo moral impersonal (sindéresis, ciencia, y casuística) a la conciencia es cualitativo. De ahí su dificultad en los casos dudosos de cada día. A medida que la vida se hace más compleja, esta dificultad aumenta extraordinariamente. Es precisamente en ese salto cualitativo donde se sitúan los diversos sistemas morales. Se pueden enumerar hasta siete, que van desde el rigorismo absoluto hasta el laxismo más audaz. Difieren entre sí por el concepto diverso de duda que presentan, por el grado de probabilidad mayor o menor que exigen para poder obrar en conciencia y por los principios reflejos o extrínsecos en que se apoyan para salir de la duda. Pero, sobre todo, difieren entre sí por los presupuestos metafísicos y antropológicos que están en su base. Los rigoristas tienden a ver la realidad en una perspectiva puramente objetivista hasta el punto de que para ellos es pecado, incluso, lo que hacemos con buena intención, si es realmente malo. En cambio, los laxistas tienden a acentuar

43. F. Copleston, *Contemporary philosophy. Studies in logical positivism and existentialism*, London 1956, 129-130.

un subjetivismo puramente individualista en el que lo único importante es la libertad, hágase lo que se haga, siempre que se haga con buena intención. El acierto de Alfonso, como dijimos antes, está más que en proponer un grado equilibrado de probabilidad para obrar en conciencia, en afirmar el papel de la persona abierta a la realidad y a los demás, incluido Dios, en la decisión de la conciencia moral⁴⁴.

Hoy los sistemas morales han sido prácticamente abandonados por todos. Nadie, en la práctica, se preocupa de ellos. Y esto por múltiples motivos. Ante todo y sobre todo por su *intelectualismo exagerado*. En una época tan influenciada por el cartesianismo y sus ideas claras, como fue aquella en que se formaron los sistemas morales, era fácil caer en la tentación de querer concebir la conciencia a base de las mismas categorías que rigen en el mundo de lo abstracto. Esto lo aclararía todo, pero al mismo tiempo lo desnaturaría todo. La ley, fórmula universal, está hecha con ideas claras. Es válida hasta cierto punto en su plano, como orientadora y como pedagogo, según decía Pablo. Pero la aplicación de la ley a los casos prácticos y el discernimiento de lo que tenemos que hacer en una determinada situación, de acuerdo con la conciencia, es algo muy diferente y que no puede reducirse a principios claros, de carácter universal y abstracto.

A esto hay que añadir el *extrínsecismo* de los sistemas morales. Se pretende, en efecto, con ellos salir de la duda entre libertad de acción y sometimiento a los imperativos morales, mediante el empleo de determinados principios reflejos que nada tienen que ver intrínsecamente con el quehacer moral, como, por ejemplo, «en caso de duda hay que estar por lo admitido comúnmente» o «hay que estar por el superior». La aplicación de éstos y otros principios reflejos en problemas personales o sociales que exigen de nosotros un compromiso vital, nos deja profundamente insatisfechos.

El moralista no debe nunca juzgar por unas normas generales extrínsecas, orientándose sistemáticamente a la indulgencia o a la severidad según la escuela a que pertenece, sino que debe recurrir al buen sentido y a la intuición concreta en cada caso particular⁴⁵.

La casuística es peligrosa, si queremos hacer de ella una ciencia exacta. Pero puede ser útil, como en la «práctica del caso» de Harvard, si nos contentamos con ver en ella un arte, una especie de gimnasia moral de la conciencia.

44. D. Capone, *Sistemas morales*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 1.021-1.030.

45. G. Fonsegrive, *Morale et société*, Paris 1909, 107-108; G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947, 138-146.

No soy tan fatuo como para reprochar a los teólogos el haber tratado de sistematizar o mecanizar la conciencia, o el haber pretendido por medio de análisis de casos impersonales resolver todos los casos que se plantean en el campo personal. Su sistematización no ha tenido nunca tales pretensiones absurdas. Eran demasiado inteligentes para eso. Pero no podía decirse lo mismo de todos los directores de conciencia, que aceptan con preferencia tal o cual sistema. Muchos de ellos se dejan guiar por recetas ideales y soluciones preparadas de antemano, que aplican, a la fuerza, a todos los casos similares, sin tener en cuenta las circunstancias de diverso orden, que con frecuencia cambian radicalmente la condición de casos en apariencia semejantes⁴⁶.

A pesar de estas limitaciones de los sistemas morales, éstos han contribuido de una manera positiva a la evolución y maduración de la conciencia moral. Como dice un autor tan poco sospechoso de simpatía al casuismo tradicional, como el controvertido J. Leclercq.

Si la cuestión de la conciencia dudosa no ha sido estudiada con tanto interés como en la iglesia católica, es, sin duda, porque en otros medios se contentan con nociones bastante elementales, que con frecuencia se traducen por un exceso de rigorismo en las conciencias delicadas y una ordinareiz moral llena de satisfacción en las otras. Cuando se ha formado uno en la escuela de la teología moral católica y se ha entrado en contacto con otros medios, queda uno con frecuencia sorprendido del simplismo que se observa en espíritus por lo demás refinados⁴⁷.

Crítica de las intuiciones morales. Por otra parte se ha intentado también asegurar la credibilidad del proceso intuitivo de la conciencia moral. Es evidente que una actitud de autenticidad puede sernos muy útil en ese sentido. La experiencia propia y ajena, el sentido de adaptación a la situación concreta, la confrontación de nuestras intuiciones con el resultado de la reflexión moral pueden ayudarnos mucho a este discernimiento de la intuición ética. Sin embargo, se corre siempre el riesgo de ser engañados por el subjetivismo, sobre todo cuando se trata de una intuición ingenua y autodidacta, aunque a veces la espontaneidad puede ser expresión de una sinceridad radical y a prueba de todo maquiavelismo moral, como dice Jesús, al recomendarnos que seamos «como niños».

Pero, en general, cuando el hombre ha llegado a un determinado nivel de cultura, se impone la necesidad de reflexionar sobre nuestra intuición moral de base para hacerla más profunda y consciente, sobre todo en los casos dudosos.

46. M. S. Gillet, *L'éducation de la conscience*, Paris 1913, 134-140.

47. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952, 266-270.

Lo mismo que los moralistas trataron de sistematizar el proceso discursivo de la conciencia moral, se trata también de hacer algo parecido con nuestra intuición moral, en cuanto esto es posible, para lograr discernir en ella los verdaderos y falsos imperativos, no sea que, so pretexto de intuición, nos dejemos llevar de exigencias irracionales.

Los primeros en intentar esta garantización del proceso intuitivo moral han sido, quizás, los psicólogos. Las *técnicas psicológicas*, dice Delay, son de dos tipos: unas introspectivas y otras extrospectivas. La observación interior o introspección es irremplazable para el análisis de los procesos psicológicos delicados, como es, por ejemplo, la intuición de la conciencia moral. Wundt es el primero que ha practicado de un modo sistemático la introspección. Sin embargo, los behavioristas y los partidarios más ortodoxos de la psicología del comportamiento han tratado de excluir sistemáticamente la introspección, para limitarse al estudio de los fenómenos observables, o sea, en nuestro caso, de los estímulos y de las respuestas a unos estímulos, en el plano de la conciencia moral. Watson es el gran sistematizador de la psicología del comportamiento. Se privan así los behavioristas de un maravilloso instrumento absolutamente necesario para analizar un fenómeno tan complejo como es la conciencia moral.

Los partidarios de las técnicas introspectivas se han servido de diversos modos de introspección. Así, por ejemplo, el método de introspección experimental preconizado por A. Binet y reelaborado por la escuela de Würzburg, que solicita el testimonio del sujeto sobre lo que ocurre en su conciencia, durante una experiencia determinada. Esta forma de investigación moral puede hacerse hablando (diálogo) o por escrito (cuestionario). Los dos sistemas tienen sus ventajas y desventajas.

La observación exterior o extrospección ve el fenómeno, no desde dentro, sino desde fuera, como si se tratase de una cosa y trata de medirlo matemáticamente por medio de procedimientos estadísticos⁴⁸. Es evidente que estos métodos no pueden estudiar directamente la intuición de la conciencia moral, que es un fenómeno interno. Sin embargo, siempre cabe describir de algún modo indirecto esa intuición a través del comportamiento, que es como una especie de proyección de la misma hacia fuera, su expresión externa⁴⁹. De todos modos, el personalismo ha puesto de relieve cómo en ningún caso se puede tratar a la persona y los fenómenos

personales, como el de la conciencia moral, como si fueran una cosa o un objeto observable desde fuera. El mismo sujeto tiene dificultades insuperables, como decía Pablo, para analizarse de un modo puramente objetivo. Esta objetivación ignoraría lo que hay de personal en el hondón del yo. De ahí el respeto que se ha de tener siempre a la conciencia moral, cuando surge de un modo auténtico de las raíces más profundas de la personalidad⁵⁰.

Los positivistas, a partir de Hume⁵¹, han pretendido, exasperando este proceso de objetivación de la conciencia, negar toda validez a la moral como imperativo.

Sólo tienen sentido los enunciados para los cuales podemos encontrar un método de comprobación, de «verificación». Pero, como sólo los enunciados científicos pueden pasar con éxito esa prueba, todos los enunciados que no pertenezcan al dominio de las ciencias tendrán que ser descartados como pseudoproposiciones⁵².

Por esa senda se llega al «nadaísmo» moral, como afirma, por ejemplo, R. Carnap, del círculo de Viena, al comentar sarcásticamente la proposición de M. Heidegger: «la nada misma anonada» (*das Nichts selbst nichtet*)⁵³.

Hoy, recuperado un tanto el hombre moderno de la crisis provocada por las dos últimas guerras, parece que empezamos a superar una visión desesperanzada del hombre, cuyo máximo representante es Sartre, para quien el hombre es sólo «una pasión inútil». Este existencialismo, como dice Wahl, «ha llegado a su fin»⁵⁴. «Se ha mordido la cola», afirma F. H. Heinemann⁵⁵. Algunos autores como L. Lavelle y G. Gusdorf han tratado de elaborar un «existencialismo esencialista»⁵⁶. «Abundan en la filosofía contemporánea los ensayos para superar el realismo y el idealismo. Ejemplos son las propuestas de N. Hartmann y W. M. Urban relativas al carácter correlativo de las nociones de sujeto cognoscente y objeto a conocer»⁵⁷, de la introversión y la extroversión.

50. E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1957.

51. J. Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 65.

52. J. Ferrater Mora, *El positivismo lógico*, en *La filosofía actual*, 85.

53. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, en *Erkenntnis* II, 1931, 219-241.

54. J. Wahl, *Philosophie existentielle*, en *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, Firenze 1958, 70.

55. F. H. Heinemann, *Existentialism and modern predicament*, New York 1958, 2.

56. P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris 1947, 115-125.

57. J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid 1973, 40.

48. J. Delay, *La psychophysiologie humaine*, Paris 1956.

49. G. Madinter, *La conscience morale*, Paris 1958, 39-40.

Hay una forma flexible de naturalismo que no es reductivamente materialista.

Al rebelarse contra la concepción del mundo y la metafísica trascendentes, supernaturales y acientíficas defendidas por los idealistas decimonónicos, el naturalismo no puede permitirse, sin embargo, echar a un lado la sabiduría y la intuición humanas reveladas por tales idealistas. No puede tampoco declarar que el rico arsenal de experimentación humana incorporado en las grandes filosofías supernaturalistas del pasado carece de todo valor... El nuevo naturalismo debe tratar de incluir dentro de su propio pensamiento y actitud científica los auténticos valores de las filosofías personalistas y teístas y debe asumir lo que es realmente válido en la vida espiritual de las grandes visiones religiosas ⁵⁸. El naturalista no desespera por el hecho de no poder demostrar lo que es por definición indemostrable... El naturalista cree que puede mostrar que, si bien indemostrables, sus supuestos son razonables para todos los hombres razonables ⁵⁹.

Todo esto ha llevado al hombre moderno a ser *muy humilde* en la hora de hacer opciones morales. Ni la moral teórica, ni la conciencia pueden pretender, en un mundo cambiante y pluralista como el nuestro, tener siempre la última palabra infalible para todos los problemas morales. Hoy somos mucho más modestos y respetuosos que antes, cuando el hombre vivía en otras circunstancias muy diferentes que las nuestras. Pero esto no quiere decir que desde el punto de vista moral no hay nada que hacer sino dejarse arrastrar por la corriente. La vida es, en parte, un dato que se nos regala, pero es también una tarea, un quehacer. Hemos de cuestionar muchas de nuestras actitudes consuetudinarias, pero es falso pensar que no existen pistas, ni caminos, que todo es igual y que no podemos elaborar entre todos los hombres de buena voluntad una plataforma común de lanzamiento moral. Negarlo sería suicida, cuando no manifestación simplemente de una mediocre pereza espiritual. Y no cabe duda que para construir esta plataforma nos será muy útil el perfeccionamiento de los métodos discursivo e intuitivo de formación de la conciencia moral.

58. J. H. Randall, *Epilogue. The nature of naturalism*, en *Naturalism and the human spirit*, New York 1944, 376.

59. S. Hook, *Naturalism and first principles*, New York 1957, 240.

3) Subconciencia moral

Después de estudiar la conciencia moral propiamente dicha, vamos a tratar ahora de la subconciencia. El mundo de la subconciencia lo podemos estudiar desde el punto de vista psicológico-profundo, lógico-estructural, cósmico-cerebral y electrónico-cibernético.

Subconciencia psicológico-profunda. El descubrimiento sistemático de la subconciencia psicológica es relativamente reciente. Hasta fines del siglo pasado el moralista no se había preocupado sino de la conciencia moral propiamente dicha. El imperativo moral aparecía como un problema que no interesaba sino al yo consciente y libre. Pero desde hace algo más de medio siglo la perspectiva ha cambiado por completo con el descubrimiento de esa zona subterránea del hombre, que llamamos «subconciencia» ⁶⁰.

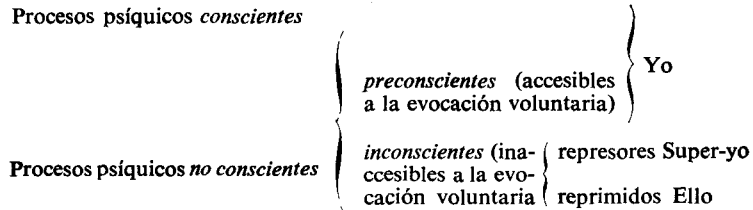
Ya desde hace tiempo los moralistas intuyeron la existencia del subconsciente. Plé ha hecho un estudio muy sugestivo sobre la moral subhumana en Tomás de Aquino, que preludia en cierto modo lo que hoy llamamos subconciencia ⁶¹. Los moralistas franceses demostraron hace varios siglos que los verdaderos móviles de nuestras acciones no son siempre precisamente los que nos confesamos a nosotros mismos. Ya en tiempos de Descartes, un La Bruyère o un La Rochefoucauld afirmaban que existe un *decalage* o desfaseamiento entre nuestros sentimientos conscientes y nuestros sentimientos reales. La psicología del autor de *Les maximes* es hasta cierto punto una psicología del inconsciente. Pone al descubierto el egoísmo, la hipocresía y la mala fe del hombre, casi con el mismo vigor con que lo hace Mauriac ahora en *La farisea*. Y el español Gracián en el *Criticón* se diría que escribe en el siglo XVII para los hombres del siglo XX. Nada de extraño, si advertimos que ya Jesús, en el capítulo 25 de Mateo, llama a los fariseos «sepulcros blanqueados» y pone al descubierto las nauseabundas alcantarillas de su yo. Pero la verdad es que hasta Freud, a finales del siglo pasado, no se aborda de un modo sistemático este mundo de la subconciencia ⁶².

60. E. Lubac, *Les niveaux de conscience et d'inconscience et leurs communications*, Paris 1929; P. Tesson, *Descripción de la conciencia moral e incidencias psicológicas*, en *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948; H. Häfner, *Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht*, en *Grenzfragen des Glaubens*, Einsiedeln 1967, 113-151.

61. A. Plé, *L'acte moral et la «pseudomoral» de l'inconscient*: VieSpir-Suppl 10 (1975) 49-53.

62. J. Lacroix, *Psicología del hombre de hoy*, Barcelona 1966.

Freud y la conciencia. Freud ha designado a la subconciencia con el nombre de «super-yo» (*Über-Ich*)⁶³. Para darnos una idea de lo que es el «super-yo» en la mente de Freud, vamos a presentar el siguiente esquema del pensamiento freudiano elaborado por Dalbiez:



Podemos distinguir pues dos grandes zonas del psiquismo humano, la zona de la conciencia (procesos psíquicos conscientes) y la zona de la subconciencia (procesos psíquicos no conscientes). Estas dos zonas no son absolutamente impermeables entre sí. Existen ciertos fenómenos no conscientes que son accesibles a la evocación voluntaria del yo y que pueden por lo mismo hacerse conscientes. A éstos los llamamos procesos *preconscientes*. Es en este terreno en el que se sitúa el examen de conciencia, la autocrítica y la revisión de vida. Por el contrario, entre los procesos *inconscientes*, o innacesibles a la evocación voluntaria del yo, se encuentran las fuerzas represoras del «super-yo», que se introyectan en el sujeto desde fuera por la presión del mundo ambiente, cuando el yo es todavía inconsciente, y profundizan en el terreno del «ello» aunque sin confundirse con él, con lo que llegan a adquirir una cierta autonomía con respecto al yo. El «ello», finalmente, está constituido por los instintos reprimidos y constituye el elemento absolutamente inconsciente del psiquismo⁶⁴.

El «ello», en rigor, es más extenso que el primitivo inconsciente psicoanalítico. En el inconsciente se depositan las experiencias psíquicas reprimidas, es decir, unas experiencias, que hasta cierto punto habían sido conscientes, en cuanto controladas por la conciencia. Pero, en el «ello» se comprenden además las experien-

63. A. Freud, *El yo y los mecanismos de defensa*; Madrid 1976.

64. C. Vaca, *Psicoanálisis y dirección espiritual*, Madrid 1952, 59-60; Ch. Baudouin, *De l'instinct à l'esprit*, Paris 1950.

cias que nunca han sido reprimidas, y, por consiguiente, que nunca han sido conscientes, es decir, los instintos⁶⁵.

El gran descubrimiento de Freud y de la llamada psicología profunda es, sin duda, el de haber puesto de relieve el dinamismo del subconsciente. La subconciencia, lo mismo que la conciencia, empieza a formarse en la infancia. El dinamismo de la subconciencia se apoya en los instintos. Las tendencias instintivas del niño se fijan con frecuencia de una manera apasionada y violenta en el primer objeto capaz de satisfacerlas. Pero esta fijación da ocasión frecuentemente a una serie de conflictos entre el niño y el medio ambiente. Las personas que rodean al niño, sobre todo los adultos, están en posesión de un conjunto de ideas, costumbres, reacciones y hábitos, a los que debe acomodarse este recién venido que es el niño. Y, como es maleable y se encuentra en período de formación y en total dependencia de los demás, necesariamente es influenciado por el medio ambiente, sin poder oponerle una resistencia activa. Por ejemplo, el niño que busca la presencia de la madre, no podrá acapararla él solo, sino que se verá obligado a repartírsela con el padre, los hermanos y hasta con personas extrañas a la familia.

Las motivaciones en ese estadio de la evolución moral consisten en el deseo de aprobación por parte de los padres o adultos en cuanto sustitutos de los padres. Estos son amados por los niños, pero al mismo tiempo se ve en ellos unos rivales. Por eso nada de extraño que se busque su aprobación y se tema su desaprobación. El niño sacrifica el propio gusto por el del otro a quien se quiere seducir en cuanto persona amada y admirada que es y a quien al mismo tiempo se teme. Es lo mismo que le ocurre al enano con el gigante. De este modo el niño toma como bien suyo el bien del otro, o, mejor, lo que el otro cree que es bueno. Necesita que el otro apruebe lo que él está haciendo. Sin esa aprobación no se siente seguro.

En ese estadio, como es lógico, la culpabilidad coincidirá esencialmente con la desaprobación del otro. Esta actitud no está exenta de un cierto tinte mágico. Si me pongo en contra del superior, experimento una profunda inquietud y quedo expuesto a su posible castigo... Pero más temible que el mismo castigo es la sensación de culpabilidad que experimenta el niño por no haber obrado de acuerdo con los padres o sus sustitutos. Se comprende, según eso, que para el niño el adulto, sobre todo si ve en él un rival, llegue a amenazarle en forma de «castrador». Es alguien a quien

65. J. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidación*, Madrid 1954, 31.

ama ciertamente, pero a quien al mismo tiempo teme, porque, en última instancia, puede privarle de su incipiente fuerza creadora. Desde los primeros años de su vida el niño siente el deseo de ser y poseer y teme con angustia que se le pueda quitar esas ganas de vivir⁶⁶.

La existencia del «super-yo» es legítima, a pesar de su aspecto sombrío, pasional y casi trágico⁶⁷. Constituye una etapa importante en la progresiva estructuración de la conciencia moral. Es perfectamente normal sentir alegría al ser aprobados por los demás y temer su desaprobación. Además esto puede ayudar a la adquisición del respeto a la autoridad. A pesar de la creciente democratización de los pueblos, la autoridad, como servicio, sigue siendo necesaria para la buena marcha de la sociedad. Y no está excluido, finalmente, que el niño descubra a través de los adultos los valores auténticos de la tradición. Sin esa mediación, los niños se verían obligados a comenzar a cero. Los niños generalmente comienzan a estimar esos valores tradicionales porque los ven identificados con los adultos, aunque más tarde, por sí mismos, deberán decidir si son o no valiosos para ellos⁶⁸.

Algunos discípulos atolondrados de Freud han creído ver en el «super-yo» la conciencia moral propiamente dicha, lo que es un grave error⁶⁹. Este estadio, en efecto, debe ser superado lo antes posible dentro de la evolución psicológica del niño y el «super-yo» ha de ser integrado lo mejor que se pueda en las instancias superiores de la conciencia. Quien no llegue nunca a saber hacer por sí mismo una valoración moral práctica, no accederá jamás a una conciencia moral adulta y autónoma. Su moralidad seguirá siendo infantil e inmadura. Desgraciadamente, hay muchos hombres y mujeres en el mundo que no han llegado, por lo que se refiere a la conciencia moral, a un nivel adulto. Algunos, incluso, viven esta inmadurez de un modo extraordinariamente sofisticado. Se proponen, en efecto, hacer el bien y evitar el mal, no por sí mismos, sino única y exclusivamente para no sufrir el reproche de su conciencia. Aunque se hagan la ilusión de atenerse de este

66. H. Bissonnier, *Psychopédagogie de la conscience morale*, Paris 1969, 103-126.

67. P. Tesson, *Descripción de la conciencia moral e incidencias psicológicas*, en *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948, 14-19; Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel 1943, 112-113.

68. G. Griesl, *Gewissen und über-ich*, en *Pastoralpsychologische Studien*, München 1966, 149-173.

69. F. Fredl, *L'enfant agressif*, Paris 1968.

modo a las exigencias de su propio yo, en el fondo, están todavía anclados a la heteromoral de la aprobación infantil⁷⁰.

Se discute si el «super-yo» freudiano es algo patológico o normal. En este punto no están de acuerdo totalmente los psiquiatras y psicoanalistas. Algunos se inclinan a ver en el «super-yo» un fenómeno patológico, que obstaculiza seriamente la maduración moral. Así, por ejemplo, Dalbiez⁷¹. Otros, en cambio, como Odier, no admiten que el «super-yo» tenga un carácter absolutamente patológico. Pueden darse casos en que esto ocurra, cuando existe una grave discordancia funcional entre la conciencia y la subconciencia, pero en otros casos no pasa de un simple nerviosismo dentro de la normalidad⁷².

Adler y la conciencia. Odier, influenciando por Adler, propone un esquema del psiquismo humano en que se completa la trilogía freudiana: «ello», «super-yo» y «yo». Se sirve para ello sobre todo de los conceptos de «yo-ideal» e «ideal del yo» puestos de relieve en la psicología individual de Adler.

Pre-yo: Preconciencia (instinto libidinoso y de agresividad) = *Premoral*.

Super-yo: Inconsciente (represión inconsciente de los instintos) = *Pseudomoral*.

Yo-ideal: Subconciencia (identificación puramente funcional e inconsciente de carácter edipiano con los padres del mismo sexo) = *moral inconsciente o subconsciente*.

Ideal del yo: Conciencia moral antecedente (juicio sobre los valores) = *moral consciente intencional*.

Yo-real: Conciencia moral consiguiente (juicio sobre el valor existencial del yo) = *moral consciente empírica*.

Según Odier, Freud no ha distinguido todos esos planos, pero interpretando su pensamiento en un contexto filosófico diferente, nos vemos obligados a distinguir todos estos niveles, dando a los «valores» el puesto que les corresponde, sobre todo a los valores morales y religiosos, que Freud, influenciado por el materialismo

70. H. Bissonnier, *Psychopédagogie de la conscience morale*.

71. R. Dalbiez, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana II*, Buenos Aires 1948, 329 s.

72. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 107-109.

de fines del siglo pasado, redujo al instinto. En Freud, en efecto, la conciencia moral no es sino un seudopifenómeno de la subconciencia. Odier, en cambio, reconoce la existencia de la subconciencia y de la conciencia⁷³.

Jung y la conciencia. Ch. Baudouin propone, inspirándose en Jung⁷⁴, un esquema del psiquismo humano a base de siete instancias distintas, que parecen coincidir con otros esquemas septiformes y en especial con el de las siete moradas del «Castillo interior» de Teresa, lo que prueba, según Baudouin, la coincidencia en el plano concreto de los grandes exploradores del alma. Estas instancias son: 1) el automatismo (principio de repetición); 2) lo primitivo (el instinto de «ello»); 3) la sombra (tendencias reprimidas); 4) el yo (la conciencia); 5) la persona (el yo en cuanto modificado por el ambiente social); 6) el «super-yo» (el yo en cuanto modificado por los padres, maestros y otros «yo-ideales»); 7) el «yo-mismo» o mismidad (el «super-yo» secundario, que corrige a la luz consciente del yo la inconsciencia del «super-yo» primario, recurriendo a los elementos reprimidos de la «sombra»).

En esta organización de las instancias, el yo, como se ha visto, ocupa un puesto central. A un lado del yo, están lo automático, lo primitivo, la «sombra», representando la parte de la naturaleza. A otro lado están la persona, el «super-yo» y el «yo-mismo», constituyendo las instancias propiamente morales, aunque no hay que olvidar que la vida moral interesa a todo el ser y por todo él está condicionada.

Creemos interesante estudiar el dinamismo moral alrededor de estas tres instancias superiores del psiquismo humano, aunque sin olvidarnos del influjo que ejercen sobre ellas las instancias inferiores.

La *persona* (máscara) es el yo en cuanto modificado por el medio ambiente. Esta modificación se debe al instinto de imitación, fenómeno psíquico que corresponde al mimetismo biológico y que consiste en un deseo de conformarse con la opinión general, sobre todo, por parte de los extrovertidos, y en particular con la opinión que los demás tienen de uno. En el fondo, la persona responde a dos tendencias opuestas: distinguirse, llamar la atención del otro, pero sin chocar con el medio ambiente: «*Larvatum prodeo*», me acerco enmascarado.

73. *Ibid.*, 37-43.

74. E. Spranger, *Das Gewissen bei Freud und Jung, mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung*, Zürich 1964.

Con el *super-yo* llegamos a la vida propiamente moral. La presión social se convierte ahora en una presión personal por parte de los padres, educadores y otros, que se introyectan en el yo. El «super-yo» es por eso menos primitivo que la persona. Mientras que ésta responde al complejo espectacular, que se produce hacia los tres o cuatro años, el «super-yo» está relacionado con el complejo de Edipo, que culmina hacia los cinco o seis años. Es ésta una moralidad, pero infantil, en la que el yo consciente no interviene todavía. A la imitación difusa del grupo, propia de la persona, sucede ahora una imitación personal, una identificación con personajes que se presentan como «ideales del yo», o, mejor, como los «ideales». A la conformación con lo que los demás esperan de nosotros, sucede ahora una conformación con lo que una persona particular (preceptor) pide de nosotros (obediencia). En algunos casos de neurosis esta conformación puede llegar a convertirse en un sentimiento inconsciente de culpabilidad. No hay que creer, sin embargo, que la moralidad del «super-yo» es una moral patológica. Poco a poco la introyección del «super-yo» se va acercando a la autonomía moral por medio de un juego alternado de introyecciones y proyecciones sucesivas, cada vez más controladas por la razón.

El «super-yo» primario del niño se proyecta en el curso de su evolución psicológica y moral sobre un grupo de personajes exteriores, pertenecientes a un círculo que, partiendo de los tíos y tías, los primos y primas, los amigos y los maestros, se ensancha cada vez más alrededor del círculo familiar y escolar. Estos personajes, a los que a veces se ha llamado «padres o madres ideales», se convierten así en verdaderos símbolos del «super-yo» y adquieren un prestigio singular. Se les escucha y se les toma por guías y modelos y son finalmente introyectados según el mismo mecanismo con que fueron introyectados los padres. De nuevo el «super-yo» será proyectado en otro grupo de personajes de libre elección: boxeadores, futbolistas, estrellas de cine, escritores, hombres políticos, personajes ilustres actuales o históricos, o, en ciertas doctrinas abstractas. Estos personajes y doctrinas se convierten a su vez en modelos, guías y consignas, que son también introyectados con el tiempo.

Este juego de introyecciones y proyecciones es muy activo en la adolescencia. Entra en combinación con el sentimiento amoroso en el que no es raro ver cómo el ser amado se convierte en «ideal del yo» y en una como nueva conciencia. Así se puede llegar poco a poco a formas cada vez más puras de introyección y proyección, como ocurre con la dirección espiritual y sobre todo con la

imitación de Cristo. Este juego alternado va preparando paulatinamente la aparición de la moral adulta. La multiplicación misma de los guías y los modelos permite cada vez más la comparación entre los mismos y obliga al yo consciente a intervenir y a escoger, con lo que se prepara la autonomía moral.

Después de desear ser el hombre o la mujer que mis padres o determinados adultos quieren que yo sea, paso ahora a preocuparme del «yo-ideal», es decir, del hombre con quien yo mismo he decidido identificarme. Esta identificación se convierte así en suprema norma de moralidad. La culpabilidad se experimenta en este estadio como el sentimiento de no ser aquél que yo debería ser⁷⁵.

Es normal y hasta deseable que el niño empiece a tener ambiciones y que quiera realizarse y llegar a ser él mismo en un clima idealista de expansión vital. Los diarios íntimos de los preadolescentes entre los 9 y 10 años son reflejo de esta realidad. Pero el adulto no debe quedarse ahí. Una complacencia excesiva de uno mismo y un énfasis de la propia realización puede hacernos caer en un narcisismo infantil y convertirnos en el clásico coqueto que se pasa horas y horas mirándose al espejo y saboreando sus propios encantos o sus problemas personales⁷⁶.

Al margen o por encima de esta moral de carácter infantil y adolescente, el hombre es capaz de una moral autónoma y realista propia del adulto a partir del «yo-mismo». Esta moral adulta no se apoya en el yo empírico, que se rige por el principio del realismo y que daría lugar, a lo sumo, a una moral interesada y utilitarista, sino que se funda en el «ideal del yo». Como dice Jung, el «yo-mismo» es un concepto límite, el término ideal al que debe llegar el yo en su proceso de personalización, en su tendencia a la personalidad integral. Esta tendencia totalitaria tiene por misión recuperar los elementos descuidados o rechazados en las etapas anteriores. Es una especie de rebusco a través de la «sombra» o el doble, que se constituye desde un principio como reverso de la persona. Como la represión que dio lugar a la «sombra» carecía de discriminación y objetividad, es muy posible que haya privado a la personalidad de elementos muy aprovechables y positivos. Importa por eso recuperarlos, lo que no se consigue sino a través de un período de ansiedad y a veces no sin escándalo de los que no han sabido romper con un conformismo puramente infantil o inconsciente. Para que este proceso de personalización no sea pe-

75. A. Stocker, *Psychologie du sens moral*, Paris 1949, 52.

76. H. Bissonnier, *Psychopédagogie de la conscience morale*.

ligoso y lleve a las peores consecuencias es necesario que se haga con la ayuda de un guía y bajo control. Como decía muy bien Teresa, no se puede llegar a la séptima morada (la autonomía) sin pasar antes por la sexta (la dirección espiritual: el control del «super-yo»). En el campo clínico esta dirección la ha de llevar el psicoterapeuta, cuando se trata de seres débiles y anormales. La falta de control adecuado puede dar lugar a gravísimas aventuras morales en contra del conformismo moral. Es el caso de algunos místicos iluminados⁷⁷. Esto no quita que cada vez habrá que tenerse más en cuenta los principios de la pedagogía «no-directiva».

Lo que acabamos de describir es el proceso normal de la autonomía moral. Existe la posibilidad de unos hombres extraordinarios capaces de quemar etapas en una carrera vertiginosa de carácter excepcional, que puede tener gravísimos peligros a la menor desviación. Es el caso, por ejemplo, de un Nietzsche, que echa por la borda todos los valores relacionados con el respeto, para dar lugar después a una reaparición caótica y bárbara de este sentimiento de respeto reprimido, como ocurrió en la inconcebible adoración al Führer por parte de un pueblo inteligente y maduro. El hombre, es cierto, debe realizarse a sí mismo, pero por medio de los que le rodean y en unión con ellos. Una auténtica personalidad no es incompatible con el otro. Todo lo contrario. Gracias a los padres, amigos, maestros y otros podremos llegar a ser plenamente nosotros mismos⁷⁸.

Análisis de la subconciencia moral psicológico-profunda. La subconciencia moral es la moral del «super-yo», unaseudomoral, como dice Odier. El «super-yo» es una especie de segunda conciencia moral. En realidad, anterior a la primera en el curso del desarrollo psicológico, como ya hemos visto. Esta conciencia está situada debajo de la conciencia moral propiamente dicha, de la que tenemos una idea exacta cuando hablamos de ella. Lo que no ocurre con el «super-yo». El «super-yo» está situado en la zona periférica de la personalidad. La moral del «super-yo» es una moral inconsciente. Lo cual no quiere decir que el sujeto que la soporta obre como un inconsciente en el sentido peyorativo de la palabra, es decir, sin darse cuenta de lo que hace. Tiene conciencia de la acción que realiza, pero no de los motivos profundos de la misma. Si el yo no se diese cuenta de lo que hace, su acción no sería en modo alguno moral. Pero, siendo inconsciente la motivación de este acto, por

77. *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948.

78. Ch. Baudouin, *L'échelonnement des instances morales: VieSpirSuppl 17* (1951) 212-225; Cf. P. Palazzini, *La coscienza*, Roma 1961, 265-275.

proceder del «super-yo», esta moral puede en rigor llamarse inconsciente. Por muchos esfuerzos de introspección que haga el yo, no llega nunca a franquear la barrera detrás de la cual se agazapa el «super-yo»⁷⁹.

Los instintos, reprimidos por el «super-yo», ejercen sobre el yo propiamente dicho una presión inconsciente, lo que da lugar a un falseamiento de los valores morales auténticos. En efecto, como dice Odier, el mundo de los valores superiores se encuentra expuesto a las incursiones profanadoras y a los asaltos repetidos de las tendencias inconscientes y sobre todo de las tendencias reprimidas. Si estas tendencias logran filtrarse a través del «super-yo» o subconciencia moral, debidamente disfrazadas, no tendrán el poder de respetar ni siquiera los valores más espirituales del hombre, como son los de carácter moral y religioso. Tratan de apoderarse de ellos para orientarlos a sus propios fines⁸⁰.

Este falseamiento de los valores superiores da lugar a dos fenómenos de extrema gravedad: el fenómeno de la *proyección* inconsciente, en virtud del cual se falsea la percepción de una persona o de una situación concreta, proyectando en ellas inconscientemente nuestra propia problemática. Y el fenómeno de la *racionalización* funcional, por el que tratamos de justificar una acción concreta cuya verdadera motivación queda inconsciente. El yo alienado encuentra razones, como el hipnotizado en estado de vigilia, para cumplir la orden recibida durante la hipnosis⁸¹.

En general, siempre que nos encontramos con una censura moral en exceso apasionada e intransigente, hemos de sospechar que se trata fácilmente de una racionalizaciónseudomoral. Como dice Odier, si un ciudadano, un educador o un moralista pone demasiado fuego en la censura moral de un abuso cualquiera, o se muestra en exceso severo al condenar una falta, cabe plantearse la cuestión de si, en el fondo, no es a sí mismo, en vez de a los demás, al que quiere defender. Su celo y su severidad tienen la misión inconsciente de asegurarle a él mismo. En lo más profundo del yo se siente inseguro y teme que, si no censura enérgicamente a los demás, él puede hacerse pecador. El censor inexorable, dice el doctor Richard, es un pecador que se ignora⁸².

Otra forma ordinaria de racionalización moral inconsciente es la negación de los valores morales que el sujeto no posee. Se tra-

79. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 103-105.

80. *Ibid.*, 62.

81. D. Lagache, *La psychanalyse*, Paris 1954, 43-44.

82. Ch. Odier, *o. c.*, 84-85.

ta de un mecanismo opuesto totalmente al anterior. Mientras que en el fenómeno precedente el sujeto insiste excesivamente en el valor moral para asegurarse inconscientemente su posesión, en el segundo, el sujeto, que se siente fracasado definitivamente en su tarea de adquirirlo, termina inconscientemente por negar la existencia del valor moral. Scheler ha estudiado a fondo este fenómeno en su ensayo sobre el resentimiento. Toda aprensión de un valor va acompañada de una tendencia a apropiárselo. El fracaso reiterado en esta tentativa da lugar al resentimiento, a no ser que se supere la crisis desde un punto de vista superior. Pero el que no logra superar la crisis, integrándola en el dinamismo positivo de la personalidad, cae en poder del resentimiento. Un sentimiento inconsciente de incapacidad comienza a trabajar subterráneamente y termina por negar el valor que el sujeto ha sido incapaz de conseguir, creando como contrapartida un falso valor, que es la negación del primero. El verdadero valor aparece entonces como un mal. Se trata, en el fondo, de un verdadero envenenamiento psicológico, que desemboca en un falseamiento de los valores de la conciencia. No se trata de una mentira consciente, sino inconsciente. En la superficie de la conciencia la intención puede ser perfectamente leal y honesta, pero en la profundidad existe un verdadero falseamiento de los valores causado inconscientemente por el resentimiento⁸³.

Relaciones entre la conciencia y la subconciencia moral psicológico-profunda. Freud ha planteado de un modo dramático el problema de las relaciones entre la conciencia y la subconciencia moral. Si la conciencia moral se identifica con el «super-yo» freudiano, entonces no existe una verdadera conciencia moral en el sentido estricto de la palabra y los moralistas serían unos ingenuos o unos hipócritas. Todos los esfuerzos del hombre por adquirir la perfección moral serían ilusorios. Dalbiez piensa que ésta es la conclusión lógica de la filosofía freudiana. Pero Odier, planteando el problema en el terreno de la pura observación clínica, ha demostrado que la moral del «super-yo» no es sino unaseudomoral, que hay que distinguir netamente de la moral consciente o propiamente dicha⁸⁴.

La formación del «super-yo» precede históricamente a la formación de la conciencia moral. Esta no comienza a estructurarse

83. Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris 1946, 189-190.

84. C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen der Ich und dem Unbewussten*, Zürich 1933.

sino entre los ochos y diez años y su elaboración se prolonga a lo largo de toda la pubertad a través de numerosas vicisitudes. La adquisición definitiva de la autonomía moral se realiza generalmente al final de la adolescencia, con la madurez del espíritu, que coincide con el eclipse definitivo del «super-yo». Esto en teoría, porque en la práctica el super-yo» no desaparece nunca totalmente⁸⁵.

En muchos hombres, de hecho, quizás en la mayor parte, el «super-yo» sigue ocupando un puesto preponderante en la vida moral. Y en este sentido la actitud de Freud reduciendo la conciencia a la subconciencia corresponde a la realidad. Freud es un médico que trata de encontrar una terapéutica adecuada para la neurosis. Desde este punto de vista tiene hasta cierto límite razón, como afirma Plé, al fijarse sobre todo en la «moral corriente», o sea, en la moral de la mayoría de la gente. No hay que olvidar que el mismo Tomás de Aquino constata tristemente en diversas ocasiones que la mayoría de los hombres viven instalados en el plano de las pasiones, lo que es una consecuencia, dice Tomás, de la influencia de los astros y de Satanás, que no tiene poder directo sobre el acto propiamente humano, pero sí sobre la imaginación y el apetito sensitivo, hoy diríamos, sobre el inconsciente. Pocos (*pauci, pauciores*), dice Tomás, son los que superan este plano⁸⁶. En este sentido, puede legitimarse hasta cierto punto la actitud de Freud al reducir la conciencia a la subconciencia. Es decir, si limitamos el alcance de sus afirmaciones a una simple y pura constatación de la realidad. Como médico no debía haber pasado de ahí⁸⁷.

Conciencia y subconciencia son, pues, dos funciones distintas del psiquismo humano, como dice Odier repetidamente. La primera da lugar a la moral consciente o moral propiamente dicha. La segunda a la moral inconsciente o pseudomoral. Esto no quiere decir, sin embargo, que un mismo acto no pueda estar motivado consciente o inconscientemente al mismo tiempo, como explica muy bien L. Beirnaert. Por ejemplo, cuando nos dejamos llevar de la cólera, este acto emana del sujeto considerado como un todo, y en él pueden influir tanto los motivos inconscientes como los conscientes, pero en diversos planos. La psicología profunda puede descubrir en la base de este acto de cólera un conflicto mal li-

85. A. Plé, *L'acte moral et la «pseudomoral» de l'inconscient: VieSpir-Suppl 10 (1957) 24-25.*

86. Tomás de Aquino, I, q.145, a.4, ad 3; I-II, q.9, a.5, ad 2.

87. A. Plé, *o. c.*, 57-65.

quidado con un padre autoritario en exceso, pero no puede simplemente por eso concluir que este acto de cólera no es consciente y libre. El sujeto, aunque condicionado inconscientemente, puede darse perfectamente cuenta de que su acto de cólera es algo contra la voluntad de Dios. Condicionamiento inconsciente y libertad consciente no se oponen en el plano de la personalidad total. La libertad consciente no nace de la ausencia de motivos inconscientes. Solamente supone su integración en una unidad superior, la de la persona, que da conscientemente a los acontecimientos subterráneos un sentido moral⁸⁸.

Sin embargo, esta integración del inconsciente en la conciencia no se da siempre en la práctica. A veces sí ocurre, y entonces las tendencias inconscientes sirven de apoyo estimulante y motivo a la conciencia (principio de apoyo). Pero otras veces, con harta frecuencia, se produce una desarmonía entre las tendencias reprimidas y un valor moral, lo que es causa de falseamiento de la conciencia (principio de alteración). Odier llega a proponer como criterio psicológico de la moral sana la ausencia o no intervención de la subconciencia en el funcionamiento de la conciencia moral.

Claro está que este criterio es puramente psicológico y no moral. El nivel de aspiración de la conciencia no corresponde necesariamente a su autonomía. Incluso los dos niveles pueden estar muy alejados el uno del otro. La normalidad moral no coincide en manera alguna con la perfección moral. La ausencia de moral inconsciente no implica necesariamente un alto grado de moral consciente. Esta es una función positiva del yo y no la consecuencia de no estar influenciada por el «super-yo»⁸⁹.

Las relaciones existentes entre la conciencia y la subconciencia exigen una leal colaboración entre moralistas y psicólogos⁹⁰. Por desgracia han existido siempre mutuos recelos entre unos y otros. Y, sin embargo, esta colaboración se impone. De una parte, el psicólogo no puede ignorar la conciencia moral y el mundo de los valores. Como dice muy bien Baruk, no es tanto el freno moral la causa de la represión inconsciente (*refoulement*), como pretende Freud, sino la adulteración del freno moral por causa del orgullo. La verdadera actitud moral consiste a la vez en tender al bien y en reconocer las propias debilidades, los defectos inherentes a la con-

88. L. Beirnaert, *Culpabilité psychologique*, en *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, Paris 1945, 163.

89. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 149-150.

90. Fr. Duyckaerts, *Le psychologue et le moraliste devant l'homme: La Revue Nouvelle* 22 (1955) 379-396.

dición humana, a fin de corregirse. Negarse a reconocer las propias faltas para hacerse una imagen ideal pero inexacta de uno mismo, es la peor y la más inmoral de las actitudes. El criterio esencial de una moral falsa es el orgullo que da lugar a las peores hipocresías⁹¹. Por otra parte, los moralistas no suelen tener en cuenta la subconciencia, como si debajo de la conciencia propiamente dicha no existiese esa zona subterránea que tanta influencia tiene en la conducta humana. El resultado de esa actitud es el carácter totalmente irreal que suelen tener los juicios de muchos moralistas. Si no existiese más que la conciencia propiamente dicha, la vida moral sería relativamente fácil, pero existe también el «super-yo» que viene a complicarlo todo⁹².

Subconciencia lógico-estructural. En íntima relación con la subconciencia psicológico-profunda nos encontramos hoy con la subconciencia lógico-estructural⁹³. La noción de estructura subconsciente no es la misma para las escuelas de lengua alemana (Berlín y Gratz) o de lengua inglesa. Actualmente el estructuralismo de la forma se ha ido deslizado cada vez más hacia los modelos lógico-matemáticos. Se llega así a una psicología rigurosamente matemática, que se constituye a base de reglas puramente formales y que hace abstracción de los valores y de la significación de los signos que emplea. Sometido a este proceso artificial de formalización en que todo se reduce a estructuras impersonales no se ve cómo el yo consciente podrá sobrevivir.

La estructura sería, según esto, una forma lógica y abstracta, un «sistema» extrahumano, un ambiente verbal, cultural e institucional al que es arrojado el hombre y con el que tiene que arreglarse. Este sistema relacional se sostiene y se transforma sin la intervención del hombre, que no es su protagonista. Más que causa, el hombre es efecto de este ambiente. La humanidad es arrastrada por debajo y desde fuera por estas palabras-cosas que constituyen la estructura aleatoria de su ser plural. En esta antiantropología estructuralista no se habla de otra cosa sino de «la muerte del sujeto» y del «yo-fetiche», como si, en efecto, el estructuralismo se quedara con las formas de la *Gestaltpsychologie, ohne Gestalter* (sin formas) y con la «pobre cosa» (*ein armes Ding*), que es, en el fondo, el yo freudiano. Nada de extraño que se haya llamado a este movimiento neopositivismo lógico⁹⁴.

91. H. Baruk, *Psiquiatría moral experimental*, México 1960.

92. R. Dalbiez, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*.

93. A. Stocker, *Psychologie structurale de la personne et responsabilité: Psyché 59* (1951) 595-604.

94. J. Ferrater Mora, *El positivismo lógico*, en *La filosofía actual*, 83-88.

El estructuralismo ha encontrado en Francia un profundo eco (Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan, R. Barthes, L. Althusser, M. Foucault). No todos estos autores representan el estructuralismo de igual forma. Lévi-Strauss, por ejemplo, lo acepta con plena conciencia de su naturaleza y limitaciones. Según él, la antropología cultural no desecha por completo la importancia de un estudio histórico. La investigación estructural no es el estudio de un estado «presente» o «instantáneo». Pero tener en cuenta los elementos diacrónicos es muy distinto que admitirlos como primordiales o condicionantes, ya que tales elementos pueden integrarse sincrónicamente en estructuras⁹⁵.

Lévi-Strauss ha encontrado en Marx y en Freud precedentes significativos de la investigación estructural. Freud vio en el inconsciente y Marx en las relaciones económicas las infraestructuras que se imponen al hombre. Este punto ha sido destacado, en lo que toca a Freud por J. Lacan⁹⁶, que ha desarrollado el psicoanálisis estructural, y, en lo que respecta a Marx, por L. Althusser⁹⁷. Althusser ha puesto de relieve los elementos estructurales de Marx. R. Barthes ha hecho el estudio estructural de la crítica literaria y de la producción artística⁹⁸. Pero nadie ha llevado tan lejos la defensa del estructuralismo como M. Foucault, quien ha elaborado una arqueología de las ciencias humanas para averiguar a partir de qué los conocimientos y teorías han sido posibles. No se trata, según eso, de describir el progreso de los conocimientos hacia una objetividad en la que podría reconocerse, por fin, la ciencia de hoy, sino de poner de manifiesto el campo epistemológico, la episteme, en la que los conocimientos considerados fuera de todo lo concerniente a su valor racional o a sus formas objetivas, manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad. Las ciencias humanas no son históricas, sino estructurales, porque el propio hombre es estructural. El hombre deja de ser el viejo y constante problema que se creyó que fue. El hombre es una invención cuya fecha reciente exhibe la arqueología de nuestro pensamiento. Y acaso su próximo fin⁹⁹. Con ello se proclama no sólo la muerte de la filosofía, sino también de la historia y del hombre¹⁰⁰.

95. Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires 1973; Id., *El pensamiento salvaje*, México 1964.

96. J. Lacan, *Escritos*, París 1962.

97. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México 1969.

98. R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, París 1953; Id., *Système de la mode*, París 1967.

99. M. Foucault, *Les mots et les choses*, París 1966.

100. J. Ferrater Mora, *El estructuralismo*, en *La filosofía actual*, 78-83.

De este modo la subconciencia estructural se engulle a la conciencia moral propiamente dicha. Pero, como dice Sartre, si las estructuras hacen al hombre, no por ello termina el problema. Hay que saber todavía «lo que a su vez hace el hombre con lo que se ha hecho de él»¹⁰¹.

Es evidente que el estructuralismo ha constituido una reacción saludable contra el subjetivismo de la pura vivencia. Ya era hora según Domenach, de que lo impersonal apareciese como un elemento estructural del universo personal¹⁰². Esto era ciertamente necesario después de la orgía subjetivista a que nos llevó el pensamiento moderno, pero con la condición de que lo impersonal, que es la referencia a la realidad, se haga personal, es decir, sea asumido por la persona. Esta dialéctica entre lo personal y lo impersonal, entre la conciencia y la subconciencia estructural, afirma al hombre a partir de su estructura de base y de su historia y lo salva así de la alienación y de quedar reducido a la nada¹⁰³.

Subconciencia cósmico-cerebral. Además de su dimensión psicológico-profunda y estructural, la subconciencia tiene otra dimensión que podríamos llamar cósmico-cerebral. Después de los últimos descubrimientos de la ciencia moderna, no queda la menor duda que la conciencia está esencialmente condicionada por el cuerpo y por el cosmos en cuanto prolongación que es del cuerpo¹⁰⁴.

Condicionamiento biológico de la conciencia moral. La conciencia humana puede ser estudiada como un mecanismo. Podemos hasta cierto punto desmontar una a una sus piezas constitutivas, analizar esa central de operaciones que es el sistema nervioso y estudiar los mecanismos que rigen el desarrollo de la conciencia, desde la información previa hasta la puesta en marcha de la acción. Pero, después de todo eso nos queda por conocer el sentido y la finalidad de ese dinamismo¹⁰⁵.

101. J. P. Sartre, *Sartre répond. Sartre aujourd'hui*: L'arc 30, 95.

102. D. Lagache, *Conscience et structure*: Evolut. Psychol. XXV (1960) 460-513.

103. H. Ey, *Conciencia*, Madrid 1968.

104. R. Ruyer, *La conciencia y el cuerpo*, Buenos Aires 1961; C. V. Monakow, *Gehirn und Gewissen*, Zürich 1950; A. von Auersperg, *Die coincidental Korinzipondenz als Ausgangspunkt der psycho-physiologischen Interpretation des bewusst Erleben und des Bewusstseins*: Der Nervenarzt 25 (1954) 1-11; P. Chauchard, *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience*, Paris 1956.

105. H. Baruk, *Le test «tsedek»*, Paris 1950, 11-12.

Como dice W. H. Thorpe.

Presuponer que los estudios sobre el comportamiento animal implican una merma en la estructura humana, sería de una ingenuidad extrema. El hombre revela cualidades espontáneas que superan con mucho a las del animal más perfecto. La amplitud de sus excepcionales facultades para el razonamiento abstracto; la realidad incontestable de su percepciónismo religioso y su vida espiritual; la apreciación de valores morales y estéticos; el encauzamiento disciplinado de su voluntad para alcanzar belleza, bondad y verdad, así como las restantes manifestaciones de su genio conocidas hasta ahora, confirman todo lo dicho y, por añadidura, permiten entrever que hay todavía un cúmulo de futuras realizaciones en sus vastas potencialidades»¹⁰⁶.

J. M. Rodríguez Delgado, uno de los mejores especialistas de esta materia en el mundo, analiza en un sugestivo artículo sobre «cerebro y sociedad» las relaciones que existen entre el cerebro y la conducta humana de cara al futuro.

El adentrarse en los misterios del cerebro es como la unión sacramental, que marca carácter indeleble. Es como aprender un nuevo lenguaje: *el simbolismo de la actividad neuronal, que sólo tiene significado para los iniciados en la «cofradía neurobiológica»*¹⁰⁷.

Una mayor conciencia del funcionamiento de nuestro propio cerebro puede influir decisivamente sobre la concepción de nosotros mismos y del mundo que nos rodea, sobre los objetivos de nuestra vida y sobre nuestra conducta individual y social. Por esto el investigador neurobiológico tiene una enorme responsabilidad, que incluye la adquisición, la interpretación y el uso de los conocimientos cerebrales.

No podemos ignorar que cada persona tiene un cerebro y que hay determinadas constelaciones de neuronas que están reaccionando a sus percepciones neuronales y que dirigen la expresión de conductas violentas. Tanto los factores ambientales como los neurofisiológicos deben ser valorados y hoy día poseemos metodología suficiente para su estudio combinado. Hay un descubrimiento reciente que está cambiando la biología, la filosofía y la misma concepción del hombre: los organismos vivos requieren para su desarrollo y supervivencia no sólo energía, alimentos y otros factores materiales, sino también la adquisición de *información*.

106. W. H. Thorpe, *Science, man and morals*, London 1962, 470.

107. J. M. Rodríguez Delgado, *El cerebro y la nueva sociedad*: Ya (10 de diciembre de 1975).

El organismo en desarrollo del niño recién nacido se humaniza cuando recibe información sensorial del medio ambiente, que circula codificada por el sistema nervioso y que se materializa imprimiendo fórmulas esteroquímicas en las neuronas, para alcanzar la experiencia personal como «memoria cerebral».

Las moléculas que llevan información tienen dos características principales: el mensaje y la dirección de su destino. Los péptidos, los esteroides, las prostaglandinas y otras sustancias con funciones mensajeras son como cartas cerradas en sobre que va dirigido a destinatarios específicos. La materia está dentro de cada organismo, pero se reorganiza por los mensajes codificados que vienen de fuera. Un código, el lenguaje, por ejemplo, es una serie armoniosa de elementos que usan la materia simplemente como portador. La nueva biología empieza a aclarar las correlaciones entre materia e información (¿cuerpo y espíritu?), permitiendo el estudio experimental de los dos elementos, incluidos sus mecanismos y sus funciones.

La nueva sociedad del futuro debe conocer su propia biología con sus posibilidades y sus limitaciones. Es necesario aplicar a la vida diaria las consecuencias prácticas de la nueva ciencia. Corremos el riesgo de crear un hombre futuro que combinará la irracionalidad del hombre primitivo con la avaricia y el deseo de poder del nuevo hombre industrial, que posee los poderes casi díficos de la tecnología atómica.

La sociedad actual, por su enorme industrialización y masificación, potenciadas por el uso expansivo de los medios de comunicación, está creando seres humanos robotizados y dirigidos por las colosales fuerzas ideológicas y mecánicas que nos rodean. La sociedad futura debe liberarnos de los determinantes instintivos y ambientales, debe permitir al individuo recobrar su libertad personal de pensamiento y acción. Para ello, primero, tenemos que darnos cuenta de nuestra real esclavitud material y cultural. Segundo, tenemos que conocer el funcionamiento del cerebro, sus posibilidades y límites, para comprender los mecanismos determinantes y las vías de elección. Tercero, tenemos que educarnos a nosotros mismos y a nuestros hijos en el uso de la «retroalimentación cerebral», para decidir inteligentemente los objetivos personales y sociales.

Todos los hombres han de darse cuenta de que son portadores de cerebros, cuyo funcionamiento está determinado por actividades eléctricas y químicas, por *mecanismos que podemos conocer y utilizar inteligentemente*. De esta manera los integrantes de la nueva sociedad podrán liberarse personalmente de los peligros

psicosomáticos de ansiedades y tensiones innecesarias, de la «robotización civilizada», para dar a cada individuo grados superiores de libertad y de felicidad personal.

Todo esto ha impulsado al hombre moderno a estudiar las relaciones que existen entre *la conciencia moral y su base neurobiológica*.

Cuáles son en concreto las estructuras neurobiológicas que específicamente intervienen en el ejercicio intelectual, es algo que hasta ahora no ha podido esclarecer la anatomía comparada, la anatomía patológica, ni los estudios clínicos y experimentalmente más modernos. Se tiene noticia de que la ablación de materia gris de los lóbulos frontales o las leucomías —operaciones en que quirúrgicamente se seccionan los nervios que conectan los lóbulos frontales con otras zonas del cerebro— afectan a las funciones superiores de la mente, disminuyen los sentimientos de responsabilidad y el vigor de la voluntad, reducen el alcance y claridad de los procesos, anticipaciones o proyectos vitales, relajan el nivel mental, y, en definitiva, diluyen esta forma superior de la conciencia refleja que consiste en la lúcida posesión de uno mismo o plena vivencia del «yo». De momento podemos afirmar que, aun cuando anatómica y funcionalmente cabe distinguir muchísimas partes y divisiones en el sistema nervioso, éste funciona como una totalidad o, si se quiere, como una pluralidad integrada al servicio de la unidad orgánica, cuyo signo consciente más pleno consiste en la cabal vivencia de un yo que se conoce y posee a sí mismo de forma inmediata. Los receptores, sin duda, recogen información del medio exterior y del interior del propio cuerpo, pero se la dan a *alguien*, en función de la historia y de los proyectos de ese alguien, para ser eventualmente transformada en los impulsos eferentes capaces de inervar la conducta muscular que le convenga.

El sentido de toda esa conducta es autoperfectivo; es decir, tiene como finalidad la preservación del equilibrio vital del sujeto, y, eventualmente, su desarrollo. Por desgracia, sin embargo, en el ser humano la afectividad y la razón no marchan siempre de acuerdo en sus intervenciones. El *cerebro interno* y el *cerebro exterior*, el sistema de relación y el sistema vegetativo no siempre marchan coordinados de una manera ideal. Con lo cual la actividad integradora del sistema nervioso puede resentirse y originar lo que algún neurofisiólogo ha llamado esquizofisiología o escisión funcional de la unidad orgánica.

Por su parte, el sistema de relación es capaz de regular con increíble finura los movimientos corporales externos —presión, locomoción, habla...— en virtud de decisiones voluntarias o de hábitos que en principio son también controlables a voluntad. La regulación, en cambio, de la actividad interior del organismo, esto es, la vida «vegetativa» de las vísceras, no depende directamente del sistema nervioso de relación, que rige las acciones voluntarias. Su centro rector gravita en un sistema que se llama autónomo, porque funciona con relativa independencia de las decisiones voluntarias del sujeto. Este sistema se halla, además, muy influido por el sistema endocrino, que escapa también al control directo de las decisiones voluntarias.

Así, pues, la vida emocional del individuo, su afectividad, sus apetitos, pasiones, ansiedad, furia o temor, sus deseos sexuales y necesidades

inferiores, están regidos en gran medida por este sistema autónomo, por el sistema endocrino y por una parte del cerebro «antiguo» del hombre —el arquicérebro— que recibe, a veces, el nombre de «cerebro interno» o «cerebro emocional». En definitiva, pues, lo que ocurre es que la vida afectiva del hombre, con sus emociones, sentimientos y deseos, lleva hasta cierto punto una vida independiente de las actividades cognitivas y voluntarias en que consiste la vida de relación regida por el neocórtex o «cerebro nuevo».

El hombre no puede controlar voluntariamente su ansiedad, pongamos por caso, del mismo modo que tampoco puede detener voluntariamente los latidos de su corazón o su peristaltismo intestinal. La afectividad hace un poco la guerra por su cuenta, si bien sus vicisitudes no dejan de afectar profundamente a las actividades del sistema de relación. De hecho, el pensamiento, la capacidad de decisión y hasta la motricidad y la actividad perceptiva pueden, en efecto, verse sensiblemente alteradas por las actividades de ese sistema autónomo que el sujeto es incapaz de regular voluntariamente.

Cuando esto ocurre, es decir, cuando la vida emocional deja de funcionar coordinadamente con la vida de relación, el sujeto humano deja de poseer plenamente su propia acción y su comportamiento comienza a bordear las fronteras de lo psicopatológico.

Lo grave es que, al parecer, el cerebro nuevo, que regula nuestra vida de relación, y el cerebro antiguo, que regula nuestra vida instintiva, *no han evolucionado sincrónicamente* a lo largo de la filogénesis. Por ello, el sujeto humano, aunque sea unitario, padece un dualismo cognoscitivo-afectivo, que no garantiza de forma automática la armonía de su desarrollo.

A juzgar por lo que se deduce de los restos fósiles hallados por los paleontólogos, el cerebro de los homínidos no había experimentado grandes incrementos hasta los comienzos del pleistoceno; sin embargo, desde hace aproximadamente medio millón de años, el crecimiento del corte de los homínidos experimentó una súbita aceleración, mientras otras estructuras inferiores permanecían relativamente estabilizadas. Concretamente a esta falta de sincronía evolutiva entre las estructuras neocorticales, lanzadas desde mediados del pleistoceno a un crecimiento sin paralelo en la historia de la evolución, y las estructuras más primitivas del cerebro interno, estabilizado en el mismo nivel que básicamente habían alcanzado millones de años atrás, se produjo en el hombre una falta de coordinación entre ambos estratos de la actividad mental. Para decirlo con las mismas palabras del profesor P. Mac Lean, neurobiólogo, que mantiene, entre otros, esta teoría, a semejante falta de sincronía evolutiva se debe que nuestras funciones intelectuales sean ejercidas por los estratos más recientes y desarrollados del cerebro, mientras nuestra vida afectiva y nuestros apetitos continúan siendo dominados por el sistema primitivo básicamente reptiliano. Semejante situación —que Mac Lean califica de esquizofisiológica— explicaría la diferencia que a menudo existe entre lo que nos dice la razón y lo que nos exige el sentimiento, y, en definitiva, contribuiría a explicar esas contradicciones entre la bestia y el ángel, que acompañan, como la sombra, al cuerpo, la vida de todo ser humano. Este cerebro inferior vendría a representar la sede del «ello» freudiano, el punto de origen de los impulsos libidinosos y agresivos, que mueven «desde abajo» nuestro comportamiento, mientras que desde la capa cortical superior del cerebro se ejercerían las funciones superiores propias de la persona

radical y libre, cuyos designios e intereses más elevados con frecuencia se oponen a la ruda agresividad de los apetitos elementales.

Las implicaciones de esta falta de sincronía de la evolución son obvias. Una especie, cuya capacidad intelectual ha producido el control de la energía física en los términos termonucleares de hoy, puede en un momento dado, bajo los poderosos impulsos agresivos de un cerebro emocional no coordinado con el intelectual, llegar a la destrucción masiva de la vida sobre el planeta; es decir, puede llegar al suicidio de la especie. Por lo demás, no será la primera vez que un error de la naturaleza provoca una extinción de este género... Recordemos que los hombres de Neanderthal desaparecieron súbitamente en el paleolítico, hace unos 40.000 años, sin que sepamos cómo, para ser sustituidos por los de Cromagnon, esto es, por la especie de que descendemos nosotros. La posibilidad, pues, de que nuestra especie se extinga y sea o no sustituida por otra, no es absurda, ni improbable.

Autores, como Koestler, propugnan una *rectificación artificial* de ese error evolutivo mediante una eugenesia masiva controlada por la sociedad. En su virtud, se inhibirían artificialmente los genes que regulan esa actividad primitiva del cerebro humano y se facilitaría, en cambio, el desarrollo del neocórtex de la especie. Puede —¡quién lo sabe!— que ese sea el camino. Puede también que a la misma esencia de lo humano pertenezca ese radical conflicto entre la carne y el espíritu, en que reside, al parecer, el terrible y grandioso misterio de la libertad¹⁰⁸.

Todo esto hace que se pueda hablar de un *condicionamiento biológico de la conciencia moral*. La psicobiología, dice Beirnaert, ha demostrado que el sentimiento de culpabilidad está condicionado en su aparición, desarrollo e intensidad por la infraestructura orgánica. Así, por ejemplo, se ha podido demostrar que la ansiedad cristalizada en un prurito de auto-acusación está en relación con un determinado proceso neurovegetativo. Abély dice que «a la luz de nuestras experiencias nos parece cada vez más probable que determinadas sustancias químicas son capaces de hacer aparecer ideas de autoacusación, desencadenando previamente una ansiedad de carácter melancólico»¹⁰⁹.

Ciertos enfermos, sometidos a un determinado tratamiento de novocaína por vía inyectable, caen, en determinadas circunstancias, en un estado de ansiedad que les hace preguntarse insistentemente: «¿Qué es lo que he hecho?»¹¹⁰.

Este condicionamiento no afecta sólo a la conciencia moral consiguiente y al sentimiento de culpabilidad, sino también a la conciencia moral antecedente, sobre todo en su forma negativa

108. J. L. Pinillos, *La mente humana*, Estella 1970, 77-80.

109. P. Abély, *El culpable ¿es un pecador o un enfermo?*, Buenos Aires 1946.

110. L. Beirnaert, *Culpabilité psychologique*, en *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, 59-60.

de tentación. J. Marshall ha demostrado que la modificación en el estado físico de una persona puede estar en la base de la tentación moral. La tentación está condicionada indiscutiblemente por la actividad fisiológica, biológica y endocrina. Es evidente que la percepción externa del mundo que nos rodea puede causar una tentación, pero la eficacia de las percepciones externas en la tentación dependerá hasta cierto punto del estado en que encuentran al organismo humano. E, incluso, en algunos casos, la actividad biológica puede desencadenar una tentación sin percepción externa precedente. Está comprobado que la ablación de ciertas áreas del cerebro o la irritación de las mismas, causada por un proceso patológico, o la modificación del contenido bioquímico del organismo, o la circulación de cantidades excesivas de hormonas a través de la corriente sanguínea, pueden provocar estados emocionales y sensaciones que es imposible distinguir de las provocadas por la tentación estrictamente dicha. Este condicionamiento biológico se manifiesta sobre todo en ciertos casos patológicos y en determinados períodos de la vida, como la pubertad y la menopausia ¹¹¹.

Condicionamiento cósmico de la conciencia moral. La conciencia moral está condicionada no sólo por el «bios», sino también por el «cosmos», en cuanto éste es la prolongación natural del cuerpo. El cuerpo no es una realidad aislada, sino que está incrustado en un «cosmos», que le sirve de soporte y con el cual mantiene íntimas relaciones. A través, pues, del cuerpo, el «cosmos» condiciona también en cierta manera a la conciencia. Sobre todo de dos formas, por medio de la alimentación y por medio de las influencias climatológicas. Tomás hablaba también de la influencia de los astros, que siempre han tenido un gran predicamento, particularmente en ciertos ambientes psicológicos populares.

La «*alimentación*» puede condicionar, en determinadas circunstancias, a la conciencia moral. Se ha comprobado, por ejemplo, que en la Europa occidental las formidables borracheras de la edad media, que habían resistido siglos de predicación, disminuyeron gradualmente a medida que se generalizaba el uso del azúcar después de los grandes descubrimientos del siglo XVI y que mejoraba la dieta alimenticia de los pueblos. Hoy no parece imposible, e incluso se ha comenzado a practicar, la regulación de las tendencias instintivas, como la sexualidad y la agresividad, por medio de preparados farmacéuticos. Claro que en todos estos ca-

sos se trata solamente de un condicionamiento a través del organismo, y no de una acción directa de la alimentación sobre la conciencia moral.

El *clima* condiciona también frecuentemente la conciencia moral. Se han hecho ciertos ensayos de ecología moral a partir de los datos proporcionados por la sociología. Los resultados de estas investigaciones nos permiten hablar hasta cierto punto de la existencia de ciertos pecados regionales típicos. Veamos, por ejemplo, la relación que ve Teresa entre el clima de Sevilla y una determinada crisis de su conciencia moral:

Pensé algunas veces que no nos estaba bien tener monasterio en este lugar. No sé si la misma clima de la tierra, que he oído siempre decir los demonios tienen más mano allá para tentar, que se la debe dar Dios, y en ésta me apretaron a mí, que nunca me vi más pusilánime y cobarde en mi vida que allí me hallé, yo cierto a mí misma no me conocía. Bien que la confianza que suelo tener en nuestro Señor, no se me quietaba; mas el natural estaba tan diferente del que yo suelo tener después que ando en estas cosas, que entendía apartaba en parte el Señor su mano para que él se quedase en su ser, y viese yo que si había tenido ánimo, no era mío» ¹¹².

Expresión gestual de la conciencia moral. La conciencia moral no sólo está condicionada por el «bios» y el «cosmos», sino que tiende también, quizás por eso mismo, a expresarse plásticamente, es decir, a gesticular. Es ésta una consecuencia normal de su condicionamiento biocósmico. Nuestra conciencia moral no es una conciencia descarnada, sino la conciencia de un hombre de carne y hueso. De ahí que tienda espontáneamente a encarnarse en el gesto.

A este propósito, habría que hacer todo un estudio de la mímica en relación con la conciencia moral. La gesticulación moral está en relación con el carácter «ritualístico» de la conciencia primitiva, a que hemos aludido anteriormente. Y está también íntimamente conexas con la «desorbitación gestual» que acompaña en general a la conciencia escrupulosa (tics nerviosos, repetición de palabras con diversas entonaciones de voz... etc.).

Si analizamos lo que hemos llamado *mímica moral*, vemos que existen, en grandes líneas, cuatro gestos fundamentales. El primero es un gesto de «afuera a dentro», que culmina en el *beso*, considerado como símbolo estilizado de la captación manducativa de origen infantil. De ahí que en algunas lenguas se empleen expresiones como ésta: «comer a uno a besos». En la misma línea

111. J. Marshall, *Médecine et morale*: VieSpirSuppl 10 (1957) 13-14.

112. Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, c.25, I.

que el beso, hay una serie de gestos similares, como chocar la mano, abrazar a otro... etc. Todos ellos están, quizás, relacionados con la simbiosis existente entre la madre y el niño durante el embarazo y la lactancia. El beso es el símbolo de la extroversión y del amor.

El segundo gesto fundamental es de «dentro a fuera» y culmina en el *golpe*, puñetazo o patada, considerado por los psicoanalistas como símbolo estilizado de la defecación. De ahí expresiones como «romper la cara» y otras menos convenientes con que el pueblo acompaña los gestos de agresividad. Las pintadas contestatarias que encontramos en muchas de las ciudades occidentales son altamente significativas en este sentido. En la misma línea que el golpe, hay una serie de gestos similares, como darse la vuelta, taparse la cara, escupir... etc. El golpe es un símbolo de introversión y agresividad.

El tercer gesto fundamental es de «abajo a arriba» y culmina en dar saltos de alegría, *bailar*, considerado como símbolo del crecimiento vital. En la misma línea que el salto tenemos otros gestos similares, como ponerse de pie, estirarse, levantar la cabeza. El erguirse es un símbolo de la vitalidad ascendente, de la confianza en sí mismo, del optimismo y la fiesta.

El cuarto gesto fundamental es de «arriba a abajo» y culmina en el acurrucarse o *arrodillarse*, como símbolo estilizado del abocamiento a la muerte. El gesto espontáneo del débil ante el vencedor, que los cautivos israelitas tomaron de los déspotas babilonios (Is 51, 23). La expresión popular: «Tierra, trágame» está en relación con este símbolo. El achicarse es un símbolo de la vitalidad descendente, de la inseguridad de sí mismo, del pesimismo.

La combinación de estos cuatro gestos fundamentales da lugar a otros más complejos y ricos, en que los diversos aspectos se mezclan entre sí. En una época como la nuestra, en que estamos tratando de recuperar el valor de los símbolos, después de un período de frío racionalismo intelectualista en que los hemos extirpado a sangre y fuego, es muy interesante reencontrar el valor expresivo del gesto en relación con la conciencia moral.

La conciencia moral consiguiente y buena se manifiesta sobre todo a través del primer y tercer tipo de gestos. En cambio, la conciencia consiguiente y mala sobre todo a través del segundo y cuarto tipo de gestos. La comunión, a la que no podemos acercarnos con testimonio de conciencia mala, es un ejemplo de la primera actitud. El «yo pecador» (confiteor) un ejemplo de la segunda. La conciencia antecedente puede manifestarse de un modo u otro, según que exista o no una tensión previa a la acción.

Retorno a la naturaleza. En íntima relación con la gesticulación moral y, como ampliación en cierto sentido de la misma, nos encontramos con el actual «retorno a la naturaleza». A pesar del progresivo distanciamiento del hombre faústico con respecto a ella, existe en él una cierta nostalgia que le hace soñar en una naturaleza virgen no contaminada por la civilización. Sólo que, como dice Alvarez Villar, el paisaje se descubre de una manera peculiar al hombre faústico: desde fuera y no desde dentro. El primitivo vive en la naturaleza, no ante ella, como el hombre faústico. De todos modos es cierto que el hombre faústico echa de menos a la naturaleza. Siente la cicatriz del cordón umbilical que unía al antropoide con el cosmos. El producto más sublimado de esta nostalgia incurable es el mito del paraíso perdido. Ese mito está subyacente en la llamada poesía bucólica y en las novelas de ambiente tropical o las películas de Disney. También aparece en el redescubrimiento del paisaje y el éxodo de la población urbana al campo en fines de semana y vacaciones, por no hablar de la moda de lo hippy y africanoide y hasta la evasión al mundo de la droga. Todo esto no ha dejado de tener importantes repercusiones en el comportamiento moral.

La naturaleza, que desea el hombre faústico, es por demás artificial. Los pastores y pastoras de la poesía bucólica poseen un refinamiento semejante al del hombre de la ciudad y nos muestran hasta qué punto la fausticidad artificializa a la naturaleza, haciéndola más bella o más cómoda, pero arrebatándole su virginidad, su autenticidad. La naturaleza que añora el hombre faústico es una naturaleza fumigada con DDT, fácilmente asequible con el automóvil y hasta provista de todas las comodidades urbanas. Es patente que este deseo entra en conflicto con esa otra nostalgia de una naturaleza inviolada. Este conflicto aparece claro, en el orden moral, entre la vuelta nostálgica a la ley natural biológica, por ejemplo, en el caso de los anticonceptivos, y las exigencias históricas del hombre urbano. Es necesario encontrar un punto de equilibrio en el que se den la mano amistosamente el afán de superación histórica y el mito del paraíso ¹¹³.

Subconciencia moral electrónico-cibernética. El extraordinario desarrollo de la electrónica y la informática ha llevado a la creación de una memoria artificial. De ahí a pensar en la posibilidad de crear una especie de subconciencia electrónica no hay más que un paso. G. Orwell, en su obra *1984*, y otros muchos autores de

113. A. Alvarez Villar, *Psicología de los pueblos primitivos*, 37-42.

ciencia ficción nos hablan en términos realísticos de esta posibilidad. ¿Qué pasará el día en que los cerebros electrónicos desplacen a la conciencia moral? Es el tema que plantea de un modo dramático la película 2001, *una odisea del espacio*.

Sin llegar a estos extremos, son cada vez más las voces que se alzan contra el uso indiscriminado de la electrónica¹¹⁴. Incluso se ha llegado a crear una sociedad internacional, fundada por H. Matusow, para conseguir la abolición radical de los cerebros electrónicos. La gente razonable no está dispuesta a prescindir de los ordenadores, pero sí a cuestionarlos a fondo. Por el momento nadie piensa en la proliferación de los gigantescos cerebros popularizados por la ciencia ficción, que estarían situados en cualquier lugar del mundo o en un satélite artificial, para dirigir y controlar a todos los hombres, quienes desde la infancia estarían conectados a él mediante un terminal personal, de acuerdo con las experiencias realizadas por Rodríguez Delgado¹¹⁵.

Hoy más bien se prefieren los minicerebros, que, sin desplazar la responsabilidad humana, pueden enriquecerla, ayudando al hombre a realizar operaciones que por sí mismo no podría hacer. La ciencia y la técnica tienen que estar al servicio del hombre y no viceversa. Con frecuencia el especialista y las máquinas creadas por él descuidan lo que en el hombre escapa a la electrónica y está más allá de ella. Pero esto no nos permite tirar por la borda los ordenadores. Puestos debidamente al servicio del hombre y, sin exigirles en ningún momento que hagan lo que sólo el hombre puede y debe hacer, los ordenadores llegarán a hacer posible la organización técnica del mundo y del uso de las materias primas, de acuerdo con un análisis objetivo de datos. El ordenador puede ayudar al hombre a sustituir falsos sentimentalismos por la fría lógica de los hechos. Muchas tensiones ideológicas o afectivas podrán desmontarse fácilmente mediante una lectura serena y objetiva de los datos que los ordenadores nos ofrecen.

4) Socialconciencia o conciencia colectiva moral

Hasta ahora hemos estudiado la preconciencia moral, la conciencia moral propiamente dicha y la subconciencia moral, o sea la dimensión vertical y en profundidad de la conciencia moral. Ahora vamos a analizar la dimensión horizontal y social de la

114. A. Goudot-Perrot, *Cibernética y biología*, Barcelona 1970.

115. J. Rodríguez Delgado, *Control físico de la mente*, Madrid 1972.

conciencia, lo que Ortega ha llamado la «alteridad» de la conciencia, en oposición al «ensimismamiento» de la misma.

La conciencia moral, a partir del Renacimiento, aparece sobre todo como una conciencia individual. El centro de todas las preocupaciones lo constituye en general el individuo. Y esto no sólo en los ambientes filosóficos, sino también dentro de la perspectiva cristiana. El problema fundamental de la conciencia cristiana, como dice J. Leclercq, es «el de la salvación del alma, y aun el amor al prójimo es considerado a título de forma de perfección individual, de instrumento de salvación... No ha sido siempre así. El nuevo testamento está lleno del pensamiento de la salvación del mundo. Cristo no ha venido a salvarse, sino a salvar a los hombres, y su discípulo le debe imitar. No es discípulo suyo sino en cuanto le imita. La idea de la salvación individual se encuentra también en el nuevo testamento, pero concuerda con las perspectivas mesiánicas de la salvación del género humano, y a cada instante emerge de los propósitos de Cristo y de los apóstoles la visión de una transformación general del conjunto de los hombres y aun del mundo entero, por la acción redentora»¹¹⁶.

Este fenómeno está condicionado sin duda por el proceso de subjetivización que hemos estudiado con motivo de la evolución histórica de la conciencia moral, en el que ha influido no poco el carácter individualista de la filosofía moderna a partir de Descartes. A esto hay que añadir otro motivo de índole pedagógica.

La formación de la conciencia se realiza en una época de la vida que va de la niñez a la juventud. Iniciada con criterios sencillísimos al aborrear de la razón, se acomete con resolución cuando la pubertad y la juventud presentan los problemas que consigo llevan unas pasiones en ebullición. Como es lógico, como no puede menos de ocurrir, en esta época de la vida, el tema de la templanza, más en concreto, el de la castidad, se le ofrece al hombre en un destacadísimo primer plano. En cambio, ¿qué interés pueden ofrecer al muchacho, que termina su bachillerato o inicia su carrera, los asuntos de moral profesional, deberes de la paternidad o del matrimonio, responsabilidades de tipo social? Y así, sin culpa de nadie, la conciencia queda orientada en un sentido determinado. Y esa forma de la mente, introducida mientras ésta era maleable, persevera después en el hombre hecho. Es muy difícil, todos lo sabemos bien por propia experiencia, renunciar a ciertos criterios que se han recibido durante los años de nuestra formación. Y así no ha de extrañarnos encontrar a hombres honrados casados, a quienes su madurez y su matrimonio sosegaron el ímpetu de la pasión sexual, que, colocados en un punto lleno de graves responsabilidades sociales, continúan ocupándose más de aquél que de éstas¹¹⁷.

116. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, 29.

117. L. de Echevarría, *La ascética del hombre de la calle*, Barcelona 1954.

En cambio, dice Leclercq:

Nuestro siglo está dominado por la preocupación social... El individuo vive al servicio de la colectividad. Depende de la misma y debe consagrarse a ella, la moral individual pasa a segundo plano y aun desaparece completamente. Muchos autores contemporáneos consideran inconcebible la moral para un hombre aislado. El hombre adquiere el sentido moral al contacto con sus semejantes y el deber moral enfrente de la humanidad. Esta concepción se encuentra en todos los grandes movimientos actuales, cualquiera que sea el punto del horizonte de donde vengan, en el comunismo, en el nazismo, en el cientismo, en América y en Rusia¹¹⁸.

Concepto de conciencia moral colectiva. La misma etimología de la palabra conciencia alude ya a su dimensión colectiva. *Syneidesis*, en griego, y *conscientia*, en latín, implican un saber compartido con (*cum=sum*) otros o, por lo menos, con nuestro yo desdoblado¹¹⁹.

La percepción del otro comienza por decirme, aunque yo no tenga de ello noticia articulada: «Algo hay fuera de mí de la misma especie que yo», expresión en la cual la palabra «especie» no debe ser entendida desde fuera, según el proceder de los naturalistas y los lógicos, sino desde dentro, esto es, como aquello a que intencionalmente se refiere la vivencia de la nostridad¹²⁰. El ámbito inmediato de la nostridad puede ser muy restringido y limitarse al conjunto unitario que aquí y ahora formamos otra persona y yo, pero su término intencional es en último extremo la humanidad entera. Decían los medievales que el individuo humano, a diferencia del individuo angélico, no agota la especie. Pues bien, al margen de todo tecnicismo de escuela, eso es lo que nos dice la vivencia de la nostridad, inicialmente suscitada por la percepción del otro, y trascendente en su intencionalidad respecto del individuo humano que ocasionalmente la suscita¹²¹.

Sociologismo. Para el sociologismo la conciencia moral constituye una realidad autónoma y específica, distinta de las conciencias individuales que la componen. La conciencia colectiva es, según esto, una especie de realidad sustancial. Este realismo social aparece de una manera u otra en las obras de los primeros sociólogos. Al principio, y por influjo sobre todo de la biología, se habla de la sociedad en términos organicistas. Por ejemplo, G. de

118. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, 28.

119. H. Thilicke, *Die Lehre vom Gewissen*, en *Ethik I*, Tübingen 1958, 502.

120. J. Ortega y Gasset, propone en su libro *El hombre y la gente* el término «nostridad» para expresar la vivencia de «lo nuestro», de lo que nos es propio: *das Uns-eigene*.

121. P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro II*, Madrid 1961, 64.

Greff dice que no hemos de entender el organismo social en un sentido puramente simbólico o impropio. Sin embargo, el organicismo deja paso poco a poco a una espiritualización del realismo social. Espinas propone un concepto de conciencia colectiva, que ha sido desarrollado sobre todo por Durkheim.

A pesar de que la terminología e incluso la ideología de Durkheim son un tanto fluctuantes, podemos sin embargo afirmar que ha defendido el «carácter específico de la conciencia colectiva». «El grupo piensa, siente y obra de un modo totalmente distinto de como harían sus miembros aisladamente. Por tanto, si partimos de estos últimos, no podremos comprender nada de lo que ocurre en el grupo»¹²².

La conciencia colectiva no sólo es más intensa que la conciencia individual, sino «cualitativamente diferente». El individuo se olvida y se desinteresa de sí mismo para entregarse a ideales de carácter universal. Hay una exaltación y efervescencia colectivas. Precisamente en esos momentos de euforia se crean los grandes ideales, sobre los que se apoyan las grandes civilizaciones. Pero no hay que confundir conciencia colectiva y conciencia media, estadísticamente hablando. La conciencia media es mediocre, desde el punto de vista intelectual y moral, mientras que la conciencia colectiva, por el contrario, es extraordinariamente rica, pues encierra en sí todos los tesoros de la civilización.

La conciencia individual para Durkheim no es sino «un reflejo de la conciencia colectiva». Si hacemos un análisis psicológico de la conciencia individual, ésta se nos presenta como una estratificación irregular de prácticas, preocupaciones y observancias, cuya edad y procedencia difieren extremamente. Hay algunas, incluso, que se remontan muy atrás en la historia, hasta la misma prehistoria de la humanidad. El conjunto no tiene más unidad que la de la conciencia viviente que contiene todos estos elementos tan dispares. La conciencia individual es el resultado de toda una serie de presiones sociales, que de todas partes y en todo momento se ejercen sobre el individuo: educación familiar y escolar, presión oficial de las instituciones, coacción difusa del ambiente, influencia del ejemplo y de la civilización. La conciencia individual no es, pues, sino el «eco» de la conciencia colectiva, en el seno de la cual ha nacido y por la que después es alimentada y sostenida.

La conciencia colectiva es a la vez «inmanente y trascendente» a la conciencia individual. Durkheim no excluye al parecer esta inmanencia. En cada una de nuestras conciencias hay como dos

122. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893.

conciencias, aunque, en realidad, las dos no constituyen sino dos zonas geográficas distintas de nosotros mismos, que se compenetran por todos lados. Una de estas conciencias nos es común con el grupo entero. Por eso no es propiamente nuestra conciencia, sino la conciencia de la sociedad en cuanto vive y obra en nosotros. La conciencia, en cambio, no representa sino a cada uno de nosotros en lo que tiene de individuo. Al mismo tiempo que la conciencia colectiva es trascendente en relación a nosotros, es también inmanente y como tal la vivimos. Nos desborda y es interior a nosotros, ya que no puede existir sino en nosotros. En cierto sentido se identifica con nosotros y es lo que hay en nosotros de mejor¹²³. La conciencia colectiva no puede considerarse como una conciencia más que se puede adicionar numéricamente a las otras conciencias individuales. Existe en éstas constituyendo como una dimensión nueva y trascendente de las mismas¹²⁴.

El marxismo ha dado una importancia capital a esta concepción de la conciencia colectiva:

En el curso de la producción social que emprenden los hombres, éstos se relacionan entre sí de modos definidos e independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden a un estadio definido del desarrollo de sus poderes materiales de producción. La suma de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad —el verdadero fundamento sobre el cual se edifican las superestructuras legales y políticas, y a la cual corresponden formas bien definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino a la inversa: su existencia social determina su conciencia¹²⁵.

Psicologismo. Contra la concepción sociologista de la conciencia moral se ha alzado el psicologismo. Spencer afirma, criticando a Espinas, que no existe una conciencia única de la sociedad. Cada uno de sus miembros tiene una conciencia propia y la conciencia colectiva no es sino «la suma de todas las conciencias individuales». El principal defensor del psicologismo es Tarde, hacia 1900. Tuvo muy poca influencia en su patria, Francia, pero mucha en el extranjero, sobre todo en Norteamérica. Según Tarde, la concien-

123. A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, Paris 1950, 198-208; E. Baumgartem, *Versuch über die menschlichen Gesellschaften und das Gewissen: Studium Generale* 3 (1950) 519-551.

124. G. Madinier, *La conscience morale*, Paris 1958, 16-19.

125. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (prólogo), en K. Marx-Fr. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 240-241.

cia colectiva consiste esencialmente en «la interacción de las conciencias individuales». Más que de una conciencia colectiva, habría que hablar de una interconciencia individual. Fuera del individuo la conciencia colectiva es una pura ficción. La conciencia colectiva se reduce a una serie de mecanismos psicológicos de carácter interindividual. Los más importantes de estos mecanismos son: la imitación, que explica la uniformidad de las tradiciones, y la invención, que está en la base del progreso social. El conflicto entre ambos mecanismos da lugar con frecuencia a una crisis, que se soluciona por el predominio de la imitación o de la invención¹²⁶.

Psicologismo social. El psicologismo social ha nacido como un intento por integrar constructivamente el sociologismo y el psicologismo. Es fácil darse cuenta de la respectivas limitaciones de estas dos tendencias antagónicas. Tarde corre el peligro de no tener en cuenta el «carácter específico» de la conciencia colectiva y la importancia de los influjos socio-culturales en el «yo», antes de que éste llegue a tener plena conciencia de sí mismo. En cambio, la conciencia colectiva de Durkheim corre el peligro de anular el «carácter irreductible» de la conciencia personal, al hacer de ella un simple eco de la conciencia colectiva, una «cosa», según la célebre expresión de Durkheim.

Después de una triste experiencia secular, en que los hombres han sido manipulados por unos y por otros, nos rebelamos rabiamente contra los excesos del psicologismo y el sociologismo. Nos parece cínica e hipócrita la actitud de los que quieren que cada cual se las arregle como pueda, sabiendo que la libertad individual es puramente teórica, cuando no se tienen recursos económicos o culturales para salir adelante. Pero también nos rebelamos contra todas las formas de totalitarismo, para los que la persona humana es sólo una cosa al servicio de la totalidad y que por eso mismo puede ser ignorada y pisoteada por una minoría que se cree depositaria del bien común (nazismo-comunismo).

De hecho estamos asistiendo a un movimiento de recíproco acercamiento entre sociólogos y psicólogos. Los primeros tienden a introducir en sus estudios la consideración del «índice personal», mientras que los segundos dan cada día mayor importancia a los factores «específicamente colectivos» y tratan de profundizar en el alcance y naturaleza de los contactos humanos. En el fondo,

126. G. Tarde, *La croyance et le devoir*, Paris 1880; Id., *Les lois de l'imitation*, Paris 1890.

lo que se quiere evitar es la dicotomía individuo-sociedad. Como dice Blondel, «hay algo colectivo en el seno de nuestra conciencia. La sociedad no es una realidad exterior a lo que llamamos individuo». El individuo, que es una verdadera persona, está abierto a los otros. Y el grupo, que quiere ser una verdadera comunidad, debe tener en su base auténticas personalidades. La tensión sociedad-individuo tiende a integrarse en la realidad persona-comunidad. Este movimiento ha dado lugar a la llamada psicología social¹²⁷.

En el campo de las realizaciones prácticas este movimiento, que tiende a integrar persona y comunidad, ha dado lugar a numerosas experiencias de tipo comunitario en la base de la sociedad. Pero no se ha logrado, sin embargo, una generalización de estos ensayos con vistas a una transformación radical de la sociedad entera, al menos por ahora.

Desde el punto de vista sociopolítico asistimos a unos tímidos contactos entre el bloque occidental, que trata de defender a ultranza la libertad individual, y el bloque comunista que proyecta una socialización totalitaria de la humanidad. Se han dado pasos interesantes a nivel de diálogo y de colaboración, sea en plan disjuntivo (control de armamentos), sea en plan de programas conjuntos parciales a nivel internacional (vuelos espaciales) o nacional (colaboraciones regionales). Pero existen serias dudas sobre la radical sinceridad socializante del capitalismo y sobre la sinceridad radical del comunismo respecto al reconocimiento de la dignidad de la persona humana y de las libertades democráticas, sobre todo en lo que se refiere a la detención indefinida del poder.

La solución puede venir solamente de una conversión auténtica de los capitalistas a lo social y de los comunistas a la persona humana, o, de la puesta en marcha de una visión del mundo que parta al mismo tiempo de la persona y de la comunidad. Esta sería quizás, a la larga, la solución ideal, porque los pecados históricos del capitalismo y del comunismo son demasiado grandes como para inspirar credibilidad en los hombres honestos que no se quieren dejar manipular por ningún tipo de interés ni de presión social.

Formas diversas de la conciencia moral colectiva. Pueden distinguirse con Bergson dos formas de conciencia moral colectiva,

127. J. Maisonneuve, *Psychologie sociale*, Paris 1957, 6-10; P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; I. Lepp, *La comunicación de las existencias*, Buenos Aires 1964.

una cerrada y otra abierta. En la primera, el juicio moral representa la «presión» que los elementos de la sociedad ejercen los unos sobre los otros para mantener la forma del todo. En la segunda, el juicio moral responde a una «aspiración» o impulso interior. La primera forma de conciencia colectiva, la que se basa en la presión social, tiene los caracteres de una conciencia moral cerrada y se limita a las fronteras de una sociedad determinada. La segunda, la que se apoya en la aspiración interior, nos brinda la perspectiva sin fin de una conciencia moral abierta a todo el género humano sin limitación de ninguna clase¹²⁸. A la primera vamos a llamarla con términos sociológicos conciencia moral masiva y a la segunda conciencia moral comunitaria.

Conciencia moral masiva. Existe en el fondo del psiquismo individual una especie de «personalidad de base», según la expresión de R. Linton, modelada por la educación y la estructura social¹²⁹. Como dice Spranger, «para la inmensa mayoría de los conflictos de valor existen decisiones ya establecidas... En su fondo está ese sujeto anónimo, tan importante que la lengua ha creado una verdadera designación, el “se”. Así, pues, hoy “se” considera inmoral mentir, faltar a la palabra, buscar el trato sexual fuera del matrimonio, abandonar a los padres y gastarse la hacienda en vino. “Se” es aquí la sociedad»¹³⁰.

Maisonneuve ha tratado de estudiar los diversos matices sociopsicológicos de esta forma anónima de expresarse. Pero en todo caso el «se» incluye siempre una cierta irresponsabilidad. El sujeto está dispuesto a seguir la corriente del más fuerte, antes que asumir sus propias responsabilidades. Se concibe que esta actitud sea normal en la conciencia infantil o primitiva, pero no deja de ser una fijación y una claudicación en los adultos más desarrollados, que son capaces de llegar a una plena conciencia de sí, y de una comunidad propiamente dicha, o sea, constituida a base de auténticas personas.

En íntima relación con la conciencia del «se» tenemos la conciencia estereotipada por los prejuicios y por ciertas palabras clave (clichés). Entre el mundo real y la conciencia se intercalan incesantemente estos prejuicios y clichés verbales, que filtran en un sentido determinado los juicios de valor de la conciencia. Todos

128. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946, 260.

129. F. Grégoire, *La nature du psychisme*, Paris 1957.

130. E. Spranger, *Formas de vida*, Buenos Aires 1948, 315.

conocemos la influencia de los prejuicios religiosos, culturales, sociales y étnicos. Respecto al influjo de los clichés verbales, Sargent ha hecho toda una serie de experiencias y sondeos por demás aleccionadores. Sobre estos clichés verbales se apoya en gran parte la propaganda moderna ¹³¹.

La introyección de la conciencia moral colectiva de carácter masivo da lugar a lo que Freud ha llamado «super-yo nacional», que explicaría la guerra de blasón contra blasón (luchas entre familias, pueblos, clases sociales y religiones). Jung prefiere hablar del «inconsciente colectivo» (los arquetipos), cuya proyección en la mitología ha sido estudiada por E. Neumann ¹³².

Es necesario que la conciencia moral se refiera en un momento de su evolución a la conciencia colectiva de la humanidad y que siga refiriéndose a ella de un modo u otro a lo largo de la vida. La voz de la sociedad, con las reglas que ella formula, puede hasta cierto punto ser intérprete de la responsabilidad del hombre en cuanto miembro que es de la comunidad. Por eso se ha llegado a decir: *Vox populi, vox Dei*. No se puede, por ejemplo, a estas alturas, cuestionar el valor moral de la *Declaración de los derechos humanos*.

Sin embargo, no podemos quedarnos en esta moral de la presión social. Se corre el riesgo por ese camino de considerar a la conciencia moral como un simple acuerdo mayoritario de la masa. No es verdad que esté siempre bien lo que se viene haciendo a lo largo de los siglos o lo que la sociedad quiere mayoritariamente en una época determinada de la historia. A veces, la conciencia moral tiene la obligación de ir contra corriente. Ciertos sistemas ideológicos contemporáneos pretenden equivocadamente que la aprobación o reprobación social se erijan en suprema norma de moralidad.

No superar este estadio, que puede ser útil a título provisional antes de pasar a una moral de convencimiento, será fijar a los individuos en un nivel premoral y con ello la primera perjudicada sería la misma sociedad ¹³³.

Esta colectivización masiva de la conciencia puede llevarnos a descargar pasivamente en la masa nuestras propias responsabilidades y a asumir morbosamente lo que hacen los demás sin someterlo a una crítica positiva y sin hacerlo verdaderamente nuestro.

131. J. Maisonneuve, *Psychologie sociale*, 26.

132. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1950.

133. H. Bissonnier, *Psychopédagogie de la conscience morale*, Paris 1969, 103-126.

La actitud conformista en moral estimula el paso a formas colectivas de descargo. P. Tillich habla de la irrupción en nuestros días de un creciente «neocolectivismo». Presupuesto de semejante sistema es un amplio edificio de ideas y de principios, que tienen la función de «reducto» en el sentido que da Jaspers a esta palabra. Se quiere con esto incorporar a lo colectivo gran parte del peso de las decisiones individuales. La expresión personal del individuo debe desaparecer, en cuanto sea posible, pasando a formar parte de los intereses públicos. Todo problema que surge se traslada al plano de la ideología dominante y se resuelve mediante un código de respuestas estereotipadas. Así se suprime la responsabilidad del individuo absorbiéndola en lo colectivo.

De esta manera el individuo abandona en manos de la totalidad una parte considerable de sus decisiones y con ello también parte de su personalidad. Si algunos de los miembros logra descubrir la eficacia demoníaca del sistema y lo desenmascara ante los demás atizando en ellos la duda, puede poner en peligro la consistencia del conjunto. Por esa razón lo colectivo, que de hecho está, por lo regular, representado por un Estado, debe proceder contra los que tratan de minar el reducto, reduciéndolos a la impotencia ¹³⁴.

El sistema colectivo de descargo debe referirse en su programa ideológico al pueblo, del que en último término ha brotado. Debe ser para todos los que en él participan una promesa de perpetuo enriquecimiento, de mejoramiento de las condiciones de vida y, en ocasiones, de un paraíso en la tierra. Pero esta promesa debe ser de tal condición que conserve cierta dinámica sin verse nunca satisfecha del todo, pues, de lo contrario, lo colectivo mismo quedaría despojado del dinamismo de valores que lo sostiene y no sería ya capaz de llevar a cabo funciones de descargo ¹³⁵.

Paradójicamente en apariencia, pero, en el fondo, de un modo inevitable, esta colectivización pasiva de la conciencia moral, nos lleva a asumir los pecados históricos de los demás, como participantes que somos del todo. Mientras que a finales del siglo XIX, tanto la teoría como la práctica judicial hicieron lo posible por individualizar y limitar al máximo la responsabilidad de los criminales (Lombroso), hoy día se nota una tendencia contraria. La inician algunos literatos (Gide, Kafka... etc.), que insisten morbosamente en el super-yo moral colectivo. El pecado vuelve a ser más objetivo que subjetivo y nuestras faltas se prolongan más

134. Varios, *Staat und Gewissen*, München 1959.

135. H. Häfner, *Vivencia de la culpa y conciencia*, Barcelona 1962, 36-38.

allá de nosotros mismos. Somos responsables tanto de nuestro propio destino como del de los demás. Nuestra responsabilidad se extiende a la humanidad entera y, en ningún momento, nuestra conciencia puede estar tranquila, porque, suceda lo que suceda, nuestra responsabilidad social está siempre comprometida. En 1850, dice J. Guittou, se podía haber dicho: «aun los culpables son inocentes». En 1950 se tiende a decir todo lo contrario: «aun los inocentes son culpables»¹³⁶.

Esta colectivización masiva de la conciencia moral se aplica por primera vez en gran escala al fin de la segunda guerra mundial, para juzgar las responsabilidades del pueblo alemán en los crímenes de guerra nazis. Pero lo mismo se podía haber hecho con los crímenes perpetrados por los aliados. Su victoria militar no les eximía en absoluto del enjuiciamiento moral. Si los alemanes, por ejemplo, tuvieron un Dachau, los rusos tuvieron su Katyn, donde fueron fusilados más de 20.000 oficiales polacos.

Más tarde, y sobre todo, a partir de Medellín¹³⁷, se ha planteado el problema de la colectivización moral de la conciencia a partir de las estructuras injustas a que están sometidos los pueblos marginados, como consecuencia de los llamados pecados históricos o de situación. La teología latinoamericana de liberación y la teología negra norteamericana han insistido en esta dimensión de la conciencia moral.

Conciencia moral comunitaria. Dice Jaspers que «aunque mi yo social me sea impuesto, puedo resistirlo interiormente. A pesar de que estoy inexorablemente atado a mi ser social y de que en él mantengo la conciencia de mí mismo, como si fuera el espejo de mi actividad, de todas maneras puedo alzarme contra él como "yo-mismo". Pese a los altibajos sociales, puedo seguir siendo yo-mismo. Yo no coincido con mi yo social, aunque a la vez esté en ese yo en todo momento. Mi yo social, que no dejo de ser, como no dejo de estar allí en cuanto cuerpo, se convierte para mí en objeto del que al mismo tiempo me destaco»¹³⁸.

Este destacarnos de la conciencia colectiva, puede llevarnos fácilmente, como ha ocurrido de hecho, a encerrarnos en el individualismo. Con frecuencia, en efecto, se define a la persona como la conciencia que uno tiene de sí mismo, lo que da a entender de

136. J. Lacroix, *Psicología del hombre de hoy*, Barcelona 1961.

137. *Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano*, Bogotá 1969.

138. K. Jaspers, *Filosofía II*, Madrid 1959, 320.

algún modo que el otro está excluido de ella. Hasta el presente todos los personalismos han sido «monadologías». Lo que es de lamentar, porque todo parece indicar desde el punto de vista fenomenológico que la percepción del otro es solidaria de la percepción de uno mismo. Llegamos a ésta a través de aquélla¹³⁹.

M. Guillaume, en un estudio sobre la *Imitación en el niño*, opina que éste no llega a tener conciencia de sí mismo sino en el momento en que se pone en relación con el otro por medio de la imitación. La noción del «no-yo» no se elabora en el niño por medio de su contacto con el mundo exterior, como se dice habitualmente. En efecto, mal puede adquirir el niño la noción del «no-yo», cuando todavía no está en posesión de la noción del «yo». Esta noción la elaborará poco a poco el niño en contacto con otros «yos». El niño se hace y se siente hombre consciente entre los otros hombres. De la inconsciencia va emergiendo lentamente el «yo», gracias a la imitación.

De ahí la importancia del «nosotros» en relación con la conciencia moral. Pero no se crea que es cosa fácil llegar a la conciencia-nosotros. Para Sartre, por ejemplo, «el encuentro interhumano es la colisión de dos libertades, que mutuamente tratan de reducirse a objeto. Percibir yo a otro sería descubrir la existencia real de un aspirante a vampiro o a déspota de mi propia libertad. Esta tesis sartriana, según Laín Entralgo,

Es el resultado de un análisis ontológico basado sobre un supuesto tácito: que la percepción del otro es siempre, directa o indirectamente, visión objetivante, mirada... Pero la percepción del otro ¿es siempre, psicológica y fenomenológicamente, visión del otro? Y, por otra parte, cuando el otro y yo nos miramos, ¿es psicológica y ontológicamente necesario que nuestra intención no sea sino la de objetivarnos?... Mucho más universal y básica parece la concepción de Ortega. Inicial y genéricamente, el otro es para mí el «recíprocante», el que puede responder a mi acción sobre él con otra acción semejante a la mía. Percibir al otro es ante todo descubrir, sobre ese tácito fondo de usos y costumbres que es la «gente», y dentro de una situación determinada, que cierta realidad exterior me expresa su índole propia mostrándose capaz de responderme o «recíprocarme», mostrando, en definitiva, que esa realidad para mí es «alter», que puede «alternar» conmigo, según un feliz vocablo de nuestro idioma, que Ortega ha sabido elevar desde el arroyo al plano egregio e impoluto de la meditación filosófica... Encontrarme con otro y percibirle como recíprocante será, con anterioridad a cualquier otra determinación, el descubrimiento empírico de que mis posibilidades de existir son, desde su raíz misma, com-posibilidades...¹⁴⁰.

139. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, 7-9.

140. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro II*, 79-80.

(Esta vivencia) es una nostridad inicial. Encontrarse con otro es vivir una nostridad en el seno de un ambiguo, pero patente estado de alerta: la germinal e imprecisa almendra vivencial del encuentro —el «nosotros» de que pronto vamos a salir «el otro» y «yo»— hállase envuelta por el alertamiento genérico que entonces forma la atmósfera efectiva de mi conciencia... No es todavía la tácita pronunciación de un «nosotros» resuelto y deliberado... Desde el punto de vista de su índole formal, la nostridad no es sino la vivencia de que «algo es nuestro». Más concisamente, la vivencia de «lo nuestro». Pero ¿qué es lo que en rigor quiero decir cuando formal y genéricamente hablo de «lo nuestro»? El «algo» de la expresión «algo es nuestro» ¿tiene alguna significación previa a sus posibles contenidos concretos? Yo pienso que sí. Al decir «lo nuestro», y antes que a la posesión de cualquier objeto determinado —«nuestra conversación», «nuestro amigo» o «nuestro país»—, aludo a que al otro y a mí nos es posible hacer algo en común, conversar, querer a una misma persona o compartir una misma preocupación histórica. Decir «lo nuestro» es declarar que alguna posibilidad es mancomunadamente poseída. Y si «mundo», en uno de los sentidos radicales del término, es aquello que revela y determina mis personales posibilidades de ser, habré de concluir que «lo nuestro» es primariamente una parcial posesión compartida del mundo, una genérica manera de afirmar que mi mundo ha comenzado a mostrarse como un «mundo en común», *Mitwelt* (Heidegger y Löwith). Con mi percepción del otro, lo que yo entonces vea —lo que yo pueda hacer— depende de alguna forma del hecho de haber comenzado a vivir en nostridad ¹⁴¹.

De todo esto se deriva la trascendencia del encuentro comunitario para la conciencia moral. Amar es precisamente constituir un «nosotros» en el interior del cual la conciencia se afirma como una relación interpersonal y comunitaria. Esta constitución de un «nosotros» no quiere decir indentificación. Para el que ama, el amor no es fusionarse con otro. La sola indentificación que aquí cabría, imposible en absoluto de realizarse, sería una identificación en que el yo y el tú tuvieran conciencia de identificarse. Amar no es entregarse al otro para desaparecer en él, sino constituir frente a mí un tú con el cual entro en relación. El amor es la unidad de dos seres, pero no una unidad hecha y acabada, sino un perpetuo estado de hacerse. No habría amor posible, si los seres que se aman llegaran a identificarse realmente. El amor implica una cierta alteridad, pero una alteridad en que el otro no aparece como un «él», sino como un «tú» ¹⁴².

La presencia del «tú» en el amor implica una especie de distancia intencional, que no es precisamente exterioridad, sino elemento constitutivo de la intimidad. Sólo esta distancia intencional permite la existencia de dos seres que viven el uno para el otro.

Esta presencia mutua es esencialmente intercambio y diálogo. Marcel insiste en el aspecto dialogal de esta presencia:

Cuando hablo con alguno en tercera persona, lo trato como independiente, como ausente, como separado, más exactamente aún, lo considero implícitamente como exterior a un diálogo que se está realizando y que puede ser un diálogo consigo mismo. En cambio, no me dirijo en segunda persona sino a aquél que es capaz de responderme del modo que sea ¹⁴³.

Este diálogo en segunda persona entre el yo y el tú se realiza en una atmósfera de respeto y entrega al mismo tiempo. El «tú» es digno de respeto, porque no es un simple objeto de nuestro conocimiento, de nuestra apetencia o de nuestros planes, sino un sujeto, el «no-yo», frente al cual se sitúa nuestro propio yo. El yo debe guardar las debidas distancias frente al «tú», si quiere encontrarse en el «tú» una persona y no una cosa, un objeto, y si quiere él mismo afirmarse también como persona. Las personas no se encuentran entre sí, si no es en una actitud a la vez de entrega amorosa y de deferente respeto. En esta entrega respetuosa la conciencia individual despliega su propia riqueza y recibe al mismo tiempo los tesoros encerrados en la conciencia del otro ¹⁴⁴.

Por medio de esta reciprocidad la conciencia se abre a una nueva perspectiva universal que tiene una cierta semejanza con la visión binocular. El objeto contemplado es el mismo para los dos ojos, pero su unidad da lugar a una visión en relieve con una dimensión más que en la visión monocular. La conciencia bipersonal no es la simple adición de dos perspectivas individuales, sino una síntesis compartida simultáneamente por dos conciencias distintas y esto, no porque se fusionen entre sí, sino porque existe en ellas una especie de aptitud a ver con los ojos del otro y a prestarle al otro los propios ojos. En el orden del hacer ocurre exactamente lo mismo. Este encuentro del yo con el tú se realiza de una manera excepcional en el diálogo con Dios, que se presenta a nuestra conciencia como el tú ideal, del que los demás tú no son sino pálidas participaciones ¹⁴⁵.

Esta reciprocidad de conciencias como base de la conciencia moral comunitaria ha sido puesta de relieve, después de la crisis despersonalizadora del racionalismo, por el movimiento personalista ¹⁴⁶.

141. *Ibid.*, 85-86.

142. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1958, 97-102.

143. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, 137-138.

144. B. Häring, *La ley de Cristo I*, Barcelona 1964, 50-56.

145. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, 17-19; 58.

146. E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1949; Cf. Ebner, Buber, Jaspers,

Existe una infinita variedad de maneras como puede realizarse el encuentro yo-tú, dentro de la conciencia moral comunitaria. El mismo lenguaje, como dice Nédoncelle, sugiere muchas de estas variedades: *esse in alium, in alio, ab alio, ex alio, cum alio, per alium*. El mismo Nédoncelle propone la elaboración de una fenomenología en que se estudien las relaciones del yo al yo, del yo al tú, del tú al yo, del yo al nosotros, del tú al nosotros, del nosotros al yo, del nosotros al tú, y, en fin, del nosotros al nosotros. Habría también que distinguir el tú en el yo según el yo, el tú en el yo según el tú, el yo en el tú según el yo, el yo en el tú según el tú, el yo en sí según el yo, el yo en sí según el tú, el tú en sí según el tú, el tú en sí según el yo. Y lo mismo podríamos hacer con respecto a él.

A primera vista parece esto un calidoscopio y un juego infantil o extraño. Y, sin embargo, constituye la materia de la psicología vivida y en todas las literaturas del mundo se trata de analizar precisamente estos problemas ¹⁴⁷.

Queremos insistir en tres de las principales formas del encuentro yo-tú en relación con la conciencia moral comunitaria: el ejemplo, la amistad y la comunión. Las formas inferiores de la imitación, como el contagio y la sugestión tienen un carácter opresivo y en parte inconsciente. Por eso son más bien características de la conciencia moral masiva. La enseñanza misma se sitúa más bien en un plano abstracto e impersonal y no en el de las relaciones interpersonales con vistas a una conciencia moral verdaderamente comunitaria. En cambio, el ejemplo, actúa de hombre a hombre. Es una especie de trasmisión de experiencia. El ejemplo o testimonio actúa como un revelador del propio yo, permitiéndonos realizar el célebre imperativo nietzscheano: «llega a ser tú mismo». En este sentido puede hablar Bergson del carácter dinámico y creador del llamamiento del héroe (mártir del cristianismo primitivo, que quiere decir en griego precisamente testigo). Mientras que el ejemplo implica una especie de jerarquía reverencial, la amistad es propiamente igualitaria. Montaigne explica así el amor que le unía a La Boéthie: «Si se me hace presión para que diga por qué le amaba, siento que no puedo decir otra cosa sino esto: porque era él y porque era yo». En su forma más sublime y depurada, el contacto interpersonal realiza lo que se llama una comunión, que no se debe confundir con fusión de conciencias, como puede ocurrir en la

Berdiaëf, Marcel, sin olvidar los espiritualistas italianos y los personalistas británicos y norteamericanos como Brightman y Flewelling.

147. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, 53.

conciencia infantil y primitiva y en ciertos casos patológicos de desdoblamiento de la personalidad. El yo y el tú no desaparecen en la comunión, sino que por el contrario se afirman mutuamente ¹⁴⁸.

Relaciones entre la conciencia moral comunitaria y masiva. No hay que creer, sin embargo, que la reciprocidad de personas dentro de la conciencia moral comunitaria se reduce a un encuentro entre dos personas. La interacción personal, en el nivel de los valores morales, afecta a los individuos entre sí, a los grupos entre sí y a los individuos con los grupos, lo que permite un ensanchamiento de la relación bipersonal. Según algunos sociólogos, como G. Gurvitch, no existe una distinción esencial entre la conciencia interpersonal (yo-tú) y la conciencia colectiva (grupo y sociedad) pues en ese caso ésta quedaría condenada a ser una conciencia meramente masiva e impersonal, fundada no en el yo-persona, sino en el yo-número. Otros, en cambio, como Maisonneuve, sostienen que el paso de lo interpersonal a lo colectivo es discontinuo y que la extensión de la amistad personal a grandes grupos parece imposible y utópica ¹⁴⁹. El problema es extraordinariamente grave, pues de su solución va a depender el que luchemos por una sociedad personalizante o renunciemos a ella por irrealizable.

En algunos ambientes humanistas y sobre todo en bastantes comunidades cristianas, excepto las que han adoptado por sistema la lucha de clases, se mira con cierto optimismo esta posibilidad de un amor personal universal, que concordaría con las más hondas preocupaciones del evangelio ¹⁵⁰. Claro, que esta universalización del amor personal es más virtual que actual, más una actitud que una realidad de hecho. En la práctica, dadas las limitaciones de espacio y de tiempo, el hombre no puede ser amigo de todo el mundo. Pero en su actitud más profunda no debe excluir a nadie por ningún motivo personal, racial, social, político o religioso.

B. Häring distingue muy bien entre masa, sociedad y comunidad. Ni la conciencia masiva, ni la conciencia social tienen nada que ver con las relaciones interpersonales. En la masa el yo es un número más, arrastrado por unas fuerzas oscuras e impersonales, que obran desde fuera de la persona, por medio de una especie de

148. P. Laín Entralgo, *Otredad y proximidad*, en *Teoría y realidad del otro II*, 7-12.

149. J. Maisonneuve, *Psychologie sociale*, 50-56.

150. L. Dufour, *Amor*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, 69-75.

contagio. La sociedad se basa en una organización de tipo administrativo, en la que el yo es considerado como un funcionario anónimo, que en todo momento puede ser reemplazado por otro funcionario. En cambio, la comunidad se apoya en la persona humana y ésta a su vez llega a ser ella misma en el seno de la comunidad.

Una simple relación bipersonal yo-tú no basta para fundar una comunidad. Esta requiere siempre un nosotros pluripersonal. La relación de los miembros a la comunidad de la que forman parte no es de carácter abstracto. El amor que cada uno de los yos tiene al nosotros, o sea, a la comunidad en cuanto tal, debe descender hasta el vosotros concreto. Es decir, cada uno de los miembros que componen la comunidad, por el solo hecho de pertenecer a ella, debe convertirse para los demás en un tú, al que se ama por lo menos virtualmente. Pero hemos de amar a ese tú de tal modo que en él veamos una participación de ese nosotros al que el yo y el tú pertenecen igualmente. El yo y el tú se aman en el nosotros, y cuando se aman entre sí es al nosotros al que aman en el yo y el tú.

La comunidad no es una simple pluralidad de yos unidos entre sí. Toda auténtica comunidad tiene hasta cierto punto su ser propio, su propio sentido y su razón propia de existir y de vivir. Pero no tiene una conciencia personal, un yo colectivo. Por eso no puede tener conciencia de sí misma ni obrar por sí misma, sino a través de las personas individuales que la integran y representan ¹⁵¹.

Gracias a esta apertura a los demás, la conciencia individual no vive aislada y encerrada en sí misma. Se enriquece constantemente en un diálogo abierto a las mejores conciencias del pasado y del presente ¹⁵². Y esto a través de comunidades humanas y personalizantes en que cada yo, compartiendo todo lo que tiene, hace y es con los demás, no deja por eso de ser él mismo, sino todo lo contrario, llega con los demás a formar y madurar continuamente su conciencia moral. ¿Podrán estas comunidades de nuestro tiempo, todavía en período experimental consolidarse y transformar comunitariamente nuestra sociedad? Este es quizás uno de los mayores desafíos de nuestra época. Si no logramos realizarlo en un plazo razonable de tiempo, el porvenir de la humanidad se presentará muy negro a las nuevas generaciones, que no pueden renunciar ni a las exigencias de la comunidad social, ni a la dignidad de la persona humana ¹⁵³.

151. B. Häring, *La ley de Cristo*, 115-117.

152. G. Madinier, *La conscience morale*, 25.

153. A. Hortelano, *Comunidades cristianas en la iglesia del futuro*: Pentecostés 40 (1975) 65-80.

Manifestaciones de la conciencia moral colectiva. En todo grupo humano se establece entre los miembros de la comunidad un cierto número de juicios de valor sobre los que se basa la conciencia colectiva del grupo. La familia, las agrupaciones profesionales y socio-políticas, las naciones y la humanidad entera tienen una conciencia moral colectiva mejor o peor formada. En este sentido, podemos hablar de conciencia moral familiar, profesional, social, política, nacional e internacional.

Hemos de reconocer humildemente, que, por culpa del individualismo del mundo moderno, hemos desarrollado, a partir del siglo XVI, más la conciencia individual que la colectiva. Sólo a finales del siglo pasado y en éste hemos empezado a tomar conciencia, y esto no sin grandes dificultades, de las tareas morales que nos incumben como colectividad. Hasta ahora nuestra moral ha sido más una moral del yo que del nosotros. En estos momentos estamos viviendo una verdadera revolución copernicana en este terreno. La marea de lo social se nos presenta con tal ímpetu que el yo corre el peligro de anegarse bajo las olas de los totalitarismos ideológicos. Pero la verdad es que, a pesar de todo, no hemos logrado todavía elaborar una moral colectiva satisfactoria.

Algo se ha hecho en el dominio de lo familiar y lo social, aunque queda todavía muchísimo por hacer. Pero donde estamos verdaderamente en mantillas es en cuestión de moral internacional. A lo largo de la historia, los Estados han tenido muy poco en cuenta los principios de la moral en la hora de relacionarse unos pueblos con otros. Se diría que a lo sumo a que se ha llegado en el campo de la política internacional, es a una maquiavélica concordancia de intereses egoístas o a un tipo de coexistencia pacífica basada en el equilibrio del miedo. Ha habido, incluso, pensadores y juristas, según los cuales, no existiendo un verdadero gobierno mundial con autoridad efectiva, los Estados nacionales no tienen otras obligaciones que las que se derivan de sus mutuos acuerdos. Y, sin embargo, ya desde el principio de la humanidad se va delineando poco a poco un derecho de gentes, que se desarrolla sobre todo a medida que el comercio y las relaciones mutuas entre los pueblos adquieren mayor volumen. El español Vitoria es el primero que ha hecho una gran estructuración del derecho de gentes ¹⁵⁴.

Uno de los aspectos más interesantes de esta conciencia moral colectiva es lo que podríamos llamar conciencia moral histórica ¹⁵⁵.

154. G. Olphe Galliard, *La morale des nations*, Paris 1936, 1-5; A. Rétif, *Revue des livres*: Etudes 295 (1957) 444-445.

155. R. I. Lobo, *Una moral para tiempos de crisis*, Salamanca 1975.

Como dice Y. M. Congar, «la conciencia de vivir en la historia y de hacer historia no es hoy día el haber de algunos profetas o de algunos aprendices de profetas, dictadores o aprendices de dictadores (¡qué papel ha desempeñado esta conciencia peligrosa desde la gran guerra!), se halla bastante extendida entre todos aquellos que siguen el movimiento de su siglo»¹⁵⁶. Todos los hombres empezamos hoy a sentirnos dueños de nuestro destino y del de la humanidad entera.

5) Superconciencia moral

La superconciencia constituye la dimensión vertical y trascendente del imperativo moral. Es la voz de Dios que nos urge desde el fondo de nosotros mismos a la realización de sus planes. De ahí que la superconciencia moral aparezca como algo esencialmente religioso. Su análisis exige un estudio profundo de las relaciones que existen entre religión y moral¹⁵⁷.

La superconciencia moral religiosa en las religiones cósmicas. Las relaciones entre religión y moral no son siempre iguales, como explica Leclercq. En las religiones cósmicas son más bien imprecisas. Las religiones de este tipo son politeístas y sus dioses son con frecuencia inmorales. Los dioses de las religiones politeístas, como, por ejemplo, los dioses griegos y romanos, aparecen en el plano moral como simples humanos, a los que sólo aventajan porque son más poderosos que ellos. Siendo como son injustos, violentos, lascivos, no pueden enojarse con los hombres, ni los hombres tratan de imitarlos. Hay, incluso, algunos que se presentan como patronos de la inmoralidad. Afrodita es la patrona del amor carnal en cuanto tal y Hermes el patrono de los ladrones.

En estas religiones de carácter mitológico, la moral y la religión se distinguen netamente. Lo importante en ellas es agradar a los dioses por actos propiamente religiosos, como oraciones y sacrificios. El imperativo moral se sitúa en otro plano que no interesa a la religión en cuanto tal.

Sin embargo, en el fondo de estas religiones de carácter mitológico, en que los dioses están concebidos a imagen y semejanza del hombre, aflora otra especie de religión mucho más profunda. La

156. Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas reformas de la iglesia*, Madrid 1953.

157. F. Grégoire, *Les morales religieuses*, en *Doctrines morales*, Paris 1958, 52-73.

literatura griega y romana está impregnada de una concepción más vaga y a la vez más realista de la divinidad, que aparece expresada por la fórmula un tanto difusa de «los dioses». En las tragedias, por ejemplo, los criminales son perseguidos y castigados por los dioses. Esta divinidad, sin determinar, guardiana de la justicia, se manifiesta en determinadas circunstancias por medio de ciertas divinidades de segundo orden, que son como sus gerentes, por ejemplo, las Erénides, personificación del remordimiento, que se ensañan con el culpable hasta que ha expiado su falta.

En las religiones históricas. Esta religión de carácter profundo, ligada esencialmente con la moral, que aparece en las religiones cósmicas, se desarrolla y determina en las religiones históricas, principalmente, el judaísmo, cristianismo e islamismo.

Las religiones históricas se apoyan en la creencia de un Dios único y trascendente, señor del cielo y de la tierra. Dios es el perfecto. Y el hombre no puede agradarle sino tratando él mismo de ser perfecto. El servicio de Dios es inconciliable con la falta moral (Eclo 34, 19). La moral es servicio de Dios y la perfección consiste en la unión con Dios.

En estas religiones, por consiguiente, la moral forma parte de la religión en cuanto que la religión nos obliga a observar la moral y, al mismo tiempo, la religión forma parte de la moral en cuanto que la moral nos obliga a servir a Dios. De ahí lo difícil que nos resulta en estos casos distinguir una de otra. Sin embargo, en la práctica, en las religiones históricas quedan a veces restos anquilosados de las religiones cósmicas, en el sentido de que los hombres, que aceptan teóricamente la religión, la aplican después de un modo cósmico, no siendo coherentes con su credo¹⁵⁸.

En la actualidad. ¿Cuáles son las relaciones profundas entre la religión y la moral en la actualidad? ¿puede concebirse en nuestro tiempo una verdadera moral arreligiosa, una «moral sin pecado»? Cuando leemos un letrero con la siguiente inscripción: «Prohibido el paso», dice Bergson, pensamos primeramente en la prohibición sin más. La prohibición nos aparece en plena luz. Pero detrás de ella, en la penumbra, presiento al guarda que está dispuesto a hacernos un proceso verbal. De la misma manera, las prohibiciones, que protegen el orden social, aparecen primero en cuanto tales. Es verdad que son algo más que puras fórmulas, ya que están constituidas por verdaderas resistencias, presiones e impulsos, pero

158. J. Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid 1960, 22-25.

la *divinidad*, de la que proceden estas prohibiciones y que está como velada por ellas, no aparecerá sino más tarde, a medida que se complete el trabajo de la función fabuladora¹⁵⁹.

La religión, dice Madinier, nos hace pasar de la abstracción al drama, es decir, al mundo de lo real. Como afirma Boutrou, la moral puede constituirse de hecho como un sistema elaborado a base de preceptos y puede, incluso, ser eficaz y progresar sin recurrir a otros principios que los elaborados por ella misma. Pero estos principios, deducidos por abstracción, no son en realidad sino postulados. Si queremos que estos postulados no aparezcan como simples hechos fortuitos y sin valor, hay que superar la esfera de la moral propiamente dicha y tratar de ver si no existe un dominio más interior todavía que el de la conciencia¹⁶⁰.

Este dominio es lo que podríamos llamar con los místicos el «hondón del alma», la superconciencia, esa zona misteriosa en que el hombre se pone en comunicación con Dios. Como dice muy bien Y. de Montcheuil, hay que dar un paso del conocimiento de los valores morales, en que Dios no aparece sino de una manera implícita, a un reconocimiento explícito y reflejo de Dios. Algunos pretenden dar ese paso por medio de un razonamiento fundado en la necesidad de un legislador todopoderoso para que pueda existir una ley de carácter absoluto. Este procedimiento no parece el más acertado. Primero, porque no considera en la conciencia moral sino su aspecto de obligación, y, segundo, porque minimiza la interioridad de la relación que existe entre la conciencia moral y Dios. Llegamos más hasta el fondo de las cosas diciendo que la afirmación de un valor moral implica y contiene en sí la afirmación de un valor absoluto, que no puede ser sino Dios.

En efecto, la característica esencial del valor moral es la de imponerse absolutamente. No hay nada que pueda prevalecer sobre él. Admitir que puede supeditarse a algo, sería destruirlo. No puede ser objeto de opción por el hombre, ni creación suya. Se nos impone sin discusión. Ahora bien, un valor absoluto de este género no es otra cosa que Dios, la voz de Dios. Dios está siempre presente en la conciencia de todo el que cree en el deber. Aman-do los valores morales el hombre ama a Dios, y el respeto que experimenta hacia ellos no es sino una forma de adoración. Le bastaría a ese hombre darse cuenta de lo que vive y de lo que afirma para creer explícitamente en Dios. No le falta sino reconocerle¹⁶¹.

159. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, 210.

160. G. Madinier, *La conscience morale*, 79.

161. W. Dirks, *Wie erkenne ich was Gott von mir will?*: Frankfurter Hefte

Puede ocurrir y de hecho ocurre con frecuencia que por razones que no afectan a su responsabilidad, el hombre, fiel a sus deberes, no llegue a dar el paso entre lo que afirma implícitamente con su juicio de conciencia y el reconocimiento explícito de la voz de Dios resonando en su interior, aun cuando se le haya presentado convenientemente a Dios, lo que por desgracia no siempre ocurre. Pues pasa a veces que la noción de Dios, tal como se presenta en ocasiones, no es sino una caricatura del verdadero Dios, como, por ejemplo, cuando se habla de Dios como garante último de un orden de cosas en que abundan las injusticias, lo que puede ser causa de que este Dios sea rechazado precisamente en nombre de la conciencia moral¹⁶².

Si queremos llegar al fondo de la conciencia moral, hemos de profundizar hasta el fondo de la superconciencia, hasta descubrir la dimensión divina del imperativo moral. Todo se aclara, dice Gobry, cuando definimos la conciencia no como una soledad que se basta a sí misma, sino como una participación del absoluto trascendente. La conciencia aparece entonces como una manifestación de la conciencia suprema de Dios. No es ya esa voz exigente y torturadora que violenta el curso apacible de nuestra existencia, sino una especie de *llamamiento de alguien* que nos ama y que quiere atraernos hacia sí. En virtud de esta dimensión religiosa de la conciencia, el deber deja de ser una abstracción, para convertirse, como dice Kierkegaard, en la «expresión de la voluntad de Dios», es decir, en un llamamiento amoroso de Dios, al que debemos dar una respuesta¹⁶³.

Bernard Häring ha centrado toda su moral en el concepto de «responsabilidad religiosa», que se apoya en la conciencia considerada como voz de Dios. ¿De dónde le viene a la conciencia su fuerza imperativa? No quedamos satisfechos si decimos que proviene de los principios de moralidad. Cuanto más profundicemos en nuestra personalidad humana, mejor nos daremos cuenta, por una especie de intuición, de que la fuente de esta fuerza moral no es un principio abstracto, sino una persona viviente, que se oculta detrás de todo imperativo moral. Para nosotros, cristianos, dada nuestra visión del mundo, esto es incuestionable. Pero podemos llegar a la misma conclusión analizando simplemente la conciencia

6 (1951) 229-244; A. Vergote, *L'accès à Dieu par la conscience morale*: Eph-TheLov 37 (1961) 481-502; C. Desjardin, *Dieu et l'obligation morale*, Montréal 1963.

162. Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1923.

163. J. Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, Paris 1956, 84-85.

moral. Si la estudiamos a fondo, no podremos menos de encontrar en su base el elemento religioso. En la raíz de su ser, la conciencia moral es una conciencia religiosa. Las últimas propiedades de la conciencia moral no nos son transparentes, sino cuando descubrimos más allá del imperativo moral la voz de alguien que nos llama personalmente y a quien merece la pena que le demos una respuesta cordial. Sólo la persona, que pretende divinizarse a sí misma, prefiere arreglárselas con un valor impersonal, con un principio puramente abstracto. Por el contrario, aquél que no ha falseado con su orgullo la experiencia moral, llegará a descubrir en ella un día, más pronto o más tarde, el sonido de la trompeta de Dios, que nos llama a la conversión. En la voz de la conciencia descubrimos últimamente un eco de la palabra de Dios¹⁶⁴. El hombre viene a la existencia cargado de absoluto e infinito. Esta carga trascendental es precisamente lo que constituye la superconciencia¹⁶⁵.

No quiere esto decir que hemos de ver en cada juicio de la conciencia una intervención directa de Dios. Dios nos ha dado la responsabilidad moral, haciéndonos dueños de nuestros destinos. La función de la conciencia es precisamente la de hacernos partícipes del proyecto de Dios a través de lo mejor y más profundo de nosotros mismos¹⁶⁶.

La superconciencia moral cristiana. La conciencia moral religiosa es la voz de Dios a través del corazón humano. Pablo lo dice claramente a los romanos:

En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. Y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan (Rom 2, 14-15).

Es lo que los padres llamaban *logos spermatikós* o palabra virtual de Dios. Pero, en sentido estricto, la superconciencia moral es algo más. Es la palabra propiamente dicha de Dios, su palabra revelada, la voz de Dios dirigida personalmente a nosotros, los hombres, de un modo sobrenatural.

164. M. Pfligler, *Das Gewissen in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik und der Dichtung; Dienst an der Lehre*, en *Wiener Beiträge zur Theologie X*, Wien 1965, 34-47; P. Lehmann, *Ethik als Antwort*, München 1966.

165. L. Stefanini, *Psicanalisi e primato dello spirituale* Assisi, 1945.

166. B. Häring, *La ley de Cristo I*, 195-196.

La conciencia cristiana y el misterio de la trinidad. Existe una estrecha relación entre la conciencia moral cristiana y el misterio trinitario. Schmaus y Goldbrunner han estudiado los diversos niveles de la conciencia como imagen de la trinidad, tomando como base a Agustín.

Dios Padre se nos presenta como la fuente última de la que proviene el impulso del imperativo moral de la conciencia. La superconciencia moral cristiana se apoya en última instancia en el «plan» o proyecto que Dios hace sobre el mundo y sobre nosotros. La existencia de este plan es algo fundamental en la Biblia. En la realización de este plan de Dios, a lo largo de la historia de salvación, intervienen dos factores de extraordinaria importancia, íntimamente relacionados con la conciencia moral: la vocación o llamamiento de Dios y su alianza con el pueblo¹⁶⁷.

La conciencia moral del cristiano no es un refugiarse egoísta en su intimidad. Para el cristiano, tomar conciencia es decidir su *vocación*, reconocer la misión que Dios quiere confiarle y para la que le llama personalmente. Nadie puede hablar de conciencia sin haber sido llamado previamente por Dios. Esta vocación divina constituye uno de los puntos básicos de la doctrina paulina y pone de relieve el aspecto más profundo de la conciencia moral cristiana. Como dice Pablo:

Somos los llamados de Jesucristo (Rom 1, 6). Y sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó a éstos también los llamó (Rom 8, 28-30).

La Biblia nos ofrece casos concretos de esta vocación divina urgente y apremiante: Abrahán, Moisés, Isaías, Jeremías, los apóstoles. Dios nos llama por nuestro verdadero nombre. Si Dios me llama, realmente yo no puedo renunciar a ese llamamiento sin renunciar por el mismo hecho a mí mismo y a lo que hay en mí de mejor. Así pues, renunciar a la vocación divina es consentir en una degeneración de mi ser profundo y dejar sin realizar mi misión en la historia para la que he sido llamado a la existencia¹⁶⁸.

167. M. Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, München 1927.

168. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1946, 194-195.

El plan de Dios tiene, además de esta dimensión personal, otra de carácter social y es precisamente su *alianza con el pueblo*. Dice Gíblet:

La alianza sináutica reveló en forma definitiva un aspecto esencial del designio de salvación: Dios quiere asociarse a los hombres haciendo de ellos una comunidad cultural entregada a su servicio, regida por su ley, depositaria de sus promesas. El nuevo testamento realizará en su plenitud este proyecto divino. En el Sinaí comienza la realización, pero en diversos aspectos queda todavía ambigua e imperfecta. Aun cuando la alianza es un libre don de Dios a Israel, su forma contraactual parece ligar el designio de salud con el destino histórico de Israel y se expone a presentar la salvación como el salario de una fidelidad humana. Además, su limitación a una sola nación se compagina mal con el universalismo del designio de Dios, aunque por lo demás tan claramente afirmado. Finalmente, la garantía material temporal de las promesas divinas, la felicidad terrestre de Israel, podría también disimular el objetivo religioso de la alianza: el establecimiento del reinado de Dios en Israel y por Israel en el mundo entero.

Esta alianza sináutica se renueva en determinadas circunstancias del pueblo de Israel, se profundiza e interioriza con los profetas y sirve de clave para hacer una síntesis de la historia sagrada.

Con el nuevo testamento se llega a una nueva y definitiva alianza de Dios con el pueblo a través de Jesucristo (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc, 22, 20; 1 Cor 11, 25). Pablo dice que las promesas incluidas en la antigua alianza se han cumplido en Cristo (Gál 3, 15), por lo que la nueva alianza supera con mucho a la antigua (Gál 4, 24; 2 Cor 3, 6). En la nueva alianza se quitan los pecados (Rom 11, 27), Dios habita entre los hombres (2 Cor 6, 16), cambia el corazón de los hombres y pone en ellos su espíritu (2 Cor 3, 6), lo que aporta consigo la libertad de los hijos de Dios (Gál 4, 24), alcanza a la naciones como al pueblo de Israel, pues la sangre de Cristo ha rehecho la unidad del género humano (Ef 2, 1).

Como se dice en la carta a los Hebreos, ésta es «una alianza mejor», dada la calidad eminente de su mediador (Heb 8, 6; 12, 24). La antigua alianza era imperfecta, ya que se mantenía en el plano de los símbolos y de las figuras, asegurando sólo imperfectamente el encuentro de los hombres con Dios. Por el contrario, la nueva es perfecta, puesto que Jesús, nuestro sumo sacerdote, nos asegura siempre el acceso cerca de Dios (Heb 10, 1-22). La alianza se extiende ahora a una comunidad, de la que forman parte hombres «de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5, 9). Es cierto que aquí en la tierra la realización de la nueva alianza comporta todavía limitaciones. Hay, pues, que contemplarla en la perspectiva

escatológica de la Jerusalén celestial. En esta morada de Dios con los hombres «ellos serán su pueblo y él, Dios con ellos, será su Dios (Ap 21, 3). La nueva alianza se consuma en las nupcias del cordero con la iglesia, su esposa (Ap 21, 9)¹⁶⁹.

El Verbo es la palabra de Dios, su conciencia. De ahí la estrecha relación que existe entre nuestra conciencia moral cristiana y el Verbo. Junto al *logos spermatikós* o conciencia racional, de que hablan los padres, la superconciencia aparece como el logos de Dios en sentido estricto, como palabra directa de Dios. Dios ha hablado durante mucho tiempo a través de los profetas y últimamente a través del Verbo encarnado (Heb 1, 1-2). Por medio de este Verbo de Dios, «palabra de Yahvé», como dice la Escritura, la conciencia moral empalma con el misterio trinitario. Nuestra conciencia es la misma que la conciencia de Dios. Alineando nuestra conciencia con la de Dios, llegamos a ser hermanos suyos, como dice el autor anónimo del *Tractatus de interiori domu seu de conscientia aedificanda* (Pl 184, 516).

El Espíritu es el complemento último que redondea y perfecciona nuestra conciencia moral. Es un don de Dios, «el» don de Dios por excelencia, un como suplemento que ensancha hasta el límite de lo divino las posibilidades de nuestra conciencia. El Espíritu con todos los dones particulares que lo acompañan, particularmente la fe, la esperanza y la caridad, tiene una doble función que realizar en nuestra conciencia. En primer lugar, completar las enseñanzas de Cristo. Es el Espíritu el que ha de aplicar el mensaje de Cristo, su kerygma, a las circunstancias concretas de la vida. El es quien pondrá en boca de los apóstoles la palabra oportuna, cuando éstos tengan que decidirse en los momentos más difíciles y trágicos de su misión (Jn 16, 5-15).

Por otra parte. El Espíritu santo tiene por función dar testimonio a nuestra conciencia de su filiación divina. Gracias a él la voz de Dios aparece a nuestro espíritu en su verdadero contexto paternal (Rom 8, 14-17; Gál 4, 6-7). En el Espíritu y por el Espíritu la conciencia cristiana participa misteriosamente de la vida trinitaria, sintiéndose hija del Padre y hermana del Verbo.

El Espíritu santo no nos habla, sin embargo, al menos habitualmente, por medio de revelaciones inmediatas, sino a través de sus dones, que afinan la conciencia y la hacen tan perspicaz que le basta la luz de la revelación divina refractada a través de las circunstancias para descubrir la voluntad de Dios, aunque a veces

169. J. Gíblet, *Alianza*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, 54-61.

no resulta fácil. Estos dones del Espíritu son muy variados. Los hay comunes a todos los hombres, como la fe, la esperanza y la caridad. Los hay, por el contrario, que son privativos de cada uno o de un grupo particular (1 Cor 12). La variedad de los dones del Espíritu es una riqueza para el bien común.

Hay dones del Espíritu permanentes como la gracia y las virtudes, mientras que otros, como las inspiraciones, son transitorios. Las inspiraciones, aun sin ser extraordinarias, son de gran importancia para la conciencia. El Espíritu habla en lo más profundo de nuestros corazones. Sus razones no son siempre las de orden racional y lógico. A veces resultan incomprensibles. No hay que extrañarse. La superconciencia es un verdadero misterio sobrenatural. Pero, si no ponemos obstáculo a su acción, se hará comprender el Espíritu de una manera maravillosa y simplísima al mismo tiempo, sin suplantar por ello nuestra personalidad, porque su voz resonará en esa zona profunda de nuestro yo, en que el ser se mantiene en contacto existencial con la palabra de Dios¹⁷⁰. El actual movimiento carismático de renovación en el Espíritu está poniendo de relieve la importancia decisiva del Espíritu en la formación de la conciencia moral. Los límites que encontramos a veces en los carismáticos no quita nada a la validez fundamental de su testimonio en una época en que con frecuencia se trata de dejar a un lado a Dios, como si la mayoría de seable de edad de los hombres fuese incompatible con la acción divina del Espíritu¹⁷¹.

La conciencia cristiana y el misterio de Cristo. A la persona de Cristo hay que situarla en el centro del misterio de la conciencia cristiana. Sin Cristo, la conciencia no tendría sentido. La conciencia moral cristiana es el kerygma de Cristo proclamado a cada uno de nosotros personalmente y al pueblo. Una conciencia a gritos, en nombre de Cristo, resonando como una trompeta en el fondo de nuestros corazones.

Cristo inauguró su ministerio por medio de una palabra solemne, de un kerygma. En este género de predicación kerygmática, las palabras no son sino uno de los elementos, quizás no el más importante. Todo habla en el kerygma: las actitudes, los gestos, los silencios, la ternura, el poder, los prodigios de Jesús. A través de

170. H. Doms, *Gewissen und christliches Gnadeneben*: Anima 12 (1957) 101-120; P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine*: Lumen Vitae 12 (1957) 225-226.

171. K. Kendrick, *A history of the modern pentecostal movement*, Springfield 1961; J. T. Nichol, *Pentecostalism*, New York 1966.

todos estos signos resuena el llamamiento de Cristo. Estando las palabras de este llamamiento impregnadas de una atmósfera inusitada de signos divinos y aureolas, por una especie de «gloria», cuando Cristo habla, constituye un acontecimiento único. No enseña como los fariseos, sino «como quien tiene potestad» (Mt 7, 29), el mismo poder de Dios. Cura los cuerpos y trasforma los corazones. Es una «gracia de Dios». No es algo que actúa simplemente desde fuera, sino una virtud misteriosa que obra también en el interior. La palabra de Cristo resuena fuera y dentro de nuestros corazones, de una manera permanente, para todas las generaciones humanas hasta el fin de los tiempos. Cuando Cristo desaparezca (ascensión), será la iglesia, su cuerpo místico, quien continuará proclamando la palabra de Jesús¹⁷².

La conciencia moral cristiana es, pues, la repercusión interior de la palabra de Dios a través de Cristo. Es el kerygma de Cristo interiorizado, hecho nuestro (Mt 13, 3-25). Hay una conmovedora verdad en el fondo de los entrañables diálogos de don Camilo con Cristo, que si bien pueden discutirse, encierran una profunda idea teológica que Guareschi explica en el prólogo de su libro: «Si alguien se siente ofendido por las palabras de Cristo, no puede hacer nada, porque no es Cristo quien habla, sino “mi” Cristo, es decir, la voz de la conciencia»¹⁷³.

Gracias a esta introyección de la palabra de Cristo en nuestra conciencia, la encarnación del Verbo puede prolongarse hasta nosotros. El ideal de la conciencia cristiana, como dice G. Leclercq, es el de llegar a ser «conciencia de Cristo» en el cristiano, lo que quiere decir, por una parte, que el cristiano tiene conciencia de la vida de Cristo en él (Flp 1, 21) y de las exigencias e impulsos de esta vida y, por otra, que la mirada con que se ve a sí mismo coincide cada vez más con la mirada con la que le ve Cristo.

Es cierto que la conciencia cristiana debe considerar a las exigencias morales de la humanidad como su norma y su ideal, pero sólo en primera instancia. La verdadera norma de la conciencia es Cristo. La conciencia moral cristiana es la conciencia que tiene el cristiano de ser otro Cristo, de ser una reproducción de la conciencia de Cristo en nosotros¹⁷⁴.

No hay que creer, sin embargo, que esta concepción de la conciencia cristiana es degradante para la autonomía humana. Identificarse con Cristo no es servil, porque el yo personal de Cristo,

172. J. Mourroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, 91-93.

173. G. Guareschi, *Le petit monde de Don Camilo*, Paris 1951, 11-12.

174. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, 243-244; 257-259.

en vez de destruir y suplantar nuestro yo personal, lo eleva y sublima. Cristo, en efecto, no es un yo cualquiera, sino que es un infinito. Por tanto todo lo que hay de positivo en mi yo, elevado al infinito. Todas las conciencias juntas de los hombres, dice Mourroux, no hacen más que la sola conciencia de Cristo. Cada una de nuestras conciencias no es sino una participación del gran misterio que es la conciencia total de Cristo. Todas nuestras conciencias están hasta cierto punto encerradas en la conciencia de Cristo. En Cristo llegan a ser ellas mismas. En Cristo llegan a la plenitud de su edad adulta y en Cristo se realizan definitivamente, según el plan y la vocación del Padre sobre todos y cada uno de nosotros. Todo el trabajo de interiorización de la conciencia se realiza en el interior de la conciencia de Cristo, de tal suerte que podemos llegar a afirmar que, cuanto más se interioriza y se afina una conciencia cristiana, más se identifica con la conciencia de Cristo¹⁷⁵. Agustín no tuvo reparo en decir que el cristiano, a pesar de su miseria, puede aplicarse a sí mismo la expresión del salmo «¡Qué santo soy!». No en el sentido de que es santo por sí mismo, lo que sería orgullo y además mentira, sino en cuanto santo santificado por Cristo. «Si dices que eres santo por ti mismo, eres un orgulloso, pero, si siendo fiel a Cristo y miembro de Cristo, dices que no eres santo, eres un ingrato... Los cristianos, que han llegado a ser miembros del cuerpo de Cristo, si dicen que no son santos, insultan a esta cabeza cuyos miembros no son santos»¹⁷⁶. La conciencia cristiana no es otra cosa que la conciencia de Cristo resucitado en nosotros. Aquí radica la grandeza, pero también la tremenda responsabilidad de nuestra conciencia como cristianos. Tenemos que pasar por el mundo con las mismas inquietudes que Cristo, planteándonos en cada momento histórico qué haría Cristo en nuestro lugar y qué espera en concreto de nuestra colaboración.

La conciencia cristiana y el misterio de la iglesia. La iglesia prolonga el kerygma de Cristo a través del tiempo y el espacio, un kerygma actualizado, puesto al día, adaptado a las circunstancias históricas de la sociedad humana a la que va dirigido (Mt 28, 16-20). La conciencia debe acostumbrarse a releer con este espíritu dinámico el mensaje de Cristo.

Las líneas esenciales de ese kerygma, de esa voz de Cristo, son siempre las mismas. El evangelio de Cristo es eterno en cierto sentido. Pero la iglesia «traduce» en cada época y en cada país

ese mensaje eterno de Cristo, para que realmente pueda llegar a ser kerygma en el interior de cada uno de los hombres y pueblos que lo escuchan. Esta adaptación y relectura está garantizada por el mismo Cristo y por su Espíritu, ya que la iglesia es la prolongación de Cristo, su *pleroma*. Entre Cristo y la iglesia no puede haber una solución sustantiva de continuidad. La iglesia es la voz de Cristo, su kerygma. Y, gracias a estas sucesivas relecturas, la humanidad va acercándose lenta, pero indiscutiblemente a la plenitud de la conciencia de Cristo, que sus discípulos conocieron sólo de un modo embrionario.

En la actual economía de la salvación no puede concebirse una conciencia cristiana al margen o en contra de la iglesia, pueblo de Dios. Dios no puede contradecirse a sí mismo. De ahí que no puede en manera alguna resonar en nuestra conciencia una voz divina en contradicción con la voz de la iglesia, que es la voz de Cristo. Es cierto que, como dice Pablo, tanto el pueblo de Dios como cada uno de los cristianos y los servidores de la comunidad somos un vaso frágil de arcilla, pero dentro de él está el Espíritu del Señor (2 Cor 4, 7). Todas las veleidades pseudoproféticas al margen del común sentir del pueblo de Dios y del magisterio eclesiástico, están condenadas al fracaso.

Esto plantea problemas muy delicados a la conciencia cristiana. A veces, en efecto, resulta doloroso y difícil reconocer la presencia del Espíritu en ese vaso de arcilla que es la iglesia. Corremos el peligro de quedarnos en la superficie, desolados al descubrir la miseria humana del pueblo de Dios y de sus servidores. Sin negar esas limitaciones, a veces escandalosas, tenemos la obligación como cristianos de reconocer que el Espíritu del Señor está ahí, de un modo misterioso, pero real. Sea en forma de exigencia en la base (*sensus fidelium*), sea en forma de servicio por parte de la jerarquía. Este servicio jerárquico se realiza a veces en el campo de la verdad (magisterio infalible) o en el campo de la oportunidad prudencial (orientaciones pastorales). Estas intervenciones prudenciales de la iglesia jerárquica son las más frecuentes por lo que se refiere al comportamiento moral. Cuando se producen, la conciencia tiene que hacer un esfuerzo serio para descubrir más allá de las palabras y de los argumentos, que no siempre serán los más adecuados, qué es lo que el Espíritu pretende en esos momentos para bien del pueblo de Dios.

175. J. Mourroux, *L'expérience chrétienne*, 232-233.

176. Agustín, *Enarrationes in Ps.* 85, 4: PL 37, 1.084-1.085.

Desde el principio del cristianismo la iglesia aparece como la garantía de autenticidad en lo que se refiere a los carismas e inspiraciones del Espíritu santo. Un carisma o una inspiración no son nunca auténticos si no se incorporan a la vida total de la iglesia (1 Jn 2, 18-23). Está bien el examen de conciencia y la autocrítica, como criterio de autenticidad. El mismo Pablo lo recomienda (1 Cor 11, 28). Pero este examen de conciencia, por muy sincero que quiera ser, siempre resulta insuficiente. El valor de nuestra propia autocrítica es muy relativo, por estar sometido a múltiples condicionamientos. El mediocre, por ejemplo, tiende a excusarse en sus debilidades, mientras que el inquieto se tortura a sí mismo ansiosamente. Ya lo decía Pablo, como resultado de su propia experiencia personal:

Cuanto a mí, muy poco se me da de ser juzgado por vosotros o por cualquier tribunal humano, que ni aun a mí mismo me juzgo. Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado. Quien me juzga es el Señor (1 Cor 4, 3-4).

Esto debe movernos a confrontar las opciones fundamentales de nuestra conciencia con la iglesia, sin caer, sin embargo, en el infantilismo moral. La eclesialización de la conciencia es la mejor garantía de que Cristo habla realmente en el fondo de nuestros corazones.

La conciencia de los cristianos en la iglesia no consiste en una simple suma de las conciencias individuales de los miembros que la integran. Es una realidad que existe ante Dios *como un todo*. La iglesia en cuanto tal está abierta al diálogo y al amor divino. Tanto en la Biblia, como en la liturgia, tenemos innumerables pruebas de este encuentro personal entre Dios y su pueblo considerado como un todo. Scheler habla de una personalidad colectiva de la iglesia en sentido estricto. Y otros, como K. Adam, insisten en la preexistencia de la iglesia con respecto a sus miembros (Hech 20, 28).

Sin embargo, no hay que exagerar esta afirmación, como se nos dice en la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII. Por muy unida que esté la iglesia a Cristo, no participa la iglesia de la personalidad concreta de Jesús. Jesús es persona en su «yo» singular, aun sin la iglesia. Y no se puede hablar de una extensión del «yo» singular de Jesús sino en un sentido análogo. En realidad, la unión del «yo» de Cristo con la multitud de los «yos» que integran la iglesia, en lugar de confundir las personalidades que entran en juego, las distingue, pues contribuye a su pleno desarrollo, sin detrimento de su unidad recíproca, como ocurre en el seno de la

trinidad y en las relaciones del esposo y esposa, que sirvieron de base a Pablo para comparar la unión que existe entre Cristo y la iglesia¹⁷⁷.

La conciencia moral cristiana es una conciencia «en iglesia». Esta unión con la iglesia es una dimensión esencial de la conciencia del cristiano. Fuera de la iglesia no podemos oír la voz de Cristo. La conciencia moral del cristiano debe «sentir con la iglesia» de un modo activo y responsable, ya que, en realidad, el cristiano «es» iglesia. Esto es algo que el concilio Vaticano II ha puesto en evidencia.

La acción del más pequeño e insignificante miembro de la iglesia interesa al todo. Con sus buenas acciones los cristianos continúan lo que otros han comenzado antes de ellos. «Otros recogerán lo que vosotros habéis sembrado». Esto es muy importante para la recta valoración de nuestro comportamiento. No hay que desanimarse si encontramos deficiencias en nuestra conducta moral. Nuestras opciones no tienen sentido de un modo aislado. Cada bloque de piedra en una bóveda tiene de por sí una forma extraña y constituye un desafío a la estabilidad. Pero, gracias precisamente a eso, es posible el acoplamiento de las dovelas entre sí. Del mismo modo, las limitaciones personales de nuestras conciencias individuales permiten la estructuración del todo en una unidad perfecta. Lo importante es que cada uno dé de sí lo que pueda, según la medida de la donación de Dios, y actúe dentro de la unidad de la iglesia. Fuera del todo la conciencia individual pierde su sentido. No nos podremos juzgar a nosotros mismos ni a los demás de un modo adecuado y la historia del mundo terminará por parecerse un rompecabezas¹⁷⁸.

«El mundo. dice Chesterton, está lleno de verdades cristianas, que se han vuelto locas». Es el resultado, según Montcheuil, de su emancipación de la iglesia de Cristo. La historia de la conciencia moral, a partir del siglo XVIII sobre todo, y de modo particular entre los teístas, constituye una prueba manifiesta de esta afirmación. El patrimonio cristiano de la conciencia ha sido dilapidado, sus adquisiciones más valiosas se han visto comprometidas, y, aunque se ha querido evitar las últimas consecuencias de esta desintegración de la conciencia separada de la iglesia, con la creación de una seudoconciencia laica, no se ha conseguido impedir la irrupción de disolventes juicios de valoración moral¹⁷⁹.

177. B. Häring, *La ley de Cristo*, 118-123.

178. E. Meersch, *Morale et corps mystique*, Bruxelles 1941

179. Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris 1946, 153-154.

Sin embargo no hay que pensar que no hay elementos positivos en esta conciencia moral laica, que se ha estructurado al margen de la iglesia. Se han conservado en ella y hasta desarrollado verdaderos valores de origen cristiano e, incluso, han sido puestos de relieve por ella nuevos valores humanos muy dignos de tenerse en cuenta. De ahí lo interesante que resulta en este sentido el diálogo que la iglesia después del concilio Vaticano II quiere entablar con el mundo moderno.

Esta dimensión eclesial de la conciencia moral ha puesto de realce la importancia del *pecado colectivo*. El pecado, en efecto, no es un fenómeno puramente individual. Como pecado de un ser social encuadrado en determinadas estructuras y miembro al mismo tiempo del cuerpo místico de Cristo, el pecado tiene una indiscutible repercusión social inmediata o mediata. De ahí que el pecador tenga que enfrentarse, en el fondo de su conciencia, con la voz de Dios, que nos habla a través de Cristo y de su *pleroma* o plenitud, que es la iglesia. Por eso el hombre debe confesar su pecado ante Dios y la comunidad. La voz de la conciencia, que resuena en el fondo más íntimo del corazón, tiende espontáneamente a hacerse pública. La conciencia tiene necesidad de gritar, de decir públicamente lo que siente, y esto, a pesar de la humillación que lleva siempre consigo una confesión en público. No hay que creer que se trata de un masoquismo morboso. Pueden en verdad darse ciertos casos de masoquismo exhibicionista, que no es bueno cultivar, pero no ocurre siempre así.

La antigua práctica penitencial eclesial, de la que el *confiteor* o «yo pecador» es una especie de estilización litúrgica, los capítulos monacales de culpas, la autocrítica colectiva practicada por el «ejército de salvación» y en los «cursillos de cristiandad» son ejemplos de esta conciencia colectiva mala. Esta persistencia de la conciencia en voz alta y en público muestra que responde a algo natural en el hombre. Y este algo es precisamente el carácter social del pecado, olvidado en épocas de individualismo exagerado. No hay que confundir, sin embargo, la conciencia de pecado en voz alta, que es de signo social y eclesial, con las llamadas «memorias», expresión del hombre individualista moderno (Montaigne, Rousseau, Gide), que tienen con frecuencia un evidente carácter egocéntrico, ya que su profunda razón de ser no es otra cosa en general que la exhibición del yo. El hombre angustiado por su conciencia mala necesita expansionarse, desahogar su corazón. En grupo se siente menos el miedo. Además en grupo se facilita el camino para entrar en contacto con el mundo y con Dios.

Además del pecado individual con una proyección en el grupo o la sociedad, existe un pecado propiamente colectivo de la sociedad o el grupo en cuanto tales. La idea del pecado colectivo aparece en el antiguo testamento. El análisis del pecado que hacen los profetas de Israel versa sobre el pecado de las colectividades: pecado de las naciones, del pueblo de Dios, y, en el interior del pueblo de Dios, pecado de las castas dominantes, de los príncipes, de los propietarios, de los falsos profetas; en fin, pecado de todo el pueblo arrastrado por los príncipes y los sacerdotes. El pecado de los individuos no es considerado por los profetas sino excepcionalmente en la medida en que los individuos, los príncipes, por ejemplo, desempeñan un papel en el destino del pueblo. En rigor, puede decirse que sólo después del exilio y de la dispersión, los judíos toman conciencia explícita y sistemática de la conciencia moral individual.

El pecado colectivo no es solamente una suma de pecados individuales, es el pecado de la comunidad, un pecado cometido colectivamente por el pueblo de Dios. Las colectividades y la misma iglesia tienden a ignorar sus propios pecados específicos, adormeciéndose en una falsa buena conciencia, cuya calma chicha no se quiere que vengan a perturbar inoportunos aguafiestas. En todos los tiempos, desde Jesús hasta nosotros, la hipocresía mayor de la conciencia colectiva consiste en querer filtrar el mosquito del pecado individual al mismo tiempo que se deja pasar el camello del pecado colectivo¹⁸⁰.

Esto plantea el grave problema de la responsabilidad cristiana colectiva tan estudiada después de la segunda guerra mundial a propósito de los criminales nazis, y más tarde en torno a las teologías de la liberación¹⁸¹.

Por una parte, solemos tender a criticar masivamente a todos los que pertenecen a un grupo antagónico al nuestro. Este antagonismo colectivo surge en los más diferentes planos de la sociedad: entre pueblo y pueblo, clase y clase social, entre viejos y jóvenes, entre superiores y subalternos. Por otra parte, tendemos con excesiva facilidad a eludir nuestra participación en la responsabilidad del grupo a que pertenecemos. Con frecuencia nos sa-

180. C. Trésmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid 1962.

181. S. Gillet, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris 1932; R. Egenter, *Die Weckung des religiösen Gewissens als Voraussetzung zur Weckung des sozialen Gewissens*, Paderborn 1949; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972; G. Girardi, *Cristianismo y liberación del hombre*, Salamanca 1975.

cludimos nuestras responsabilidades históricas y sociales y pretendemos que «los demás» nos saquen las castañas del fuego sin arriar nosotros el hombro, para no mancharnos las manos o apechugar con las consecuencias de nuestro compromiso.

Este problema resulta muy delicado y en él hay que hacer distinciones muy precisas, si queremos ser fieles a la verdad y a los valores. En primer lugar, hemos de sostener que ante Dios somos responsables de la repercusión social de nuestros pecados, tanto de comisión, como de omisión, teniendo en cuenta el daño que hemos hecho y también las cosas buenas que podríamos y deberíamos haber hecho y no hemos hecho por cobardía, por pereza o por falta de imaginación creadora o de colaboración.

En relación con los demás, hay que decir que los hombres no son quiénes para juzgar de las omisiones relacionadas con nuestra vocación personal. Respecto a los otros pecados, el individuo no es responsable ante la sociedad, sino en la medida en que pudo y debió prever las consecuencias sociales de su acto y no estaba forzado, por otra parte, de una manera u otra a actuar. En este último caso, sin embargo, pueden darse ocasiones en que la resistencia sea obligatoria aun en condiciones heroicas. Pero en todo caso los hombres han de sentirse responsables de la marcha de la historia y han de estar dispuestos en todo momento a participar en ella, en la medida en que sus posibilidades reales lo permiten. Por ningún motivo el hombre puede renunciar, y menos el cristiano, a ser actor consciente y responsable de lo que pasa en el mundo.

La conciencia cristiana y el misterio escatológico. Nuestra conciencia moral en la actualidad no es sino un esbozo de lo que será al fin de los tiempos y hacia cuya realización se dirige lenta y dolorosamente. La evolución histórica de la conciencia es una marcha pedagógica hacia la tierra de promisión, que es el cielo. Sólo entonces la conciencia llegará a ser ella misma, porque sólo entonces la conciencia será plenamente voz de Dios, kerygma de Cristo.

Según Pablo, hay en nuestra alma un fondo misterioso, que es precisamente el corazón, la conciencia. Esta región, en cierto sentido divina, es demasiado profunda para ser conocida plenamente por el espíritu del hombre. Sólo Dios puede «escudriñar los corazones» (Rom 8, 27). Sólo a él por consiguiente corresponde el juicio definitivo sobre el valor moral de nuestras propias acciones y de las acciones de los demás. En este sentido podemos decir que nuestra conciencia está «en suspenso», en espera de la venida de Cristo, que volverá al fin de los tiempos para cumplir y realizar

la conciencia moral de la humanidad. «Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces, cada uno tendrá la alabanza de Dios» (1 Cor 4, 5; Mt 25, 31-46).

La plenitud, pues, de la conciencia queda aplazada para el más allá. Nuestra conciencia de Cristo no es todavía la conciencia de Cristo, aunque está en camino de serlo. Es una conciencia «peregrina». La cristianización de nuestra conciencia más que una realidad es una esperanza. Gracias a esta esperanza, nuestra conciencia se cristianiza paulatinamente, pero no llegará a su plenitud sino al final de los tiempos en la tierra de la promisión. Esta dimensión escatológica de la conciencia cristiana es la razón principal de nuestra confianza y de nuestra humildad al mismo tiempo. «El Santo, dice Agustín, no es orgulloso porque espera en el Señor»¹⁸².

Esta dimensión escatológica de la conciencia moral ha puesto de relieve en los últimos años la importancia moral de la muerte¹⁸³. Como dice Aranguren:

La vida, mientras dura, por muy endurecida que esté, es siempre responsable... Cada una de nuestras acciones determina, pero no termina nuestro *ethos*: es definitiva de nuestra personalidad, pero, como dice Zubiri, no definitiva. Definitiva, terminadora o terminante no hay más que una: la del instante en que queda decidida para siempre la figura de la felicidad que hemos elegido, que hemos preferido, la de la «hora de la muerte»¹⁸⁴.

La muerte es una «acción» y no sólo una «pasión». Como dice H. Urs von Balthasar «no le mata a uno, se muere». La muerte se convierte así en el momento decisivo de la vida. Sólo en la muerte puede el hombre decidirse totalmente y para siempre. Hasta la muerte, sus decisiones eran provisionales y la evolución de la conciencia moral también. Sólo en la hora de la muerte el hombre podrá hacer una decisión irrevocable. Esto explica la enorme trascendencia dada por la tradición cristiana a la hora de la muerte y nos permite dar una respuesta al desafío del ateísmo. «Si hay un Dios, nos dicen los ateos, será infinitamente más grande que aquél que nos habéis presentado con vuestros alienantes catálogos de pecados mortales»¹⁸⁵.

182. Agustín, *Enarrationes in Ps.* 85, 4: PL 37, 1.085.

183. M. Vidal, *Moral de actitudes*, Madrid 1975, 109-122.

184. J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid 1975, 491-492.

185. R. Troisfontaines, *Il ne meurt pas*, Paris 1960.

No hay que ver sin embargo en la opción final algo en sí mismo y separado del resto de la vida. La muerte es la culminación de la existencia, más allá de todas las contingencias terrestres y de cara a un Dios que se nos presenta sin velos ni mediaciones, como el único absoluto posible. A lo largo de toda la vida Dios ha estado agazapado en la raíz de todas nuestras opciones serias, pero sólo en la muerte tomaremos conciencia plena de que era Dios quien estaba escondido en el desafío del todo y para siempre, que antes nos parecía sólo una utopía. La opción final estaba latente en las opciones provisionales dando sentido definitivo a toda nuestra vida.

b) Descripción sintética de la conciencia moral

Hasta ahora hemos estudiado de un modo analítico los diversos aspectos de la conciencia moral cristiana: la preconciencia moral, la conciencia moral propiamente dicha, la subconciencia moral, la conciencia moral colectiva y la superconciencia moral. Como se ve, la conciencia moral es una realidad sumamente compleja. Ya Suárez decía que *conscientia in tota sua latitudine non pertinet ad unum habitum, sed ad varios pro diversitate sua*¹⁸⁶.

Pero, en realidad, no se trata de elementos distintos superpuestos en la conciencia, como los estratos geológicos que aparecen en una falla del terreno. La conciencia es un *todo vital*, en el que los diversos aspectos de la misma aparecen estructurados orgánicamente formando una unidad en la persona del cristiano¹⁸⁷. Es todo el hombre el que en una situación concreta se enfrenta con Dios y consigo mismo para hacer un juicio de valoración moral¹⁸⁸. La conciencia cristiana es la estructuración total de la persona en unas circunstancias particulares de cara al quehacer moral. En esta estructuración no podemos cortar con cuchillo lo que corresponde a la voz de Dios, a la voz de la razón, a la voz del sub-

186. F. Suárez, *Disp.* 12, sect. 1, n.º 8.

187. R. Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1929; J. Groner, *Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gesamtgefüge des Menschen*: Divus Thomas F. 31 (1953) 129-156.

188. B. Schüller, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, Freiburg i. B. 1948; J. Endres, *Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheidung*: Neue Ordnung 8 (1954) 6-21; J. A. Caruso, *Person und Gewissen*, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* II, 1954, 341-353; G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, Paris 1955; D. Capone, *Antropología, conciencia y personalidad*, en *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, 133-156.

consciente y a la voz del pueblo. Todas estas voces se aúnan en la persona del cristiano para resonar como un grito angustioso y al mismo tiempo pletórico de vida, pues es a la vez todo eso¹⁸⁹.

La conciencia moral constituye un todo estructurado. Juzgamos del bien y del mal no sólo con nuestra inteligencia, sino con todo nuestro ser, también con nuestra voluntad, con nuestro inconsciente, con nuestro cuerpo, con el mundo que nos sirve de soporte, y, sobre todo, con Dios, que nos interpela y nos urge desde las raíces más profundas de nuestra existencia¹⁹⁰.

Para hacer un juicio de valor moral no podemos prescindir de nuestro pasado, tanto el que hemos vivido por imposición de los demás, como el que hemos escogido personalmente y con toda responsabilidad. Al mismo tiempo, hemos de instalarnos en el presente, adoptando aquí y ahora una determinada posición con respecto al bien, al mundo y a Dios, actitud que condiciona nuestro futuro¹⁹¹.

La conciencia es el resultado de todo el hombre en un sentido amplio, y, al mismo tiempo, ella es la que da unidad a la personalidad humana. Sin la conciencia moral, no puede existir una verdadera personalidad. Esta aparece desgarrada por las múltiples fuerzas instantivas y diversos reflejos elementales que tiran del yo en diferentes direcciones. Consecuencia de esta disociación es la incoherencia del conjunto que se advierte en la conciencia incapaz por sí misma de orientarse en una línea determinada que dé sentido al todo. Se produce así una atomización de la personalidad, que ocasiona un profundo desgarramiento de nosotros mismos¹⁹².

¿Qué es lo que hace que la conciencia moral no sea un conjunto atomístico de elementos yuxtapuestos los unos a los otros, sino una totalidad viviente con un sentido en sí misma? Como dice Heidegger «el carácter manifiesto de lo-que-es-en-su-totalidad no es idéntico a la suma de las cosas conocidas»¹⁹³. El análisis fenomenológico en todas sus formas ha tratado de describir en qué consiste la conciencia como todo y ha analizado la conciencia a nivel de fenómeno espontáneo e ingenuo anterior a todos los análisis intelectuales que desintegran la unidad vital de la conciencia, enca-

189. R. Carpentier, *Conscience*, en *Dict. d. Spirit* II, Paris 1950, 1548-1575.

190. C. Galli, *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, Torino 1944; H. Küng, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissen*, Tübingen 1954.

191. S. Breton, *Conscience et intentionalité*, Paris 1956.

192. P. Tesson, *Descripción de la conciencia moral e incidencias psicológicas*, en *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948.

193. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1943, 18.

sillándola en determinadas categorías conceptuales, como la inteligencia, el inconsciente, el cuerpo, el mundo, Dios, que en la realidad aparecen integradas en un todo concreto¹⁹⁴.

Esta totalización integral de la conciencia moral nos permite estudiarla como conciencia intencional, comprometida y profunda.

1) Conciencia moral intencional

La fenomenología ha introducido en el campo científico la idea de que toda conciencia es intencional, prospectiva¹⁹⁵. La conciencia moral se proyecta fuera de sí a la conquista del mundo¹⁹⁶. Esta intencionalidad o proyección es precisamente lo que da unidad a la conciencia en cuanto tal. Un excesivo replegarse de la conciencia sobre sí misma provoca automáticamente la disgregación de la conciencia, su desintegración. Y lo mismo ocurre si se deja captar por el objeto hasta el punto de que el sujeto llega a sentirse fuera de sí, despersonalizado. La conciencia no es el *ego cogito* narcisista, ni el *cogitatum* despersonalizador, sino el *ego cogito cogitatum*, la *intencionalidad*.

La experiencia auténtica nos revela no un atomismo de elementos internos, sino un *cogito* que es desbordamiento hacia un *cogitatum* y que lleva en sí mismo el sentido de su superación, en cuanto que es conciencia de algo, conciencia del mundo. Así, pues, si la conciencia es una relación dinámica y no algo meramente estático, se deduce de ahí que la conciencia no es un objeto más en el mundo, sino un sujeto para el mundo¹⁹⁷.

Y Laín Entralgo dice:

El *cogito* cartesiano debe ser ahora punto de partida de nuestro pensamiento. Mas no sin advertir, con Husserl, que en el *cogito* no van sólo implícitos el *ego* y el *sum* de la sentencia de Descartes. Al *cogito* pertenece esencial e ineludiblemente un *cogitatum*: *ego cogito cogitatum*. El «yo pienso», el «yo siento» y el «yo quiero» implican la presencia intencional de lo pensado, sentido y querido; mi conciencia pura es por modo constitutivo «conciencia-de»; mi realidad, en suma, tiene para

mí y no puede no tener ese esencial carácter, que le imprime el «de» — pensar «de», sentir «de», etc. — y que Zubiri ha llamado «genitivo»... El ser del sujeto consiste formalmente, en una de sus dimensiones, en estar «abierto» a las cosas. No es que el sujeto exista y «además» haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la estructura formal del sujeto humano. Podrá haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas¹⁹⁸. En la raíz misma de mi existencia yo soy impulso de ser. Por esto puede ser y tiene que ser intencional la operación de mi conciencia. Para mí ser-esto es: estar pensando, sintiendo o queriendo algo-es *tendere-in*, tender hacia algo¹⁹⁹.

De este modo es posible la síntesis entre sujeto y objeto, entre conciencia y tarea moral. La conciencia moral es y debe ser siempre una conciencia de los valores²⁰⁰. Nada más extraño a la conciencia moral que su reducción a una conciencia en el vacío. Ignorar los valores morales auténticos es un atentado a nuestro propio ser. Pisotear los imperativos de la conciencia constituye una degradación de la existencia. La conciencia, en efecto, más que una determinada manera de obrar, es un modo de ser²⁰¹.

2) Conciencia moral comprometida

La verdadera intencionalidad que da sentido, como acabamos de decir, a la conciencia, se realiza de modo específico en la conciencia moral. Esta, según Madinier, prolonga y acaba la conciencia psicológica. El conocimiento de sí se realiza y culmina normalmente en el conocimiento del deber o quehacer. El hombre, que trata de conocerse a sí mismo, puede seguir dos caminos diferentes. Puede, en primer lugar, describirse a sí mismo como una cosa más en el mundo, desmontando las piezas que lo componen e integran. En ese caso el hombre se considera como una simple combinación mecánica de pasiones y de ideas, cuyo juego trata de conocer. Este conocimiento adquiere un gran desarrollo en ciertos novelistas y se hace metódico por medio de la investigación científica. Pero yo, cuando quiero conocerme a mí mismo, no me doy por satisfecho con este análisis objetivo. No se trata en efecto de verme desde fuera como simple objeto de experimentación, sino de saber por dentro lo que yo soy realmente *como sujeto*, ese su-

194. M. Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, en *Gesammelte Werke X*, Bern 1957.

195. E. Mounier, *L'affrontement chrétien*, Neuchâtel 1945.

196. E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie*, 1913; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, Paris 1945; J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, en *Situations I*, Paris 1947, 31-35.

197. S. Breton, *Conscience et intentionalité*, Paris 1956, 170.

198. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1944, 428.

199. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro II*, 29-31.

200. J. Marías, *Conciencia y realidad ejecutiva*, en *Obras V*, Madrid 1965, 416.

201. D. Bonhoeffer, *Ethique*, Paris 1949, 197.

jeto que se llama a sí mismo «yo» y que tiene la intención decidida de embarcarse en la acción. Esa intención cambia la conciencia psicológica en conciencia moral²⁰². La frialdad, la impassibilidad de la mirada interior es esencial a la conciencia psicológica, lo que la incapacita para captar la vida en su ardorosa proyección hacia el futuro. La conciencia psicológica responde a la cuestión: «¿Qué soy yo?». La conciencia moral, en cambio, está lanzada enteramente hacia la acción por medio de la pregunta: «¿Qué debo hacer?». Su tonalidad es la impaciencia. En la conciencia moral el hombre no se habla a sí mismo en indicativo, sino que se exhorta siempre en imperativo²⁰³.

M. Jankélévitch cree que la conciencia psicológica y la conciencia moral son *irreductibles entre sí*. Según él, la conciencia psicológica es una conciencia feliz, mientras que la conciencia moral es una conciencia mala (*mauvaise*). La conciencia, en general, es el acto por el cual el espíritu se desdobra y se aleja a la vez de sí mismo y de las cosas, para poder considerarlas como un objeto. Esta consideración se realiza de dos modos diferentes. En el primer caso, la conciencia logra desasirse del objeto y lo transforma en espectáculo, en panorama. Es una conciencia indiferente, desinteresada y más bien feliz. Se entretiene jugando con los objetos, incluso, cuando toma en consideración sus propias experiencias. La conciencia las transforma en casos psicológicos con los que rompe todo contacto personal. En cambio, la conciencia moral es del todo diferente. Al plantearse a ella misma como un problema esencialmente relacionado con el yo, no puede transformarse en objeto, o, lo que es igual, no puede subjetivamente desinteresarse del término de su consideración, que le angustia y le atormenta. Es una conciencia esencialmente problemática y dramática. Al intentar salir de sí misma, se encuentra consigo por todas partes. No existe para ella la posibilidad de evadirse. De ahí que tiende al mismo tiempo a alejarse de sí y a encontrarse consigo. Esta tensión es la causa de que la conciencia moral aparezca como una conciencia «mala», una conciencia hasta cierto punto abortada, porque no logra verse a distancia, que es lo propio de la conciencia²⁰⁴.

Según Marc, la conciencia psicológica y la conciencia moral son fenomenológicamente *distintas, pero no contradictorias*. Sin duda, que la conciencia psicológica se interesa del objeto en sí,

202. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1958, 18-19.

203. R. le Senne, *Traité de morale générale*, 312-313.

204. M. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Paris 1953, 1-43.

de una manera desinteresada, porque su preocupación esencial es la verdad, mientras que la conciencia moral se preocupa inmediatamente de sí misma. Pero esto no es sino una apreciación bastante superficial del fenómeno, ya que en la conciencia psicológica, al mismo tiempo que juzgo del objeto, juzgo también y valoro el conocimiento que tengo del mismo. Sin esta presencia de sí mismo el conocimiento del objeto no tiene sentido. Nuestro yo se conoce y actúa en el conocimiento del mundo. Si el problema del mal y del pecado angustia a la conciencia moral, el problema del error preocupa a la conciencia psicológica. La conciencia moral, lejos de ser una conciencia abortada y a medio camino, es la plena maduración de la conciencia y permite al yo una más profunda posesión de sí mismo²⁰⁵.

La conciencia moral es un *juicio cognoscitivo, pero con vistas a la acción*. Su saber no es desinteresado. Se orienta a la realización concreta de la humanidad. Y por lo mismo es esencialmente dinámica. Como dice Kant, posee «un maravilloso poder». El dinamismo de la conciencia no es ciego, como el del instinto, sino perfectamente luminoso. La conciencia no es un instinto, como afirmaba Rousseau, sino un *proyecto*. De este modo la conciencia moral tiene las ventajas de la conciencia cognoscitiva y al mismo tiempo las del instinto.

Expresión de un valor trascendente en la inmanencia de una persona inacabada y empeñada en un cuadro de hábitos renovados incesantemente, la conciencia exige de una parte un ardor generoso y una sinceridad exigente para conservar su dinamismo, y, de otra parte, una inteligencia perspicaz para conservar su lucidez²⁰⁶.

Se comprende por eso que la antropología contemporánea, sea que proceda de la fenomenología, de la sociopsicología cultural o del psicoanálisis, haya puesto de relieve la dimensión política y moral del hombre, su ser axiológico. Heidegger ha hecho de la apertura al mundo de los valores el ser mismo de la conciencia. En esta perspectiva tan rica la conciencia psicológica (*Bewusstsein*) se convierte en conciencia moral (*Gewissen*). Sartre insiste en el compromiso del filósofo. La conciencia tiene prisa de actuar, decía Sartre ya en 1936, en su libro *La transcendance del ego*. Estamos condenados a la libertad. A su vez Ricoeur nos dice en su *Philosophie de la volonté* que la conciencia psicológica se convierte en conciencia moral cuando se transforma en reflexión y evalua-

205. A. Marc, *Dialectique de l'agir*, Paris 1954, 525-530.

206. J. Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, 34-75.

ción de los valores. Hay toda una serie de autores como Lavelle, Mounier, Marcel... etc., que se esfuerzan por hacer emerger la trascendencia de los valores de la estructura misma de la conciencia, a pesar de la ambigüedad y de las dudas que acompañan al imperativo moral. Ser plenamente consciente es estar en estado de alerta, no sólo como reflejo mecánico a lo Pavlov, sino más bien en actitud cuestionante tal como ha sido analizado frecuentemente por Heidegger.

Los movimientos teológicos de la liberación están insistiendo en esta visión de la conciencia desde el compromiso y la praxis. De este modo la conciencia ética viene a ser la conciencia psicológica llegada a su más alto nivel de diferenciación, aunque, como dijimos anteriormente, de hecho en la tradición occidental, la conciencia psicológica se desglosa de la conciencia moral al final de la edad media en un esfuerzo extraordinario de interiorización intelectual. Esta pretensión de la conciencia moral de ser la dimensión más consciente y profunda del yo humano la coloca en un estado permanente de ambigüedad y conflicto. La conciencia moral se siente desgarrada en lo más profundo de sí misma por una especie de guerra civil (Blondel) entre la teoría y la praxis. Pero, por difícil que sea la síntesis entre claridad y compromiso²⁰⁷ parece que el camino es ése y no otro y que la humanidad tendrá necesariamente que recorrerlo²⁰⁸.

3) Conciencia moral profunda

Para llegar a una visión totalizante de la conciencia moral no basta hacer una síntesis entre sujeto y objeto (conciencia intencional) y entre teoría y praxis (conciencia comprometida). Es necesario también elaborar una síntesis entre opciones o actitudes morales profundas y actos.

Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles definió la moral como un tratado de los actos humanos²⁰⁹. Sin negar la existencia de la potencia y el hábito, la moral cristiana tradicional ha concedido un lugar privilegiado al acto, sobre todo a partir de la casuística, lo que ha provocado en cierto sentido una atomización de la moral²¹⁰.

207. L. Brunschvicg, *Sur les rapports de la conscience intellectuelle et la conscience morale*: Rev. de Métaphysique et Morale (1916).

208. H. Ey, *Conciencia*, Madrid 1968.

209. Tomás de Aquino, I-II, q.9, a.6.

210. J. L. L. Aranguren, *Ética*, 209-231.

Hoy día se tiende a una visión más totalizante de la moral. Más que el acto aislado en sí mismo, el centro moral de referencia es el hombre²¹¹. Esta visión totalizante de la conciencia moral empalma con una tradición cristiana muy antigua. Pablo dice que los paganos tienen una ley escrita en sus corazones, que está en la base de la conciencia, para poder juzgar en cada caso lo que es bueno o malo (Rom 2, 15), mientras que los cristianos tienen además el «espíritu» del Señor, que actúa en lo más profundo de sus corazones (Rom 8, 26; 1 Cor 2, 11; 1 Tes 5, 23). Orígenes pone de relieve el carácter pneumático de la conciencia a la que erige en facultad de discernimiento ético. Para Jerónimo la *scintilla conscientiae* es la parte suprema del hombre, y para Agustín, el mismo hombre²¹². Podríamos decir en conclusión que en los primeros siglos de la iglesia existe «una concepción global y unitaria de la conciencia, que no se detiene en el fragmentarismo de las distinciones que pululan en los tratados de los últimos siglos, y que identifica la conciencia con el “yo” más delicado y más unificante, más consciente y más esencial del hombre nuevo»²¹³.

La moderna antropología moral está poniendo de relieve esta dimensión básica de la conciencia mediante el estudio de la llamada *opción fundamental*. Ya Ortega había insistido por los años veinte en que no podemos quedarnos en los frutos (actos), sino que es necesario llegar a las ramas (actitudes) y a la raíz (opción fundamental). Gracias a la opción fundamental la conducta humana «adquiere su carácter de elección realmente libre por el hecho de hundir sus raíces en los estratos más profundos del ser. Su brote a partir de este núcleo del ser es una especie de elección, aunque no precisamente en relación con un objeto en particular, sino en relación con el conjunto de la existencia, con el sentido que se le confiere y la orientación que se le da»²¹⁴.

Concluyendo podemos decir que hay elecciones superficiales — como errantes — que en la construcción de la persona humana representan elementos del todo secundarios y, por otra parte, existen elecciones periféricas ancladas en elecciones predecenas más profundas. Estas, a su vez, pueden depender de otras decisiones aún más radicales de las que

211. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México 1950; X. Zubiri, *El hombre, realidad personal*: Revista de Occidente 1 (1963) 5-59; R. Garaudy, *Perspectivas del hombre*, Barcelona 1970.

212. Ph. Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1969.

213. E. Valsecchi, *Conciencia*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 104.

214. L. Monden, *Conciencia, libre albedrío y pecado*, Barcelona 1968, 43-44.

derivan. En esta hipótesis, cabe reconstruir cadenas de deliberación que desembocan, por último, en una elección originaria. Este dinamismo operativo es el que verdaderamente hace al hombre y determina su personalidad. Se comprende, pues, por qué no es posible afirmar que un hombre es bueno o malo, estableciendo una especie de contabilidad de sus acciones buenas o malas, para ofrecer luego el saldo de las que prevalecen. Sólo el descubrimiento de las cadenas de sus motivaciones hasta llegar al motivo fundamental de su obrar puede servir para cualificar a la persona humana ²¹⁵.

La opción fundamental se asienta sobre un imperativo radical del hombre anterior a toda opción libre y que se identifica con lo más profundo de sí mismo. Este imperativo es el deseo insobornable que tiene el hombre de *ser*, las ganas que tiene de existir, de llegar a hacerse en plenitud. Es algo tan antiguo como la vida y como la misma materia. Empuja de abajo a arriba, con una fuerza irresistible al primer átomo inicial para superarse indefinidamente. Todavía no se ha puesto punto final a este proceso. La opción fundamental no es otra cosa sino la toma de conciencia en profundidad de estas ganas de ser y de ser en plenitud.

La opción fundamental la hacemos no con el yo periférico, sino con *lo más profundo de nuestra personalidad* y con ella nos jugamos a una sola carta toda nuestra existencia. Esta opción se va encarnando en otras opciones más concretas y específicas: *las actitudes* (participación de la opción fundamental en un ámbito concreto) y *los actos* (expresión también de la opción fundamental en un momento determinado de la existencia). Las particularizaciones de la opción fundamental serán buenas o malas en la medida en que se alineen con una opción fundamental correcta.

La importancia creciente que se da en la moral de nuestro tiempo a la opción fundamental parece un hecho irreversible ²¹⁶. Pero no está claro ni mucho menos el modo de llegar a una síntesis integral entre las opciones y actitudes fundamentales, de una parte, y los actos, de otra. Y esto está creando una cierta confusión a nuestra conciencia moral ²¹⁷.

215. S. Dianich, *Opción fundamental*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, 732.

216. J. Blic, *La théorie de l'option morale initiale*: RevScRel 13 (1933) 325-352; H. Reiners, *Grundintention und sittlicher tun*, Freiburg 1966; J. B. Metz, *Decisión*, en *Conceptos fundamentales de la teología I*, Madrid 1966, 373-381.

217. V. Rocco, *Opzione fondamentale e singoli atti*: Perſice Munus 45 (1970) 455-462.

Como dice R. Mehl, no es fácil definir qué son las actitudes éticas fundamentales. Hasta cierto punto sería mejor ignorarlas, pues con frecuencia no son conscientes para nosotros mismos y ante los demás no llegan nunca a aparecer enteramente. Lo que importa son los actos. Solamente ellos pueden tener un peso en la historia. «Por sus frutos los conoceréis», dice el Señor. Y, en todo caso, únicamente ellos pueden tener consecuencias buenas o malas en los que nos rodean. Sólo ellos, finalmente, dan a la vida un sentido. Su ausencia la hace no significativa. Los tribunales, por ejemplo, no se interesan sino accesoriamente de las actitudes reales o supuestas del acusado. No tienen que juzgar sino los actos. Al leer una biografía no me quedo satisfecho con los análisis de las actitudes del personaje. Exijo con pruebas en la mano que el autor me presente los actos realizados por su biografiado.

Además, el acto tiene la cualidad de hacer referencia a una decisión de mi libertad. Una decisión libre rompe siempre la marcha del tiempo y el encadenamiento de sus diversos instantes. Puede ser en todo momento un mentís no sólo a la tradición del grupo social que me arrastra, me acuna, y me tranquiliza, sino también a las actitudes éticas fundamentales que constituyen el estilo de mi vida. Puedo ser fundamentalmente cobarde y, sin embargo, en un momento determinado, hacer libre y valerosamente un acto de coraje. El acto puede ser para mí la ocasión de trascenderme a mí mismo. El acto me permite descubrir las posibilidades que hay en mí más allá de mis actitudes fundamentales. Por eso el acto es el centro de la vida ética.

Sin embargo, a pesar de todo esto, es necesario también considerar al acto en su enraizamiento histórico y existencial. Si es cierto que el acto puede significar una ruptura radical, puede expresar también, sin perder nada de su valor moral, una cierta continuidad ética de nuestra existencia, puede ser el tiempo fuerte de un cierto estilo de vida. Un acto puede sorprenderme a mí mismo, sin extrañar, sin embargo, a los que me conocen, que pensarán: «he aquí el acto que esperábamos de él». Si nuestros actos fuesen siempre explosiones imprevisibles y desconcertantes, ¿cómo se podría formar una personalidad a lo largo del tiempo? ¿cómo podría inspirar confianza a los otros y cómo los otros me inspirarían confianza a mí? ¿No es necesario que haya, a través de la diversidad caótica de los acontecimientos y de las situaciones, una cierta fidelidad a sí mismo, sin la cual el hombre no sería un sujeto ético? En toda existencia humana existe una dialéctica entre el instante y la duración. El instante de la decisión tiene un papel privilegiado. Pero, cualquiera que sea su originalidad, tiene que

religarse a los otros instantes de mi duración para constituir con ellos una línea coherente. Lo que quiere decir simplemente que detrás de mis actos existe un cierto número de actitudes éticas fundamentales. Los actos pueden modificarlas y purificarlas, pero también pueden confirmarlas, reforzarlas y hacerlas más conscientes.

¿Qué son estas actitudes éticas fundamentales? Constituyen una especie de *estructuración de mi existencia, una manera permanente de realizar mi presencia en el mundo*. En relación al mundo puedo aceptar una actitud de acogida benévola, o, por el contrario, de desconfianza siempre alerta. Puedo ser el hombre que se da o el hombre que se reserva. Claro, que estas actitudes se concretan en los actos singulares, pero constituyen una especie de opción previa anterior a los actos concretos.

El término de opción aplicado a las actitudes fundamentales *podría ser cuestionado*. ¿Cuándo he escogido estas actitudes? En realidad no sé nada respecto a ellas y cuando trato de reconstruir su genealogía llego a lo sumo a descubrir ciertos índices relacionados con mi carácter, influencias familiares y sociales, las experiencias que me ha tocado vivir, los acontecimientos históricos en que he estado metido y una cierta sabiduría que he ido adquiriendo a través de todos estos elementos. Incluso, puedo pensar en ciertos datos materiales, como mi altura, mi salud, mi situación económica, mi pertenencia a una clase social o a un país determinado.

Todo esto puede influir de algún modo en mis actitudes fundamentales, pero no constituye su elemento esencial. Puede ser todo lo importante que se quiera para la formación de las actitudes morales, pero éstas no serán lo que son mientras no sean asumidas por la persona, lo que nos permite considerarlas como verdaderas opciones.

Pero no lo son en el mismo sentido que cuando hablamos de los actos. Yo me escojo a mí mismo en mis actitudes éticas fundamentales a través de un largo proceso que corresponde a la formación de mi personalidad moral. En esa formación encontramos reacciones profundas a los acontecimientos que yo vivo intensamente, en medio de los cuales se desarrolla mi existencia, sobre todo en relación con las personas con las que estoy vinculado más íntimamente.

En función de mi situación en la historia puedo optar por ciertos valores que nada ni nadie me obligaba a escoger. Optar por ciertas actitudes éticas fundamentales es una especie de parcialidad, que no consiste siempre en rehusar ciertos valores, sino en decidir darles únicamente un papel secundario y episódico, mientras a otros se les concede un lugar privilegiado.

Las actitudes éticas fundamentales constituyen un centro de referencia a nuestros actos concretos. Si mi existencia estuviese integrada exclusivamente por actos discontinuos, que nada tienen que ver entre sí, mi vida se desintegraría. Estoy obligado a luchar contra la discontinuidad de mi historia y para eso me es absolutamente necesario encontrar una línea que la sostiene desde abajo. Es necesario que mis opciones actuales se apoyen en una opción primordial. Hace falta que me dé a mí mismo un origen a partir del cual puede recuperar toda la diversidad de mi vida y de los acontecimientos del mundo en que estoy comprometido. El problema está en saber si esta opción fundamental está cargada de intencionalidad futura o es sólo una manera de prevenirse contra la diversidad de llamadas que pueden sobrevenirme en el futuro.

Las actitudes éticas fundamentales son, pues, realidades moralmente ambiguas y no es extraño por eso que algunas de ellas puedan tener un sentido negativo. Por una parte, me permiten evitar el ser engullido en la banalidad y la insignificancia de la vida cotidiana. Me facilitan sustituir la discontinuidad de los acontecimientos por una línea de fidelidad a mí mismo y a los otros y hacen de mí un ser que no se deja llevar como una boya flotante por los vientos de todas las doctrinas y que es capaz de responder de su existencia. Pero, por otra parte, corren el riesgo de encerrarse en las opciones que, quizás equivocadamente, he tomado de una vez para siempre. Pueden crearme la ilusión de ser una auténtica persona, cuando en realidad no soy más que un personaje pintoresco ²¹⁸.

En este sentido nos preocupa y no poco el abstencionismo de las nuevas generaciones en relación con opciones explícitas decisivas de cara al futuro. Se identifica erróneamente libertad y no compromiso. Son cada vez más los hombres y mujeres que enfrentados con un compromiso de cara al futuro en materia de fe o de amor (matrimonio o celibato), prefieren dejar las puertas abiertas y no sólo en el plano jurídico, lo que nos parece muy bien, pues no hay que forzar a nadie desde fuera y menos en cosas tan libres como son la fe y el amor, sino también en el plano moral. Hay un miedo alérgico al sí y al no explícitos y categóricos. El hombre moderno prefiere quedarse en el terreno ambiguo y descomprometido del «casi», con lo que en todo momento tiene asegurada una más o menos airosa retirada. En este clima, la enfatización de las opciones y actitudes fundamentales puede parecer y lo es, a veces, una escapatoria. Se habla engoladamente de actitudes profundas que

218. R. Mehl, *Les attitudes morales*, Paris 1971, 5-12.

a nada comprometen en concreto, pero nos resistimos visceralmente a traducir las actitudes en actos comprometidos. Es muy fácil hablar de oración, amor y revolución a nivel de simples actitudes, si estas actitudes no se van a expresar en hechos concretos y, sobre todo, si el día que se quiera, podemos dar la vuelta al calcetín sin el menor escrúpulo. Así nos encontramos cada vez más con casi cristianos, casi casados, casi célibes, casi revolucionarios, que, según las conveniencias de cada momento, van a insistir en el sí o en el no, sin definirse nunca explícitamente. Y, cuando se urge a la explicitación, se responde con un ambiguo y poco comprometedor: «eso se da por supuesto», que después con harta frecuencia es desmentido con los hechos. Estos compromisos a medias están contribuyendo lamentablemente a la mediocrización de la conciencia moral de nuestro tiempo. Y es, sin duda, una de las causas del desaprensivo comportamiento del hombre moderno, que tiene cada vez menos escrúpulos para usar al otro y sacarle el jugo, tirándolo después al cesto de la basura.

Ha llegado el momento, creemos sinceramente, en que, sin quitar nada de importancia a la opción y actitudes fundamentales, sepamos aceptar el desafío del todo y para siempre, que se nos pide en el terreno de la fe, el amor y el compromiso social, y ello de un modo explícito y sin ambigüedades. Sólo si tenemos la valentía, después de meditarlo oportunamente, de dar a Dios y a nuestros hermanos un sí total y definitivo, explícitamente, podremos llegar a sentirnos verdaderamente libres y responsables.

Pablo es tajante al respecto:

¿Será que no lo pensé seriamente cuando decidí hacer esto? ¿Creéis que yo hago mis planes como una persona del mundo, que dice «sí» y «no» a la vez? Dios es testigo de que nosotros no os decimos «sí» y «no» al mismo tiempo. Porque Cristo Jesús, el Hijo de Dios, a quien Silvano, Timoteo y yo predicamos entre vosotros, nunca decía «sí» y «no» a la vez. Con Cristo el mensaje siempre resulta verdad, pues en él se cumplen todas las promesas de Dios. Por eso, cuando alabamos a Dios, decimos «amén» (sí), por medio de Cristo Jesús. Y Dios es el que a nosotros nos ha hecho firmes en Cristo y nos ha consagrado. Nos ha marcado con su sello y ha puesto el Espíritu santo en nuestro corazón con garantía de lo que vamos a recibir (2 Cor 1, 17-22).

DINAMISMO DE LA CONCIENCIA MORAL

En el capítulo anterior hemos estudiado la conciencia moral estáticamente. Pero, en realidad, la conciencia no es un «estado», una cosa, que está ahí hecha y terminada, sino un «dinamismo», un sujeto en marcha hacia algo, o, mejor, hacia alguien, Dios, cuya voluntad sobre nosotros tratamos de realizar, respondiendo totalmente a sus exigencias. Ahora, bien, el movimiento se prueba andando, y no con sutiles disquisiciones intelectualísticas, que nos llevarían quizás a negar la posibilidad del movimiento en cuanto tal y, en nuestro caso, de la conciencia moral.

1. *Dinamismo histórico-evolutivo de la conciencia moral*

El hombre no consigue de golpe la maduración de la conciencia moral. A esta maduración no se llega sino después de una larga y difícil evolución que dura prácticamente toda la vida. Esta realidad, constatada por la experiencia y por la moderna psicología evolutiva, ha venido a poner de relieve el *carácter progresivo* de la conciencia moral. El moralista debe tener en cuenta la evolución del hombre y no debe poner obligaciones sino a medida que se van desarrollando en el sujeto sus aspiraciones morales, como fruto maduro de la paulatina evolución de su conciencia ¹.

En esta evolución hay ciertos momentos decisivos que tienen una capital importancia en la formación de la conciencia: la edad infantil, la crisis de la adolescencia, la plasmación adulta y el de-

1. A. Liege, *Appel à une morale authentique*: VieSpirSuppl 4 (1951) 142.

clive de la senilidad. Cada uno de estos estadios tiene su razón propia de existir. Por eso es absolutamente contraindicado el sistema pedagógico que quiere ver en el niño un adulto en miniatura, o que no toma en consideración el idealismo revolucionario del joven, o que se empeña en hacer desalojar al anciano de sus posiciones conquistadas en un pasado para él trascendental. La pedagogía moral, nuestra pedagogía moral, está hecha por adultos, y, generalmente por desgracia para adultos, y no para niños, jóvenes o ancianos. De ahí, la incompreensión frecuente de estos estudios sobre la conciencia moral. No se la ve sino en relación a la edad adulta y con criterios de los adultos, cuando en rigor cada uno de los estadios que pone de relieve la psicología evolutiva tienen en sí una misión específica en la evolución moral del hombre. El niño que no haya sido verdaderamente niño, o el joven que no ha sido verdaderamente joven, no llegarán nunca a una auténtica plenitud moral adulta. Y todo adulto auténticamente adulto debe llegar a ser, si la edad se lo permite, un verdadero anciano, sin amargados complejos de seudojuventud o seudoadultez.

Esta sucesión de etapas en la formación de la conciencia moral individual coincide hasta cierto punto y en grandes líneas con la evolución de la conciencia moral a lo largo de la historia. que estudiamos en el capítulo primero sobre la conciencia. También aquí puede aplicarse aquello de que a la macrohistoria corresponde la microhistoria. En este sentido, la historia de la conciencia moral es realmente maestra de la vida. La conciencia moral primitiva, por ejemplo, ofrece muchos puntos de contacto con la conciencia moral infantil; la conciencia greco-romana en sus últimas derivaciones hasta nuestros días, corresponde en parte a la conciencia moral de la adolescencia, mientras que en nuestro tiempo parece que estamos asistiendo a un período de relativa maduración adulta de la conciencia moral histórica.

a) La conciencia moral del niño

Existen tres escuelas psicopedagógicas principales con respecto a la conciencia moral del niño: la escuela *optimista* (Erasmus, Rabalais, Montaigne, Locke, Rousseau, Dewey, Montessori, Claparède...) sostiene que el niño es naturalmente bueno. Basta por eso dejarle seguir sus impulsos naturales. La escuela *pesimista* (Saint Cyran, Spencer, Durkheim, Freud...) opina que el niño es naturalmente malo. Saint Cyran habla del pecado original del niño, Spencer lo considera un salvaje en miniatura, Durkheim un

ser asocial, y Freud un perverso. Por eso se impone una rectificación moral del niño. La escuela *intermedia* (Fénelon, Kant, Manjón y la mayor parte de los psicólogos y pedagogos modernos) creen, después de repetidas experiencias psicopedagógicas, que el niño es bueno y malo al mismo tiempo. Por eso lo que hay que hacer es encauzar las cosas buenas que tiene y evitar al mismo tiempo sus posibles desviaciones².

Para estudiar la conciencia moral infantil puede emplearse, en primer lugar, el método de *observación* espontánea de los padres, lo que podríamos llamar su intuición natural. Este método tiene la ventaja de que observa al niño en su medio ambiente connatural, en el que se manifiesta espontáneamente tal cual es, pero ofrece el inconveniente de no ser científico por falta de preparación técnica en la mayor parte de los padres. A pesar de todo, este método ha podido ser aprovechado por los psicólogos y nos ha ofrecido resultados bastante apreciables.

Como dice Mounier, no hay que pensar que el recién nacido carece totalmente de conciencia. Es cierto que hasta después de los dos años parece más sensible a la presencia y a la imitación de los demás que a la afirmación de sí mismo. Sin embargo, Pérez ha destacado las numerosas circunstancias en las que el niño trata de afirmarse poco a poco, por ejemplo, cuando rehúsa meter los pies debajo de las mantas hacia los cuatro o cinco meses, o cuando se niega a dejarse limpiar. Lo mismo ocurre casi siempre que su acción es obstaculizada por un adulto, lo que provoca en él un acceso de furor. El freudismo ha subrayado el sentimiento de importancia que experimenta el niño cuando constata por primera vez el fenómeno de la defecación. El excremento es para el niño un producto fabricado por él mismo, en una especie de competencia con la leche que le proporciona el pecho materno o el biberón, de los que se ha sentido dependiente hasta ese momento. Se siente en cierto modo propietario y capaz de dar en ese terreno la batalla a los adultos. Muchos de los estreñimientos infantiles parecen ser fenómenos de oposición psicológica, que le proporcionan al niño una ocasión única de afirmar su poder y su independencia.

Es cierto que durante mucho tiempo el niño habla de sí mismo en tercera persona, lo que indica la incertidumbre de su conciencia refleja, pero esto no impide que exista de hecho una equivalencia psicológica y práctica entre su nombre, pronunciado por él, y el yo que dirá más tarde. Sus distintas actitudes ante el espejo son

2. F. Challaye, *L'enfant et la morale*, Paris 1940.

indicios de esta evolución. Al principio, el niño, cuando se ve en el espejo, piensa que la imagen que aparece en él nada tiene que ver consigo mismo. Después se da cuenta que lo que ve le mira y se pone en relación con él. Finalmente toma conciencia que es él mismo quien está en el espejo y es entonces cuando se mira en un acto reflejo, al decir sorprendido: yo. La impaciencia y pequeñas rabietas, que acompañan generalmente las peticiones del niño en este período inicial de su vida, indican bien a las claras su afirmación implícita del yo.

El realismo cósmico de Piaget y Bühler no parece sobrepasar los dos años. Al fin de este primer período el niño comienza a destacar poco a poco su yo, haciéndole emerger de esa situación de confusión global en que ha vivido hasta entonces. Por medio de un laborioso desdoblamiento se detiene ya en el polo objetivo, ya en el polo subjetivo, de la relación entre el yo y el mundo, repitiendo indefinidamente ese vaivén como para aprender el difícil lenguaje que opone entre sí al mundo objetivo y al mundo subjetivo. Le gusta, por ejemplo, como acertadamente ha observado G. H. Wallon, jugar a esconderse y salir de repente del escondite, a coger y ser cogido ³.

Subsiste en la conciencia del niño de esa edad una cierta ambivalencia y confusión entre el yo y el no yo. Juega con la cosas como si fueran personas. Y emplea palabras polivalentes que lo mismo se aplican a él que a otro. Dialoga consigo mismo y descarga su responsabilidad sobre personajes más o menos ficticios, llegando, incluso, sin la menor dificultad, a adoptar simultáneamente dos personajes diferentes. Puede hacer a la vez, por ejemplo, de cochero y de caballo, espolear al caballo y atizarse a sí mismo con el látigo. Pero no hay que concluir de estas ambivalencias la carencia total de conciencia, que se va abriendo paso paulatinamente.

Hacia los cuatro años se produce la crisis de la personalidad. La envidia se exagera en el niño, que trata de acaparar a su madre en el llamado complejo de Edipo. Exige que se preocupen de él exclusivamente y de lo contrario se encapricha y coge una rabieta. Más que como algo activo y primario, este egocentrismo del niño en esta época se presenta como algo reaccional y en forma de oposición. Ch. Bühler coloca entre los cinco y los once años una fase de adaptación. Es la fase escolar, en que predominan los intereses objetivos y las reglas sociales o morales. El niño tiene que adaptarse a una disciplina exterior. Desaparece la timidez y la excesiva

3. G. H. Wallon, *Les notions morales chez l'enfant*, Paris 1930.

interiorización de los períodos anteriores y hacia los nueve años el niño descubre en el otro una auténtica personalidad, con lo que se limita la hipertrofia del yo ⁴.

La moralidad se ajusta a esta evolución. Hasta los tres años más o menos, la moralidad existe casi exclusivamente en forma de imposiciones negativas por parte de los adultos, que van creando una serie de reflejos condicionados en el niño. Pero poco a poco éste comienza a darse cuenta él mismo de que hace mal. Este mal, sin embargo, lo mide el niño al principio casi exclusivamente por la materialidad del acto en sí, más que por la buena o mala voluntad del sujeto. Sólo hacia los siete u ocho años comienza el niño a preocuparse seriamente de la intención moral, que únicamente hacia los diez o doce años prevalece sobre la materialidad del acto considerado en sí mismo ⁵.

Además de la observación directa del niño en su medio ambiente, puede estudiarse la conciencia moral infantil por medio de *interrogatorios* y otras técnicas de aproximación a su realidad ética. Es el método practicado por Piaget. Se le pregunta al niño lo que piensa a propósito de una acción moral que se le cuenta del modo más sencillo posible. Y después se le hace comparar esta historia con otra más o menos semejante, pero en la que la actitud del protagonista es distinta desde el punto de vista moral. La principal dificultad de este método radica en que no puede aplicarse sino a los niños capaces de expresarse verbalmente, lo que limita necesariamente las experiencias. Además existe probablemente un desacoplamiento entre lo que piensa el niño a propósito de una historia moral despersonalizada y lo que piensa de hecho cuando él es el protagonista de la misma. Su juicio moral abstracto puede no tener relación alguna con sus valoraciones concretas, no por falta de sinceridad, sino porque fácilmente se hace a la idea de que lo que se pide de él es una especie de lección moral, según lo que piensan los adultos, y no una reflexión original sobre su propia manera de ver las cosas. Piaget cree, sin embargo, después de numerosas experiencias realizadas por él, que entre el juicio verbal y el juicio concreto del niño existe generalmente una correlación positiva, aunque se da de hecho un retraso entre estas dos valoraciones infantiles.

Como dice muy bien Rambert, mientras que en el plano de la moralidad verbal el niño vive en estrecha dependencia del adulto

4. E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris 1946, 554-557.

5. G. Lary, *Essai sur la conscience morale du petit enfant*: Lum. Vit. 1 (1946) 518-525.

hasta la edad de los ocho o diez años, en el terreno de la acción directa adquiere autonomía mucho más rápidamente, gracias a su experiencia social con los camaradas de juego, entre los que se mueve en un plano de igualdad⁶.

Las experiencias más interesantes realizadas en este terreno son sin duda las de J. Piaget. Veamos cómo nos explica él mismo su método interrogatorio:

Hemos tratado de hacer comparar a los niños la narración de dos acciones malas; una fortuita, consecuencia de una acción bien intencionada, pero que, sin culpa del niño, trae consigo un daño material apreciable; otra sin gran perjuicio material, pero que sigue a una mala intención. A continuación se expone el resumen de esas narraciones:

a) Un muchacho, que se llama Juan, está en su habitación. Se le llama para comer. Entra en el comedor. Pero detrás de la puerta había una silla. Y sobre la silla una bandeja y en la bandeja quince tazas. Juan no podía saber que había esas cosas detrás de la puerta. Entra y... zas, las quince tazas se hacen añicos.

b) Había una vez un muchachito que se llamaba Enrique. Un día, que su mamá no estaba en casa, quiso coger mermelada del armario. Se subió a una silla, alargó el brazo... pero la mermelada estaba muy en alto y, al tratar de cogerla, tropezó con una taza que se cayó al suelo y se rompió.

A propósito de cada una de esta pareja de historias se plantean al niño dos preguntas: Primera, estos dos niños ¿son igualmente culpables o uno es más culpable que otro? Segunda, ¿cuál de los dos niños es peor y por qué? Es evidente que estas dos preguntas dan lugar, cada una, a una conversación más o menos amplia, según la reacción del niño. Es prudente hacer repetir previamente al niño las dos historias, antes de preguntarle lo que piensa de los interesados. La manera de repetir las nos demostrará si el niño ha comprendido correctamente. El resultado obtenido por medio de estas experiencias es el siguiente. Hasta los diez años más o menos coexisten dos tipos de respuestas. Según unas, los actos son evaluados en función del daño material producido, independientemente de la buena o mala intención. Según otras respuestas, lo que cuenta es la intención exclusivamente. Ocurre, incluso, a veces, que un mismo niño juzga en unos casos según un modo y en otros casos según el otro modo de respuestas. Hay además historias que inclinan más a una respuesta de tipo objetivo que otras. Puede decirse, sin embargo, que en grandes líneas es incontestable que la responsabilidad objetivante decrece con la edad. En efecto, no es posible encontrar un solo caso neto en este sentido después de los diez años. Si clasificamos las respuestas obtenidas hasta los diez años en dos grupos, uno caracterizado por la responsabilidad objetivante, otro por la responsabilidad intencional o subjetivante, se obtiene una media de siete años para la responsabilidad objetivante y de nueve años para la responsabilidad intencional. Si las dos actitudes en cuestión fuesen solamente un asunto de tipos individuales o de tipos de educación familiar, las dos medias de edad deberían coincidir. Ya que no coinciden,

6. M. L. Rambert, *La vie affective et morale de l'enfant*, Paris 1945, 159-160.

cabe decir que existe un factor nuevo en el desarrollo de la moralidad infantil. Puede decirse, al menos, para ser prudentes, que si la noción objetiva de responsabilidad y la noción subjetiva no constituyen propiamente dos estadios sucesivos, sin embargo, responden a dos procesos distintos, de los que uno precede por término medio al otro, aunque ambos se encuentran en la evolución moral del niño involucrados por un sincronismo parcial⁷.

De esto se deduce que la opción fundamental no puede hacerse hasta la crisis de la adolescencia. Sólo entonces, cuando el niño deja de ser niño y toma plena conciencia de su existencia tanto a nivel de sexualidad como en el de la persona integral, el niño puede llegar a ser él mismo y puede decidir lo que va a hacer con su existencia. A partir de ese momento es posible la opción fundamental. Y no sólo posible, sino necesaria. De un modo explícito o, por lo menos, implícito, el hombre consciente y responsable tiene que decidir lo que va a hacer en la vida y sobre todo lo que va a ser. Todo lo que ocurre anteriormente es sólo una preparación lenta y progresiva de esta maduración de la conciencia moral.

El estadio de la conciencia moral infantil, que podríamos llamar, con Guardini, de evolución protegida, no volverá a repetirse más en la vida, pero estará en la base de todas las formas ulteriores de la conciencia, que hundirán en ella sus raíces vitales. Si esta primera fase no es plenamente vivida por el niño, la conciencia moral adulta nunca podrá llegar a la plena maduración de sí misma. Nunca más volverá el hombre a ver el mundo como cuando lo veía de niño, y nunca más volverá a experimentar y vivir la unidad de la existencia de la manera como realmente la siente el niño.

El mundo conceptual en que se mueve la conciencia del adulto, con sus oposiciones entre lo subjetivo y lo objetivo, el inconsciente y lo consciente, el pasado y el futuro, no tiene sentido si no es a partir de esta unidad existencial que vivimos durante la infancia y que continúa actuando en la raíz de la conciencia adulta para contrarrestar sus unilateralismos. El niño que no ha vivido personalmente los cuentos de hadas, no será capaz más tarde de valorar exactamente las posibilidades y limitaciones de la ciencia. Y el niño, que no se ha formado en la moral realista y heterónoma propia de la infancia, no llegará nunca a la verdadera autonomía de la conciencia moral adulta. El hecho de vivir la conciencia in-

7. J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932, 120-130.

fantil no constituye solamente una etapa anterior cronológicamente a la conciencia adulta, sino que es un elemento permanente y constitutivo de la existencia ulterior⁸.

b) *La conciencia moral del joven*

La fase prepuberal da lugar a una nueva crisis de oposición, más aguda por ser consciente, que la que pasa el niño durante el complejo de Edipo. Esta crisis se produce después de la iniciación escolar, que es una época de adaptación social. Ahora el yo, fortalecido como consecuencia de esta su primera salida al mundo, se rebela contra la disciplina y contra toda clase de barreras sociales. Es la «edad difícil».

Esta crisis se prolonga durante la pubertad propiamente dicha con más violencia todavía. El joven conquista su autonomía con la ayuda de su familia, es cierto, pero no sin romper al mismo tiempo, para conseguir esta autonomía, la vinculación que le liga de una manera inerte a su familia de origen. La crisis de la adolescencia desemboca en el período juvenil, que se prolonga hasta la edad adulta. La adolescencia coincide con la lucha de la conciencia por su autonomía moral, frente a las presiones heterónomas a que ha estado sometida hasta ese momento. Esto hace que los jóvenes aparezcan a los ojos de los adultos durante ese período como extremadamente difíciles.

J. M. de Buck nos ha presentado algunos de los casos más complicados que ha encontrado él mismo en su trato con la juventud. He aquí algunos tipos más importantes en este sentido: el indisciplinado, el descarriado, el desorientado vocacionalmente, el esclavo de la amistad, el amorfo, el anémico, el huérfano material o espiritualmente, el imaginativo desconectado de la realidad⁹.

Después de la revolución de mayo en París durante el año 1968, los jóvenes contestatarios de todo el mundo empiezan a sentirse protagonistas de la historia. Piensan que ha llegado la hora en que hay que dar el poder a los jóvenes. Y comienza así un período histórico en que el mundo convierte al efebo en centro de referencia. Pero esta efebización de la humanidad no resulta fácil. En Checoslovaquia, los tanques rusos reprimen a sangre y fuego,

8. R. Guardini, *Las edades de la vida. La aceptación de sí mismo*, Madrid 1964.

9. J. M. de Buck, *Casos difíciles*, Bilbao 1950; J. M. Granero, *La inquietud de conciencia en la juventud*: Razón y Fe 153 (1951) 606-620; 154 (1951), 194-209.

durante el año 68, el movimiento contestatario juvenil y un joven universitario se quema vivo como símbolo de este fracaso radical. Y, en occidente, a pesar de su éxito inicial, el movimiento juvenil se desfonda rápidamente. La sociedad no se fía de los jóvenes, aunque los envidia, y los jóvenes no están suficientemente preparados. Muchos son simplemente hijos de papá, que juegan a la contestación de cafetería. Y algunos, los más decididos quizás, acaban marginándose en la zona fronteriza de la droga o la violencia por la violencia. Faltan auténticos jóvenes que saben realmente lo que quieren y que están dispuestos a dar la vida por un ideal que valga la pena.

Todo esto ha contribuido a crear en los jóvenes una profunda crisis de conciencia. No saben muy bien con qué valores quedarse y sobre todo no saben qué es, qué debe ser para ellos, la conciencia moral en este momento crucial de la historia.

L. Gilen ha llevado a cabo un estudio muy interesante sobre la conciencia moral de los jóvenes de ambos sexos a la edad de 17 años.

El conjunto de nuestra investigación se apoya en alrededor de dos mil respuestas a un cuestionario distribuido entre 45 chicos y 65 chicas de 17 años. Hacia los 17 años el proceso de maduración se hace más sereno. A esta edad los jóvenes alcanzan una cierta madurez psicológica y dan muestras de un relativo equilibrio. El cuestionario confeccionado dentro de un ambiente escolar y para el que se concedió una hora de tiempo disponible, comprendía cinco preguntas: 1) ¿En qué reconoces tú la buena conciencia? Da un ejemplo; 2) ¿En qué reconoces tú la mala conciencia? Da también un ejemplo; 3) ¿Cuál es tu parecer sobre el fenómeno de la conciencia «probable» en personajes conocidos a través de los estudios?; 4) ¿Has sentido claramente alguna vez a tu conciencia?; 5) ¿Cuál es el recuerdo más antiguo, aunque borroso, que tienes de tu conciencia?

A continuación damos los resultados de este cuestionario: de los 45 chicos y 65 chicas que respondieron al cuestionario, 42 chicos y 42 chicas dan testimonio del fenómeno que llamamos *buena conciencia*, es decir, el 93% de los chicos y el 65% de las chicas. No hay que exagerar la desproporción de las respuestas. En la respuesta de algunas chicas ha podido jugar la timidez o la modestia. Los fenómenos característicos de la *conciencia del mal* son más frecuentes a los 17 años que los de la conciencia buena. Y parecen acusarse de un modo más patente entre los chicos que entre las chicas. Todos los chicos confiesan haber experimentado la conciencia del mal. En cambio sólo un 86% de chicas reconocen haber sentido este tipo de conciencia. La *conciencia moral antecedente* aparece más frecuentemente en los chicos que en las chicas. No es fácil explicar el por qué. Un ensayo de explicación podría ser el siguiente: en la conciencia antecedente, el aspecto noético (conocimiento) del fenómeno moral aparece más acentuado que el aspecto afectivo. Ahora bien, según las respuestas obtenidas, el aspecto afectivo de la conciencia

cia tiene mayor repercusión en las chicas que el noético. En cambio, los elementos dinámicos y noéticos de la conciencia son preponderantes en la descripción de la conciencia que hacen los chicos. A los 17 años el aspecto de la conciencia parece imponerse sobre los elementos noéticos, sobre todo en los chicos¹⁰.

c) *La conciencia moral del adulto*

La edad madura se extiende más o menos desde los veintitantos años hasta los sesenta y tantos. Es la época en que la conciencia llega a su plena autonomía, si su evolución ha sido normal, y en la que se integran de una manera armónica y espiritual todos los elementos constitutivos de la conciencia.

No queremos insistir en esta fase de la conciencia, porque, en rigor, todo lo que hemos dicho a propósito de la naturaleza de la conciencia moral en el capítulo anterior se aplica fundamentalmente a la conciencia adulta. Hay que insistir más bien en las formas en que la conciencia se cristaliza a través de su evolución, que ofrecen una mayor dificultad por presentar problemas específicos, diferentes en gran parte de los que se plantean en la conciencia adulta. Siendo los adultos los que hacen el estudio de la conciencia, es natural que ésta aparezca generalmente en una perspectiva adulta, que corresponde, por otra parte, al período de su plena maduración.

d) *La conciencia moral del anciano*

Hay que reconocer que la conciencia moral del anciano ha sido hasta ahora la menos estudiada en comparación con la conciencia adulta o juvenil-infantil. Quizás, porque desde el punto de vista pedagógico tienen menos importancia que la conciencia infantil o la del joven. La pedagogía, como su mismo nombre indica, se orienta esencialmente al niño para hacer de él un adulto; parte de la idea del progreso humano. El anciano parece encontrarse más bien en un proceso de regresión. Sin embargo, cada día van despertando más interés los estudios incipientes de la gerología. La elevación de la edad media de vida plantea problemas muy delicados en el plano de la conciencia moral y de la pastoral, al aumentar considerablemente el número de ancianos en el mundo, muchos de los cuales se conservan hasta su muerte en edad avanzada agobiados con pesadas y trascendentales responsabilidades. Esto nos plantea el problema urgente de estudiar la psicología del an-

10. L. Gilen, *La conscience morale à dixsept ans. Traits différentiels des jeunes gens et des jeunes filles*: Lum. Vit. 12 (1952) 325-337; Id., *Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen. Psychologische Untersuchungen*, Münster 1965.

ciano y, en nuestro caso, el problema de la conciencia moral tal como se manifiesta en él de un modo característico. Los estudios de psicología senil son relativamente más abundantes en los últimos tiempos.

El anciano se caracteriza en general por una especie de regresión hacia el pasado. El campo de su conciencia se restringe considerablemente, ya que el sujeto insiste de un modo casi exclusivo en las obras que él mismo en persona ha realizado o de las que ha sido por lo menos espectador. La mayoría de los ancianos se instalan así en un callejón sin salida, que les hace replegarse sobre sí mismos y les amarga los últimos años de su vida. Sin embargo, las cosas podrían suceder de otra manera. La conciencia moral senil no debería ser un retroceso, sino la culminación de una larga evolución, en la que el sujeto, liberado de los compromisos e intereses creados, que entorpecen el camino de la conciencia adulta, podría llegar a un afinamiento de la conciencia, el cual podría ser considerado como un anticipo inmediato de la conciencia pura escatológica. Lejos de sentirse inútil y en oposición con las generaciones que le siguen, el anciano, gracias a esa autenticidad y anticipación escatológica de su conciencia moral, debería sentirse maestro y venerable tutor de las nuevas generaciones. Los ancianos o «presbíteros» de los nuevos tiempos deberían abrir a los jóvenes y adultos un camino hecho de esperanza y autenticidad. Su experiencia de la vida y su abocamiento a la muerte los capacita especialmente para esa noble misión¹¹.

e) *Cuadro sintético de las diversas etapas histórico-evolutivas*

Al final de este estudio sobre el dinamismo histórico evolutivo de la conciencia moral, podemos llegar a una comparación sintética de las diversas etapas por las que pasa la conciencia a lo largo de la vida.

1) *La conciencia moral del niño*

La conciencia moral del niño es una conciencia «protegida» por el adulto, una conciencia incipiente y frágil precisamente por ser en gran parte inconsciente y no poder defenderse por sí misma. Se caracteriza por su «realismo», su objetivismo y su instalación en el momento presente, sin aperturas al pasado o al futuro. El pro-

11. W. Demal, *Psicología pastoral práctica*, Madrid 1956, 172-175.

blema principal que se plantea a la conciencia moral del niño es el de ser tratado por el adulto como un juguete que no se da cuenta de las cosas, o el de ser, por el contrario, considerado como un adulto en miniatura.

2) La conciencia moral del joven

La conciencia moral del joven es una conciencia «difícil» para los adultos, de los que el joven se siente incomprendido, una conciencia idealmente simplista, que se manifiesta sobre todo en forma de conciencia moral antecedente (grandes proyectos) y de acerba crítica consiguiente respecto a los demás y al orden por ellos establecido. La conciencia moral del joven se manifiesta por su «idealismo», por su subjetivismo y por su orientación hacia el futuro, sin apenas apertura al pasado y al presente. El problema principal que se plantea a la conciencia moral del joven es el de que no se le tome absolutamente en serio, con lo que el joven se hará un escéptico o un revolucionario. Existe también el peligro, menos frecuente, de que se le tome demasiado en serio, antes de tiempo, confiándole responsabilidades para las cuales todavía no está maduro.

3) La conciencia moral del adulto

La conciencia moral del adulto es o, por lo menos, debe ser una conciencia «madura», en la que se integran armoniosamente todos los elementos que se han ido diferenciando a lo largo de la evolución psicológico-moral: el yo, y el mundo, el consciente y el inconsciente, la conciencia antecedente y la conciencia consiguiente, la autocrítica y la heterocrítica. La conciencia moral del adulto se caracteriza por su «realismo», su subjetivismo y su instalación en el presente, pero con una amplia apertura al pasado (experiencia de la vida) y al futuro (previsión del porvenir). El problema principal que se plantea a la conciencia moral del adulto es el de sentirse como bloqueado entre la crítica consiguiente de los jóvenes y la crítica antecedente de los ancianos, lo que puede hacerle dudar de su vocación profesional y de su misión en el mundo, haciéndole caer en el escepticismo y el relativismo, cuando no en la evasión de su tarea existencial.

4) La conciencia moral del anciano

La conciencia moral del anciano es, en general, una conciencia «decadente» y replegada amargamente sobre sí misma, que se manifiesta sobre todo en forma de conciencia consiguiente personal y de crítica antecedente y apriorística para los proyectos de los jóvenes que vienen detrás de los ancianos. La conciencia moral del anciano se caracteriza por su «idealismo», su objetivismo y su instalación en el pasado, sin apertura al presente ni al futuro. El problema principal que se plantea a la conciencia moral del anciano es el de que los demás no sepan valorar su experiencia y lo que ésta puede aportar al presente y al futuro, con lo que el anciano se siente aislado en el mundo y se considera un trasto inútil que no sirve para nada, si no es para dejarse llevar de la más negra de las decepciones. Parece, sin embargo, que esta concepción pesimista de la ancianidad está dejando el paso a otra manera de ver la misión de los ancianos en el mundo. Uno de los principales problemas de la moderna gerología cristiana consiste precisamente en dar a los ancianos esperanza de cara al futuro. En un mundo alienado cada vez más por el activismo es interesantísimo ver lo que los ancianos pueden aportar a las nuevas generaciones a partir de una soledad llena de contenido, desde la que puedan analizar con profundidad y a distancia los vertiginosos acontecimientos en que los hombres de nuestro tiempo estamos metidos. Por otra parte, la fe en un Dios salvador, que es el principio y el fin de la historia, el ayer, el hoy y el mañana, y en el que los creyentes esperamos encontrar la plenitud de todos nuestros esfuerzos, puede dar un sentido maravilloso y expectante al último período de nuestra vida.

5) Elementos comunes y diferenciales

La conciencia moral del niño tiene de común con la conciencia del adulto su realismo y su instalación en el presente, pero mientras el realismo del niño es puramente objetivista —el niño está absorbido por el objeto— el realismo del adulto es más subjetivo —el yo domina lo real. Y mientras la instalación en el presente del niño está cerrada al pasado, que no existe para él, y al futuro, que no es capaz de prever, en cambio, la instalación en el presente del adulto está abierta al pasado —historia maestra de la vida—, y al futuro, que trata de prever y dominar con sus cálculos y proyectos.

La conciencia moral del joven tiene de común con la conciencia del anciano su idealismo y su no instalación en el presente, pero, mientras el idealismo del joven es puramente subjetivo —quiere afirmar a toda costa su yo recién estrenado—, el idealismo del anciano es más bien objetivo —idealiza sus realizaciones y el mundo en que vivió— y está vuelto totalmente al pasado, que ya no volverá, pues se cree incapaz de influir de un modo positivo en el presente y en el futuro, instalado como está en un complejo fatal de jubilación. Esperemos que la nueva gerología abra nuevos horizontes a tantos ancianos que podrían ser testigos calificados en un mundo titubeante como el nuestro.

6) Ciclos de la vida según Erikson

Según el psicólogo E. Erikson, el hombre se desarrolla de acuerdo con unos ciclos determinados a lo largo de su vida. Esta evolución afecta a todo el hombre y también a la conciencia moral.

Los primeros meses de la vida. Gracias a los cuidados de la madre, el neonato adquiere la *confianza* en el mundo y en los otros. Si no tiene ese apoyo materno generoso y desinteresado, puede incubarse en el niño una desconfianza radical ante todo y ante todos.

La primera infancia. En este período el niño conquista el dominio de su cuerpo y el sentido de la *autonomía*. Si no lo consigue se sentirá profundamente avergonzado y toda su vida se resentirá de un estado de duda e indecisión.

La edad del juego. Gracias al juego, el niño adquiere el sentido de *iniciativa* y de coraje en unión con sus compañeros. Si el niño fracasa en sus actividades lúdicas y no logra integrarse con sus compañeros de juego, se hundirá probablemente en un complejo de inferioridad.

La adolescencia. El adolescente descubre su yo y su sexualidad activa, es decir, su propia *identidad*, pero en un clima de profunda confusión. Es decisivo para él que, a pesar de esta confusión, sepa seguir siendo fiel a los valores.

La juventud. Superando la tentación de encerrarse en sí mismo, el joven ha de hacer un esfuerzo por abrirse a los otros en un clima constructivo de verdadera *amistad*, más allá de los posibles conflictos interpersonales que con harta frecuencia se dan en la juventud. Esta amistad deberá adquirir una auténtica dimensión social.

La edad adulta. El hombre maduro está llamado ante todo a la *fecundidad* física y espiritual. Tiene que amar, trabajar y comprometerse socialmente. Pero corre el peligro de instalarse. Le da miedo asumir responsabilidades y tiende con frecuencia a renunciar a sus compromisos con los demás siguiendo la ley del mínimo esfuerzo.

La ancianidad. El anciano, si sabe superar su amargura y desesperación ante el declinar de sus fuerzas y la muerte que se avecina, puede ofrecer un importante testimonio de *integridad* a las nuevas generaciones¹².

2. Dinamismo estructural de la conciencia moral

En el interior de la valoración moral del sujeto puede advertirse una continua evolución que se manifiesta de dos maneras diferentes, una a lo largo de la evolución cronológica y psicológica del sujeto, como acabamos de estudiar, y otra dentro del acto mismo de la conciencia. En el acto humano podemos distinguir tres etapas sucesivas de la conciencia moral: la conciencia espontánea, la conciencia refleja y la conciencia automatizada.

a) La conciencia moral espontánea

La primera etapa de la conciencia moral es una etapa que podemos llamar espontánea. Comenzamos a vivir algo en el orden moral sin darnos cuenta explícita de que lo estamos viviendo. La conciencia inmediata precede así a la conciencia refleja del acto que está realizando nuestro yo. En la primera etapa del acto humano el yo se ve acaparado en general por el objeto y por toda suerte de presiones instintivas y sociales. Sólo poco a poco el yo se va adueñando de la conciencia moral objetiva, hasta el momento en que puede juzgar por sí mismo y decidir de una manera autónoma lo que ha de hacer en una situación determinada¹³.

12. G. Fourez, *I cicli della vita secondo Erikson*, en *La fine dei tabù*, Assisi 1973, 77-100.

13. R. le Senne, *Traité de morale générale*, Paris 1949, 1-3.

b) *La conciencia moral refleja*

Jankélevitch ha definido a la conciencia como una *ironía* incipiente. La conciencia refleja es una especie de sonrisa irónica del espíritu, mientras que la conciencia espontánea aparece como una conciencia crédula y en absoluto ingenua. La conciencia refleja, en cambio, es como un estar de vuelta, una epojé, una revancha del sujeto sobre el objeto. Por ejemplo, el adulto es la conciencia del joven. Por eso se sonríe ante sus ingenuos entusiasmos, sus esperanzas locas y sus incorregibles ilusiones. Lo cómico es la conciencia de lo trágico.

Gracias a la conciencia, nos liberamos del objeto absorbente. La ironía, escribe el gran poeta ruso Alejandro Blok, es un ausentarse de las cosas. Se ironiza cuando se tiene una salida, cuando se pueden hacer otras cosas o se puede ir uno a otra parte. A la ironía somos acreedores de ese mínimo de distancia y de disponibilidad que hace falta para la conciencia refleja. Gracias a la ironía, el espíritu se despegas de la baraúnda de la vida y de la inminencia de los peligros que nos acechan y que preocupan de tal modo al yo que terminan por absorberlo en las cosas. La ironía aleja todas estas cosas situándolas en un horizonte intelectual que se contempla a distancia. Con eso nos inmunizamos contra la estrechez y las desfiguraciones de un *pathos* intransigente, y dotamos a nuestro yo de una gran agilidad y apertura a lo real ¹⁴.

En la conciencia espontánea no aparece explícita la distinción entre el yo y el no yo, entre el yo y Dios, entre el yo y los otros yos. Sólo la reflexión posterior nos hará percibir las barreras que existen entre estos diferentes conceptos, cuyos límites quedan hasta cierto punto difuminados por la unidad dinámica de la conciencia espontánea. La presencia de un *obstáculo* da lugar a este desdoblamiento doloroso y explícito entre el yo y el no yo, tan finamente descrito por Le Senne, y al que sigue naturalmente ese sentimiento de ironía de que hablábamos antes y que está en la base de la conciencia refleja ¹⁵.

Se distinguen corrientemente dos maneras de conocerse a sí mismo: una implícita en la conciencia espontánea del objeto, que Grégoire llamaba «conciencia sorda». Se trata de una conciencia inmediata e intuitiva, pero secundaria. No es sino un fenómeno de acompañamiento, que va implícito en el conocimiento del obje-

to. Pero cuando sobreviene el obstáculo, entonces se produce una disociación entre el yo y el no yo. Nos replegamos sobre nosotros mismos, alejándonos de las cosas. El espíritu no se ocupa ya tanto del objeto en sí, cuanto de sí mismo. De este modo el conocimiento del yo deja de ser secundario e implícito para hacerse primario y explícito. El yo no analiza una actividad presente del espíritu, sino un recuerdo, sea que se valga para ello de un procedimiento discursivo y conceptual o del análisis fenomenológico. La conciencia moral secundaria se identifica hasta cierto punto con la conciencia concomitante de los moralistas tradicionales, mientras que la conciencia moral primaria se manifiesta sobre todo en la conciencia antecedente y consiguiente ¹⁶.

E. Neumann ha hecho un estudio muy interesante de psicología mitológica sobre el paso de la conciencia colectiva espontánea a la conciencia refleja a través de los principales mitos culturales, que después reaparecen en cada individuo concreto por medio de los famosos arquetipos junguianos. En la evolución de los mitos de la creación se advierten tres etapas: el *Uroboros*, símbolo de lo primario de todo. Es lo perfectamente redondo, el seno materno, los padres, y representa la centroversión como fundamento de la indiscriminación entre el yo y el mundo, entre la conciencia y el inconsciente. Después del *Uroboros* aparece el mito de la *Magna mater*. El yo se separa, al nacer, del *Uroboros*, pero queda dominado por el mundo y el inconsciente. Finalmente, tenemos los mitos de la luz, que simbolizan la separación del yo con respecto a los protoparentes, su emancipación, la aparición de la conciencia y de las oposiciones entre lo masculino y lo femenino, entre lo exterior y lo interior, entre lo bueno y lo malo. En los mitos heroicos la aparición de la conciencia refleja se presenta como un asesinato de la madre y del padre. Y, por fin, en los mitos épicos, la conciencia refleja se presenta como una liberación del yo prisionero de los dragones, o como el descubrimiento de un tesoro ¹⁷.

c) *La conciencia moral automatizada*

La conciencia moral automatizada es una especie de vuelta a la conciencia espontánea, pero después de haber pasado por la reflexión, lo que impide una vuelta a la ingenuidad de la primera

14. M. Jankélevitch, *L'ironie ou la bonne conscience*, Paris 1950.

15. R. le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris 1934, 119-160.

16. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947, 38-43.

17. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1950.

etapa. Le Senne distingue antes y después del esfuerzo moral una espontaneidad ingenua y una espontaneidad santa¹⁸. En el mismo sentido Jankélévitch habla de inocencia ceterior e inocencia posterior o ulterior¹⁹.

La espontaneidad y la inocencia envuelven de tal modo a la conciencia refleja, como dice Gobry, que dan a entender, por eso mismo, que el esfuerzo moral consciente no es otra cosa que la lucha por encontrar de nuevo la inocencia perdida. Sea cual sea la pureza moral del adulto, éste no puede menos de experimentar una nostalgia de inocencia, siempre que vuelva su mirada a la etapa anterior en que todo era espontáneo e ingenuo. La gracia del niño reside en la inocencia. Es puro, pero no se da cuenta de ello. Este candor, no meritorio en sí, es, sin embargo, el fundamento de su verdadero mérito. Desde que fija su atención en sí mismo y se contempla con satisfacción, como Narciso, y admira el valor de su virtud incipiente, complaciéndose en agradar a los demás y en que los demás se complazcan con su candor, se hace pedazos su ingenuidad y con ella la complacencia de los otros. Los suspiros de Rousseau, dedicados a esta edad de oro de la moralidad espontánea, son la manifestación de ese suspiro universal del hombre caído, que experimenta la nostalgia de una etapa anterior en que la conciencia no nos reprobaba absolutamente nada.

Sin embargo, si la conciencia no nos hacía reproches, es sencillamente porque se encontraba en un estado de sopor. Y la felicidad que echamos de menos no era una verdadera felicidad, ya que ésta no es posible sin una conciencia de sí mismo. Era, pues, necesario abandonar la ingenua inocencia de la primera etapa para conocerla y valorarla. Sin embargo, la revelación de la conciencia refleja no tiene por fin volvernos hacia un pasado definitivamente superado e irrevocable, sino ofrecer a nuestra voluntad lúcida un objetivo de conquista. La primera inocencia frágil e irresponsable no es sino la figura de otra inocencia contrastada por el esfuerzo y por la lucha. Apenas liberada de la primera espontaneidad, la conciencia refleja se presenta como un esfuerzo por volver a la inocencia primitiva, como una lucha para volver a encontrar la paz. La primera conciencia espontánea no conoció el mal, la segunda lo ha conocido, pero lo ha superado después de una lucha sin cuartel²⁰.

La conciencia automatizada es una conciencia moral de vuelta a lo espontáneo, una conciencia en que el imperativo moral no es el resultado de un esfuerzo doloroso, sino una especie de *vivencia connatural*. Se tiende al bien espontáneamente, pero no por ingenuidad, como en la primera etapa, sino como resultado de un prolongado esfuerzo, que ha terminado por hacernos sentir el imperativo moral como algo espontáneo y connatural.

Esta connaturalidad es sumamente beneficiosa para la maduración de la conciencia moral. Nos permite, en primer lugar, disminuir el grado de conflictividad interior propio de la conciencia refleja. No se puede vivir en estado permanente de tensión interior. Quedaríamos agotados y prevalecería peligrosamente en nosotros la agresividad sobre las fuerzas constructivas del amor²¹. Y, en segundo lugar, la automatización de la conciencia nos permite hacer un alto en el camino, lo que los psicopedagogos llaman plataforma de asentamiento, y que es absolutamente necesario después de un período intenso de actividad crítica, para poder así recuperar el equilibrio vital. Después, a partir de esa plataforma, podremos lanzarnos a otras tareas morales poniendo alma y corazón en el nuevo quehacer. Figurémonos el trauma y el obstáculo que sería para nosotros caminar a nuestra edad adulta con el mismo apasionamiento con que dimos nuestros primeros pasos al dejar de gatear. Gracias a que un día, después de muchos esfuerzos, pudimos andar de un modo automatizado, podemos dedicarnos con todo el brío de nuestro ser a otras tareas diferentes, como estudiar, trabajar y amar. Así, de compromiso en compromiso, a través de sucesivas automatizaciones, el hombre continúa caminando hacia nuevas fronteras.

Sin embargo, esta connaturalidad de la conciencia moral no es una cosa fácil. Se corre siempre el riesgo, mientras no lleguemos al término definitivo de nuestra peregrinación por el mundo, de que degeneren en una pura y simple regresión a la primera etapa, lo que nos privaría de los frutos adquiridos por la conciencia refleja. Como dice Ricoeur, cuando la conciencia refleja se automatiza, tiende fácilmente a degradarse y a perder entre otras cosas su intencionalidad, es decir, su dinamismo, su apertura de posibilidades y el poder de proyectar, característicos de la conciencia refleja²². La conciencia se hace una especie de hábito automático que cada vez va perdiendo más contacto con las fuentes de la re-

18. R. le Senne, *Traité de morale générale*, Paris 1949.

19. M. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Paris 1933, 629.

20. J. Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, Paris 1956, 35-36.

21. G. Gillemann, *Eros ou agape. Comment centrer la conscience chrétienne: NouvRevTh 72 (1950) 3-26; 113-133.*

22. P. Ricoeur, *Phénoménologie de la volonté*, Paris 1960, 12.

flexión, a lo que contribuye el ritmo superacelerado de la vida moderna, que supera en muchos momentos las posibilidades de nuestro poder de atención y reacción libre.

Estos hábitos automáticos y desconectados cada vez más de la conciencia refleja, van creando poco a poco una costra espesa en torno al yo, que puede terminar por ahogarlo. Es lo que acertadamente llamaba Bergson el yo parásito frente al yo profundo. De vez en cuando, a veces inesperadamente, otras después de un proceso lento de preparación, ese yo profundo irrumpe de una manera brusca y violenta a través de los hábitos automáticos, volviendo a plantear de nuevo angustiosamente el problema del que-hacer existencial del yo y de su vocación histórica ²³.

3. *Dinamismo teleológico de la conciencia moral*

Hemos estudiado hasta ahora el dinamismo histórico-evolutivo y estructural de la conciencia. Pero quizá lo que más interesa sobre el dinamismo de la conciencia moral es analizar los diversos niveles de exigencia que encontramos en el comportamiento humano ²⁴. En este sentido, constatamos que hay hombres que tratan de tender seriamente a la perfección de sus posibilidades morales, mientras que otros se contentan con una cómoda mediocridad y otros, finalmente, no dudan en saltarse a la torera los más sagrados imperativos morales.

a) *Tendencia de la conciencia a la perfección moral*

El conocimiento del yo tiene una estructura dinámica, dice López Ibor. A medida que se penetra en la interioridad se va uno cambiando. No es una operación pasiva, sino activa. En el juego de los hallazgos se encuentran los valores de tal suerte que conocer la imagen de nosotros mismos es ya elegir una imagen nuestra. En el fondo más radical del conocimiento está la libertad. Y conocer los proyectos vitales es recrearlos. Conocerse es hacerse a sí mismo ²⁵.

23. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1932, 129.

24. G. Richard, *La conscience morale et l'expérience morale*, Paris 1937, 33.

25. J. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad*, Madrid 1954, 106.

1) *No coincidencia con lo real*

La filosofía de Sartre, dice Madinier, subraya con energía un aspecto de la conciencia de gran importancia para lo que venimos diciendo. Muchos de los filósofos ven en la conciencia una especie de plenitud del ser. Pero esto, según Sartre, es inexacto. La conciencia suele definirse como una presencia en sí mismo, pero esto supone una no coincidencia del yo consigo mismo, ya que el sujeto para estar presente en sí debe hasta cierto punto separarse de sí. No es plenamente lo que es y quiere llegar a ser lo que no es. En el interior del ser la conciencia es una negación, una no coincidencia ²⁶.

La conciencia no es el conocimiento de algo que se nos da realizado y acabado, sino más bien el esfuerzo por darme un ser que no soy todavía. Por eso me coloca frente a una opción que debo hacer. En este sentido, la conciencia es una negación. Pero si la conciencia es una negación, y un rehusar aceptarse tal como uno es, esto se debe a que en el fondo de ella, como dice Madinier, brota una aspiración para llegar a ser lo que no se es. Esta aspiración es en realidad la que constituye la conciencia. La conciencia es la aparición de una exigencia. Esta no coincidencia consigo mismo no tiene sentido sino en cuanto aspecto negativo de una orientación positiva a la perfección del ser. La conciencia está orientada hacia una trascendencia, de la que no podemos hacernos idea exacta, pero cuya existencia no podemos menos de afirmar cuando reflexionamos, porque el dinamismo de la reflexión habla de esta trascendencia ²⁷.

En el fondo, este problema tiene más de un punto de contacto con la tensión que existe entre el yo real y el ideal del yo, que aparece todo a lo largo de la historia en materia de pedagogía moral y que ha sido puesta de relieve por Adler y Odier en el plano de la psicología profunda, en contra de Freud y de su pretensión de reducir el ideal del yo al instinto ²⁸.

La tensión entre el yo real y el ideal del yo da lugar a una constante inquietud de conciencia precisamente en aquellos que toman en serio la tendencia a la perfección.

Entre el ideal de vida al que tiende un santo con todo el fuego de su fe y de su caridad, y la realidad que trata de montar sobre este ideal, encontramos frecuentemente tantas incoherencias, egoísmo, peque-

26. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 119.

27. G. Madinier, *La conscience morale*, Paris 1958, 36-37.

28. D. Christoff, *Le temps et les valeurs*, Neuchâtel 1945.

ñeces, hipocresía, debilidad y desaliento, que es para llorar. La conciencia del santo es como el microscopio, gracias al cual descubre en el hondón de su alma el germinar de tantos microbios que le amenazan de muerte. Pero santos hay pocos²⁹.

La estructura natural de nuestro ser moral siempre en marcha, y sobre todo la incomparable riqueza de la revelación cristiana hace que nuestro conocimiento del ideal moral preceda siempre y sobrepase el bien que conseguimos realizar. El ideal del yo supera siempre al yo real. Normalmente la distancia entre el conocimiento del ideal moral y su realización no debería ser excesiva, porque nuestro conocimiento del bien depende en gran parte de la generosidad de nuestro amor, en cuanto que es ante todo y sobre todo un conocimiento connatural del mismo³⁰. Inflamado por un nuevo conocimiento, el amor aumenta y estimula al espíritu a nuevas profundizaciones que contribuyen a su vez a aumentar la intensidad del amor. Y así siempre es una especie de cadena sin fin. Esta precedencia del ideal sobre la realización, lejos de ser en sí misma perjudicial, crea en el seno de la conciencia deseosa de unidad una tensión fecunda. Es una invitación saludable a un constante progreso³¹.

Mientras la teología moral trata de la vida como si se pudiese hacer de cada acto una entidad aislada, los espirituales han descubierto desde hace más de mil años el principio de la psicología contemporánea, que la vida es un movimiento continuo, que el hombre jamás perdura como es, que progresa o retrocede, y que el retroceso se llama pecado. En estos términos, diferentes de nuestro lenguaje actual, muestran que la adquisición de las virtudes es necesaria para la práctica de la virtud, y que el único medio de no pecar es ser perfecto. Por tanto, el único medio de no ser responsable de pecados que se cometen es hacer lo que se puede para alcanzar la perfección. «Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto»³².

El concilio Vaticano II ha puesto de relieve esto, al hablar de la vocación universal a la santidad del pueblo de Dios.

Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de

29. M. S. Gillet, *L'éducation de la conscience*, Paris 1913, 5.

30. W. Heinen, *Rigorismus in der Pastoral: Anima 2* (1956) 79-89.

31. B. Häring, *La ley de Cristo*, 211.

32. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952, 290-291.

Cristo, a fin de que, siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así la santidad del pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la iglesia con la vida de tantos santos³³.

2) El papel del héroe

La tradición representa los rasgos más constantes y generalizados de la existencia; sólo idealiza mediante la exageración la «verdad ideal», a la que pretende dar así mayor solidez. En el mundo de la fantasía todo crece con el trascurso del tiempo. Los guerreros homéricos o los de Carlomagno son más grandes que los contemporáneos del poeta que cuenta las gestas de aquéllos. El mismo Carlomagno aparece ante los ojos de la fantasía, lo mismo que los patriarcas de Israel, como un ser extraordinariamente anciano y honorable. Una expedición de seis meses, que Carlomagno realiza por España, se convierte en la Canción de Roldán, en una lucha de siete años, y en las poesías posteriores se hace durar veintisiete³⁴.

(El cristianismo medieval) ha heredado las formas de adulación de los antiguos retóricos para con los emperadores y mecenas y este estilo se emplea primeramente en las «vidas de los santos», aplicándose más tarde a las crónicas que se dedican a exaltar a los poderosos de la tierra y sus hazañas. Estas crónicas, con su tendencia a idealizar la vida de los elegidos, constituyen con frecuencia corolarios inmediatos de los poemas heroicos y de las novelas caballerescas de los barones³⁵.

A partir del Renacimiento, la conciencia moral heroica se presenta en la literatura más bien como una experiencia y por tanto en un plano más realístico que en la literatura medieval. Así aparece lo que podríamos llamar la *moral del contraejemplo*, incluso en países como España, donde la Inquisición fomentaba un cierto clima de censura moral. Como dice Guerrero Zamora:

Aquel tiempo y sus jerarquías eclesiásticas y reales permitían obras que, como *La celestina*, pretendían el contraejemplo mediante las tintas más crudas. Buscaban un fin moral de purificación mirando la vida y pintándola con una lucidez para la realidad sin disfraces... Permitieron obras que, como *El Quijote*, eran, aparte sus otros muchos aspectos, el más feroz ataque contra toda moral de apariencia, contra todo orden superficial³⁶.

Esta moral del contraejemplo ha llegado hoy día a su exacerbación al convertirse en una especie de prurito sistemático y casi

33. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 40.

34. V. Vedel, *Ideales de la edad media I*, Barcelona 1952, 40.

35. *Ibid.* II, Barcelona 1948, 19.

36. J. Guerrero, *Las máscaras van al cielo*, Barcelona 1955, 34-36.

obsesivo hasta lo negativo y sucio en sí mismo, como aparece en una gran parte de la literatura existencial y también del cine neorrealista.

En la literatura moderna, la conciencia ideal más que concretarse en un personaje épico con una existencia trascendente en sí mismo, suele aparecer frecuentemente como un desdoblamiento del yo.

Es una especie de introspección desdoblada, plurificada en muchos personajes. Los «personoides», que llevamos dentro, se convierten en personajes que viven y actúan como tales; son seres irreales, pero están prendidos por una realidad superior y más esencial; son fragmentos de la personalidad puestos a volar por el mundo con órbita propia. Si hubieran permanecido en ella, no sabríamos de ellos más que por algunos resultados. Al exterior sólo se proyecta un producto, resta y adición de los fragmentos internos, de los personoides. Convertidos en personajes, los conocemos mejor. Vemos un camino, su propia trayectoria de libertad. ¿Qué importa que su trayecto se escriba en el mapa de la fantasía? Un trayecto vital es siempre proyecto, y el proyecto nos dice más de la idea que lo engendra que su misma realización³⁷.

De todos modos, expresen o no al autor autobiografiado, estos personajes de la literatura moderna suelen ser más complejos y verídicos que los de la antigua literatura idealista. Los diferentes tipos humanos a través de los cuales la literatura trataba de expresar lo que es el hombre (héroes de novela, grandes personajes de la historia, ejemplos de los tratados de moral) aparecían como seres cuya psicología y cuya vida se desarrollaba según un esquema idéntico, prescindiendo de insignificantes deficiencias accidentales. Eran seres de una total coherencia. Se podrían trazar las principales líneas de su vida en cualquier momento. Seres que pensaban antes de obrar, que decidían lo que querían hacer con todo dominio y libertad, para conformarse a las reglas del honor, del deber, de la moral; que hacían lo que habían decidido o al menos sufrían por no hacerlo, reconociendo que en última instancia ellos y sólo ellos eran los responsables de sus fracasos³⁸.

Este tipo de héroe emerge magistralmente en la quinta sinfonía de Beethoven. El tema central de esta sinfonía es la lucha del héroe contra el destino. Una lucha tremenda, a pulso. Sólo hay un momento, muy humano, en que el héroe desfallece, pero reacciona y acaba por triunfar. Termina la obra con el triunfo y la exaltación del héroe.

En cambio, «los héroes de la moderna literatura se caracterizan, en general, por su complejidad y su verdad, sin efectos teatrales, sin una sujeción a las falsas leyes escénicas de la simpatía o la antipatía absolutas. Estos personajes son simpáticos y antipá-

37. J. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad*, Madrid 1954, 106-107.

38. G. Grangette, *Perspectives non chrétiennes*: *Lumière et Vie* 8 (1953) 16.

ticos a la vez y están creados sin favoritismo de su creador. Están creados por una mano lúcida e implacable. No son monocordes. Son complejos de bien y mal. Y en esta complejidad consiste toda la acción³⁹.

Todo héroe, por extraordinario que sea, debe tener los pies en la tierra. La normalidad en el místico se manifiesta por el gusto de la acción, la facilidad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de simplicidad que triunfa de las complicaciones y, en fin, una especie de sentido común superior.

La diferencia esencial entre el héroe profano y el santo consiste en que el héroe, por generoso que sea, no prescinde de sí mismo ni quiere ser otro que él mismo, encerrándose dentro de su personalidad o de su ideal humano colectivo, como hace el héroe rojo de Bloch⁴⁰, mientras que el santo vive abierto a lo infinito, a la presencia y posesión de Dios. Ciertamente que el heroísmo, que constituye la forma superior de la conciencia humana, prepara el camino a la santidad, acercándose lo más posible al ideal que Dios ha soñado para el hombre. Pero esto no basta. El verdadero santo cristiano está penetrado por el Espíritu de Dios, como dice Pablo, gracias al cual su compromiso con el mundo y los otros hombres adquiere un sentido trascendental y definitivo que nunca podrá tener el héroe ateo por generosamente que se dé a los demás y por estoico que sea su actitud ante la muerte⁴¹.

3) Tensiones provocadas por la tendencia a la perfección

No puede negarse que la moral de la perfección plantea problemas, algunos de ellos de relativa importancia, a la conciencia. La tensión entre el yo real y el ideal del yo puede dar lugar en algunas ocasiones a un escisión que se aumenta cada vez más hasta llegar a una verdadera ruptura. Si, por una parte, la inteligencia se complace en una especulación estéril, y, por otra, la voluntad se desentiende de las exigencias planteadas por la conciencia, el contraste entre lo que se conoce y lo que no se hace, entre el progreso que habría que realizar para ser plenamente coherente consigo mismo y la lentitud de una voluntad que deja siempre para más tarde la conversión, se hace cada vez más humillante para el yo. Poco a poco esta humillación permanente va adquiriendo tales proporciones que

39. J. Guerrero, *Las máscaras van al cielo*, 264-266.

40. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.

41. J. Mourroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, 133-135.

al final estalla el conflicto. La voluntad termina por rebelarse contra la inteligencia, tratando de prostituirla por la fuerza, o bien, una vez roto todo freno, se apoltrona en una abúlica resignación⁴². Y esto, cuando no acaba instalándose en el resentimiento o la neurosis, como ha estudiado, por ejemplo, C. Vaca a propósito de la castidad.

Unos, tras los primeros fracasos, se declaran vencidos y se niegan a luchar; en la enfermedad encuentran la disculpa de su retirada: son los neuróticos; otros limitan sus aspiraciones, se conforman con un puesto muy secundario y van tirando, forman el montón de lo vulgar. Pero hay dos reacciones características: la del resentido y la del triunfador. El resentido no cicatriza su herida, la guarda, deja que se infecte y de su toxina va a vivir en adelante; será un autointoxicado psíquico (Scheler). Pero resentido no es cualquiera... Se requiere una primera derrota... vista como injusta por el derrotado. Y por último es necesario que perduren las aspiraciones del triunfo. El que renuncie a luchar, neurótico o conformista, podrá tener algo de resentimiento en su haber espiritual, pero no es un resentido... Cuando éste se ve rechazado por el fracaso culpa a la sociedad de injusta, de cruel, y adopta una postura de venganza. La rabia irá dirigida desde entonces contra la sociedad toda, y de manera particular contra los que en ella descuellan como poseedores de cualidades que él no tiene. Hay además una secreta rabia contra sí mismo, contra aquellas cualidades interiores o defectuosas que constituyen la razón de su fracaso. Mas como esto no lo confiesa nunca, se produce una corriente indirecta que le lleva a suprimir su inferioridad... por la negación al valor o la cualidad... no poseída... El resentido no puede amar... En cambio pide siempre... Su alma es un sumidero de la ajena generosidad; es un perpetuo consumidor de optimismo: jamás produce nada. El triunfador también recibió heridas en las primeras escaramuzas de la vida. Pero no se infectaron... La pelea le hizo duro, enérgico, violento a veces, pero sin odio. Cuando llega la hora del triunfo, no obstante, tampoco sabe amar...; que todo el mundo luce como él, piensa, que aprendan a sudar lo que ganan⁴³.

No es fácil la solución de estos problemas. En primer lugar, parece que hay que insistir en la vocación personal e histórico-social de cada uno y de cada grupo. La perfección no es igual para todos. Dios cuenta con nosotros para una misión concreta en el mundo. Y para eso nos da «oportunidades» diferentes. Y nos llama a horas distintas. A unos por la mañana, a otros por la tarde y a algunos, finalmente, por la noche, en el último minuto. Según esto, mi perfección, la nuestra, de un grupo o un país, por ejemplo, no puede ser igual que la perfección de los otros. Somos

42. B. Häring, *La ley de Cristo*, 206-208.

43. C. Vaca, *La castidad*, Madrid 1954, 266-268.

únicos e irrepetibles. La causa de muchos conflictos morales proviene con frecuencia de que nos hacemos un ídolo que no responde a nuestra vocación personal o colectiva⁴⁴.

Deslumbrados por los éxitos de los demás, queremos forzar nuestra existencia por unos caminos que no son los nuestros. Nuestra perfección consiste simplemente en llegar a ser lo que debemos ser según los planes de Dios. En esto consiste la «vigilancia» de que nos habla Jesús en el evangelio. Hemos de estar radicalmente disponibles para responder al llamamiento del Señor, en la medida de sus dones y respetando las etapas que ha marcado para nuestro peregrinar por la tierra. Algunas veces no somos nosotros los que falseamos el ideal de nuestro yo, sino los demás, que se empeñan en pedir de nosotros una perfección que no responde a nuestras posibilidades. Incluso, muchas veces, no podremos pastoralmente ni exigir el mínimo, cuando una persona o todo un grupo social no han llegado aún a una madurez previa. Si acomodamos nuestra tendencia a la perfección a la misión concreta que Dios nos ha confiado y para la que nos ha dotado indiscutiblemente, evitaremos en gran parte los conflictos que puede plantear, sobre todo en temperamentos inseguros, la tendencia a la perfección.

En segundo lugar, esta tendencia a la perfección debe situarse en una *perspectiva cristiana*. Sin Cristo nada podemos hacer, pero todo es posible en Cristo y con Cristo. «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos, dice Jesús. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis nada» (Jn 15, 5).

El radical fracaso del viñedo de que nos habla Isaías, que en vez de uvas produce agraces, a pesar de los trabajos que Dios se impone en su cultivo, desemboca felizmente en el nuevo testamento con la visión optimista de Juan. Dios no se contentará con cuidar la viña. El mismo se hará viña, irrumpiendo en la historia de los hombres y haciéndose con ellos protagonista de su propia existencia, hasta el punto de que podemos exclamar con Pablo: «Mi vida es Cristo» (Flp 1, 21).

No hay que confundir humildad cristiana con complejo de inferioridad. La humildad quiere decir simplemente que nada puedo hacer por mí mismo, sino el pecado y la mentira, como se dice en el concilio II de Orange. Pero esta humildad no es algo cerrado en sí mismo, una actitud puramente negativa. La humildad cristiana es una actitud abierta al dinamismo, segura de sí misma, porque sabe que su fuerza está radicalmente en el Dios vivo, que nos ha sacado de la nada, y en Cristo que se ha hecho uno de los nuestros

44. A. Gurvitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Paris 1957.

para realizar con nosotros, codo a codo, la historia de salvación. Desconfiar de poder llegar a la perfección sería desconfiar de Cristo, que vive en nosotros y a quien se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra⁴⁵.

El escatologismo, que nos hace poner nuestra última confianza en el más allá, no quita nada a la esperanza terrestre, todo lo contrario. Le confiere su última y definitiva trascendencia, como está poniendo de relieve la teología política de la esperanza⁴⁶.

b) Estancamiento de la conciencia moral

Como consta por estadística y hasta por simple observación de la realidad, la conciencia tiende a situarse en la media entre la tendencia a la perfección y la violación descarada de los imperativos morales. Esto parece dar la razón, también en este campo, al famoso psicólogo Galton, cuando propone su importante principio experimental de la tendencia a la media, tanto en los fenómenos biológicos, como psíquicos.

En efecto, sus experiencias a propósito de la talla humana parecen confirmar esta tendencia a la media. Los hijos de dos gigantes suelen ser más pequeños que ellos, mientras que los hijos de dos enanos, por lo general, son algo mayores. De este modo la naturaleza impide una deformación excesiva en las criaturas, que nos llevaría poco a poco a verdaderas monstruosidades. Parece que, en relación con el genio y la moralidad, ocurre otro tanto. Los hijos de dos genios o dos santos no suelen ser tan brillantes y los hijos de idiotas o criminales no son, en general, tan malos. A pesar de casos excepcionales, como, por ejemplo, las cadenas de santos familiares en la edad media, sin embargo, parece un hecho esta tendencia a la media.

Esto, que en apariencia puede dar una tónica de medianía a la sociedad humana, un contentarse con una dorada «mediocridad», sin embargo, nos libera de los extremismos peligrosos y hace más significativa e importante la maduración de auténticas minorías ejemplares.

Por graves crisis que atravesase la humanidad, es maravilloso comprobar cómo las aguas vuelven siempre a su cauce. Esto lo descubrimos también en el terreno de la conciencia moral. Las

45. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, Madrid 1951, 53-54.

46. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1971; W. D. Marsch-J. Moltmann, *Discusión sobre «teología de la esperanza»*, Salamanca 1972.

estadísticas nos demuestran, dice Baruk, que, a pesar de la acción corrosiva de múltiples factores, que tienden a suprimir la conciencia moral, ésta continúa siendo un elemento esencial y estable de la persona humana. El juicio moral representa en las personas normales una proporción del 70 al 90% en relación con los juicios de otro tipo. La conciencia moral es una constante psicológica esencial en el hombre⁴⁷.

Pero al mismo tiempo esta tendencia a la normalidad puede llevar al hombre a instalarse en una vulgar *mediocridad*, lo que se ha venido a agravar en el campo de la moral cristiana por el hecho de haber vinculado pastoralmente conciencia moral y confesión.

Por razones fundamentalmente pedagógicas se impone en la iglesia poco a poco, sobre todo a partir del siglo XVI, una moral que podríamos llamar minimalista, orientada esencialmente al confesionario. Desde este punto de vista, la tendencia a la perfección queda un poco en la penumbra, pues el penitente no se preocupa sino de los pecados que debe acusar en la confesión. Esta tendencia responde a problemas concretos de índole pedagógica, que no han sido siempre debidamente valorados por algunos moralistas modernos en exceso desconectados de la realidad sociológica de la masa. Sin llegar a admitir dos categorías de cristianos, los simplemente iniciados y los perfectos, es indiscutible que a la gran masa hay que presentarle solamente un mínimo concreto de obligaciones que en conciencia debe aceptar. Una moral, en que la tendencia a la perfección aparezca situada en el primer plano de interés, puede resultar para muchos excesivamente utópica e inaccesible. Alfonso de Ligorio, que se ha distinguido por su equilibrio, por su rectitud de conciencia, por la amplitud de su información y por la santidad de sus intenciones, se inclinó de hecho a esta solución en sus obras de moral, aunque sin cerrar las puertas a una inquietud por la perfección, a la que tanta importancia da en sus obras ascéticas, como la *Práctica del amor*, sin las que no se puede comprender en todo su alcance su obra moral.

Por desgracia no todos los casuistas han dejado abiertas las puertas de la moral al dinamismo que implica la tendencia a la perfección. De ahí que se ha llamado a la casuística, no sin cierto gracejo, «patología moral», o también la «ciencia de los pecados»⁴⁸. El escándalo está en que los moralistas pretenden establecer un «mínimo» como *absolutamente* suficiente sin más para constituir

47. H. Baruk, *Le test «tsedek»*, Paris 1950, 87-88.

48. P. Pruemmer, *Manuale theologiae moralis* I, 9.

una auténtica vida cristiana y consideran la tendencia a la perfección como algo muy laudable en sí y hasta cierto punto recomendable, pero al fin y al cabo superrogatorio. La vida cristiana es una participación de la vida trinitaria y nadie puede tener el atrevimiento de prometerla a los que a ciencia y conciencia tratan de reducir al mínimo sus obligaciones morales, sin preocuparse para nada de la vida y de sus exigencias apremiantes. La tendencia a la perfección es algo que podríamos llamar normal en toda vida cristiana auténtica. La determinación de un mínimo moral sólo puede tolerarse en virtud de profundas razones sociológicas, y esto siempre con la condición de que por lo menos no se excluya el deseo de tender a la perfección, que, aunque no aparezca al exterior en el hombre de la calle, está de algún modo implícito en su corazón, siempre que se trate de un hombre de buena voluntad. No podemos prestarnos al juego de los que piden a la religión un confort espiritual y no una superación constante. La casuística, por muy legítima y necesaria que sea, debe dejar siempre la puerta abierta a la perfección y a la inquietud por tender a ella⁴⁹.

Esta decadencia de la moral provocada por la minimalización casuística del confesionario, ha tendido a agravarse como consecuencia de la tendencia niveladora del mundo moderno. Como dice Choisy, en nuestro tiempo se está fomentando una especie de proceso de castración, que tiende a suprimir cuanto supera el nivel ordinario entre los hombres. Una falsa interpretación del ideal democrático nos está empujando a tomar cada vez menos en serio a las minorías. Los hombres del siglo XX, hipnotizados por el principio de «igualdad», han perdido el sentido de la jerarquía, queriendo igualar la sociedad con un rasero común de carácter mediocre. Nos estamos olvidando de que todo lo grande que hay en el mundo se debe fundamentalmente a los «héroes». Nada importante se ha hecho sin un cerebro director⁵⁰.

Pero ocurre que el héroe, que está perfectamente adaptado a su misión de héroe, se manifiesta como un desadaptado social, porque sobrepasa la medida de lo ordinario. Incluso, se advierte esto en el campo de la psicología profunda. En este momento no existe un psicoanálisis a nivel del genio. Y por eso el héroe es objeto de desconfianza universal.

El mayor error cometido por los psiquiatras, psicólogos y sociólogos consiste en no haber admitido desde el principio la distinción esencial entre dos clases de asociales, los asociales por

49. Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris 1946, 354-355.

50. M. Choisy, *Le héros, surmoi français*: *Psyché* 40 (1950).

«superación» y los asociales por «retraso». Estos últimos no tienen propiamente hablando una función social. Entre ellos habría que colocar a los criminales, los alienados y ciertos neuróticos especialmente negativos. A todos se les puede aplicar una psicoterapia ortodoxa. En todo caso nada se pierde con ello. Pero ciertos asociales que se alzan contra el conformismo de su tiempo, tienen una función social que no puede descubrirse sino en una perspectiva de conjunto. Los grandes pioneros fueron asociales en este sentido. Y la historia de las civilizaciones, según Toynbee, está llena de adaptaciones imprevistas de los desadaptados.

Desde el principio, el héroe aparece sólo en la ruta. Tiene que luchar solo. No recibe ayuda de ninguna clase, ni de su familia, ni de la sociedad que desconfa de él. Un silencio ortodoxo se crea en torno a él, cristalizado en un sentimiento de exclusión. Y esto tanto en el mundo capitalista como comunista. Y, sin embargo, el asocial por superación tiene necesidad de una mirada de amor hacia su obra y termina fácilmente por caer en el desaliento y la inactividad, o, lo que es peor todavía, en una especie de sentimiento de culpabilidad⁵¹.

Uno de los mayores pecados de nuestro tiempo, como en tiempos de Jesús, es el de matar a los profetas de que tan necesitados estamos para liberarnos de la dictadura de la estadística y de la mediocridad.

¡Jerusalén, Jerusalén, tú que matas a los profetas y apedreas a los mensajeros que Dios te envía! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como la gallina agrupa a sus polluelos bajo sus alas, pero no quisiste! Mirad, vuestro hogar va a quedar abandonado porque os digo que ya no volveréis a verme hasta que llegue el tiempo en que digamos: «Bendito el que viene en el nombre del Señor» (Mt 23, 37-39).

c) *Violación de la conciencia moral*

El estancamiento de la conciencia moral puede llevar fácilmente a una violación más o menos descarada de la misma. Esta violación de la conciencia moral puede ser vista en relación con una determinada situación o actitud de la persona o en sí misma como consecuencia del pecado de hecho.

51. M. Choisy, *Le chrétien devant la psychanalyse*, Paris 1953, 52-64.

1) Violación de la conciencia moral como actitud

Conciencia disminuida. Respecto a la violación de la conciencia moral, el hombre puede adoptar actitudes diferentes. Existe, por ejemplo, un tipo de *conciencia moral teórica*, que se contenta con bellas cavilaciones, pero sin llegar nunca a comprometerse de verdad. Se diría que el yo o el nosotros queda ahogado con el enorme esfuerzo intelectual que hace a nivel de reflexión y sin energías para afrontar directamente la praxis. Esto puede ocurrir sobre todo entre los intelectuales de formación cartesiana⁵².

Nos encontramos en la misma línea con la *conciencia moral débil* a la cual alude Pablo (1 Cor 8, 7. 10. 12) y que se manifiesta en una especie de mutuo acuerdo entre la inteligencia y la voluntad para no complicarse demasiado la vida. Y, finalmente, está la *conciencia moral endurecida*, cuando la voluntad, orgullosa, se niega a someterse a las normas del bien, teniendo entonces la inteligencia que someterse a la fuerza, a la dictadura de la voluntad⁵³.

No hay que creer que este sometimiento de la conciencia moral a la voluntad es cosa fácil. Puede provocar, en efecto, una enorme tensión. Al hombre, es cierto, no le gusta mirar de frente las dificultades. Más bien prefiere huir que afrontar los problemas directamente. Cuando la conciencia moral es exigente y se muestra como tal, el hombre puede escoger dos caminos, si no quiere someterse a ella, uno oponiéndose sistemáticamente a la conciencia moral y negándola deliberadamente, apoyándose para eso en la sociedad permisiva de nuestro tiempo. Pero éste es un procedimiento que implica enormes dificultades, ya que el poder de resistencia de la conciencia moral es muy grande y el esfuerzo que hay que hacer para ahogarla es gigantesco. Este esfuerzo obliga al hombre a adoptar una actitud extremista, violenta, cínica. Quienes se deciden por este método terminan por ser verdaderos monstruos y por inspirar en torno a sí un sentimiento de horror y de repulsa. Otro método para acallar la conciencia consiste en tratar de anestesiarla artificialmente. El sujeto se hace el sordo a las exigencias morales, pero sin conseguirlo totalmente, con lo que se crea dentro de él un grave dualismo y una especie de esquizofrenia moral⁵⁴.

En íntima relación con esta *conciencia moral anestesiada*, nos encontramos con la conciencia somnolienta, de que nos habla

52. A. Hortelano, *Teología de la mente y el corazón*, Madrid 1956.

53. B. Häring, *La ley de Cristo I*, 201-202.

54. H. Baruk, *Psiquiatría moral experimental*, México 1960.

Mounier. Es la conciencia del hombre que se complace viviendo en un estado de distracción no comprometedor. El sujeto cultiva la confusión creada por la diversidad de opiniones, para no tener que tomar una decisión definitiva. Y evita todo aquello que podría convertirse en una exigencia o llamamiento a lo difícil. No es que rehuya propiamente la responsabilidad, pero trata de desplazarla de la zona de la lucidez a la de la despreocupación. No sabe descubrir la poesía de las cosas ni acierta a escuchar el llamamiento de los hombres que pasan a su lado. Aspira al reposo absoluto y trata de evitar del modo que sea todo aquello que pueda implicar un riesgo. No crea nada: ni amistad, ni familia, ni obras, ni destino. Como diría Ortega y Gasset, nos encontramos en estos casos con un hombre de vitalidad descendente⁵⁵.

Preferir la satisfacción de los instintos a la conciencia moral parece, a primera vista la solución más fácil, porque el instinto es una fuerza, mientras que la conciencia no es, al fin y al cabo, sino un juicio intelectual, por muy orientado que esté a la acción. Pero, en rigor, esta claudicación ante los instintos no es una verdadera solución del problema, porque no pone fin al cisma, sino que, por el contrario, lo agrava. Rechazar el valor y la perfección es consumir el divorcio entre el yo real y el ideal del yo, lo que produce un desgarramiento en la conciencia, algo así como la ruptura entre dos seres que estaban hechos para entenderse y amarse. La voluntad no tendrá más remedio que empeñarse un día en una lucha a fondo para conseguir su reunificación, cuando llegue, después de amargos desengaños a convencerse por propia experiencia de la degradación a que conduce un instinto desbocado⁵⁶.

Ausencia total de conciencia. Además de estos diferentes tipos de conciencia moral vitalmente disminuida, nos encontramos con el hecho desconcertante de una *ausencia total de conciencia*. A veces sentimos la impresión de encontrarnos con personas en las que falta absolutamente el sentido moral. El estudio de las perversiones parece llevarnos a esta conclusión. Ya el congreso internacional de medicina, en 1889, hablaba de «locura moral». Desde hacía tiempo se había constatado en algunos delincuentes una ausencia total de valores superiores humanos, incluyendo en ellos la posibilidad de adquirir las nociones morales elementales. Ni la razón ni la educación ni el afecto eran capaces de hacer el menor impacto en su radical indiferencia moral.

55. E. Mounier, *Traité du caractère*, 285-286; 747.

56. J. Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, Paris 1956, 62-63.

Esta falta de conciencia deja a los instintos brutales del hombre en una situación de descontrol total. Desde la más tierna infancia el perverso se encuentra a gusto haciendo sistemáticamente el mal. Como otros irradian a su alrededor alegría, dinamismo, paz, él contagia en torno suyo el vicio. Su agresividad precoz tiende a destruir los objetos que le rodean por el solo gusto de destruirlos. Su sexualidad es también generalmente precoz y perversa. No se le puede dejar nunca solo. Expulsado de todos los colegios terminará fácilmente por caer en el alcoholismo o el uso de las drogas, y, si es mujer, en la prostitución. Su rostro es hermético, despreciativo. Rehúye la mirada en una especie de «estrabismo moral», como si quisiera a toda costa rehuir ese *sí* neto que exige una verdadera responsabilidad adulta. No todos, sin embargo, son perversos constitucionales. Más bien son el producto de una serie fatal de circunstancias negativas⁵⁷. Así puede llegarse a un estado de «inmoralidad» permanente.

M. Choisy afirma que existen hombres radicalmente «amoraless». Simplemente, según ella, porque tienen otro sistema de referencias. Hablan una lengua distinta. También el hedonismo es un valor y hasta la antimoral del sadismo es hasta cierto punto una moral. Los criminales se constituyen una ética de valores, que para ellos es legítima. Cuanto más prohibida está una cosa, tanto más atrayente puede llegar a ser⁵⁸.

Pero esto no quita que se deba hablar de verdaderas *perversiones morales*. No siempre desaparece la conciencia en las enfermedades mentales. A veces, incluso puede reavivarse, pero produciendo un verdadero trauma en el psiquismo. Así, por ejemplo, en la «melancolía» la conciencia suele exacerbarse de un modo terriblemente doloroso. Uno de los signos más característicos de esta afección es no sólo la ansiedad y la tristeza, sino un sentimiento atroz de culpabilidad.

Se han hecho numerosos estudios psicoanalíticos sobre los mecanismos de autopunición y los complejos de culpabilidad (Freud, Lafforgue, Hesnard) y otros, también muy interesantes, sobre el masoquismo moral (Nacht, Lowenstein). Según estas investigaciones, la actitud de ciertos melancólicos podría explicarse, sea por un deseo de sufrimiento real con predominio del instinto de muerte (masoquismo del yo), sea por un exceso de severidad del super-yo. Nos encontraríamos, pues, en la génesis de la melancolía dos factores: uno instintivo y otro moral.

La melancolía está estrechamente relacionada con el problema de la liberación de la culpa. Cuando la conciencia mala se produce después de una falta que es posible reparar, podemos fácilmente liberarnos del sentimiento de culpabilidad reparando el mal que hemos hecho y así la paz retorna a nuestros corazones. En los otros casos el sentimiento de culpabilidad persiste. Y, si esta persistencia está apoyada por ciertos desequilibrios físicos, neurovegetativos, y por todo aquello que es factor de depresión orgánica, entonces se acentúa el malestar moral. Esta persistencia puede llegar a causar atroces dolores morales. Por eso, desde muy antiguo, se han inventado numerosos métodos psicológicos para aliviar al penitente liberándolo de este sentimiento de culpabilidad. Por ejemplo, las ceremonias religiosas de perdón o transferencia de las propias faltas a los animales, los sacrificios expiatorios... etc. Cuando no se consigue esa liberación, el sujeto queda sumido en la melancolía moral, con repercusiones, incluso, en el organismo: digestión, circulación sanguínea y tónica general.

A veces el sentimiento de culpabilidad no liquidado se transforma en un verdadero delirio de odio. El enfermo, de acusado se convierte en acusador despiadado, con un terrible dinamismo de agresividad. Esta transformación podría explicarse por los simples mecanismos de la auto-punición, pero se explica mejor, si admitimos que el sujeto trata con ello de librarse del proceso doloroso de su melancolía moral, mediante una transferencia al exterior, según el mecanismo del macho cabrío emisario.

En la «manía» ocurre lo contrario que en la melancolía. La conciencia moral se desdibuja hasta el punto de que el sujeto no alcanza a distinguir entre el bien y el mal. Y en ese estado todo le parece permitido. Aun en las personas mejor dotadas pueden darse ciertos casos de anestesia moral pasajera. Las circunstancias externas, el estado cenestésico y el tono neurovegetativo pueden condicionar a veces este tipo de anestesia moral.

En general, puede decirse que el estado de excitación eufórica y los estados hipertímicos tienden a disminuir la sensibilidad moral. Por el contrario, los estados depresivos, hipotímicos suelen tender a desarrollar la hipertensión moral. La conciencia moral encuentra un clima propicio en la distensión psicológica, la calma y el recogimiento (inspiración profética, reflexión socrática, sueños) y tiende a anesthesiarse en el tumulto y la agitación de la vida urbana.

Pero donde más pueden verse las perturbaciones patológicas de la conciencia moral es en las locuras lúcidas de Trélat, los delirios de persecución y los síndromes de perseguidos-perseguidores

57. E. Mounier, *Traité du caractère*, 747-750.

58. M. Choisy, *Le chrétien devant la psychanalyse*, 31.

de Fabret y los estados paranoicos. En el síndrome de perseguidos-perseguidores se encuentra una deformación muy característica de la conciencia moral: la anestesia de la conciencia en relación al sujeto y su hiperestesia en relación con los otros, que Jesús criticó tan enérgicamente en el farisaísmo judío. Puede decirse que se trata de una verdadera «inversión» de la conciencia moral, que se proyecta del interior hacia el exterior⁵⁹.

Carácter patógeno de la violación de la conciencia. Puestas así las cosas, cabe preguntarse si la violación de la conciencia moral revierte en la conciencia y puede provocar en el psiquismo humano una enfermedad, especialmente la neurosis. Hesnard y Odier lo niegan. Baruk lo afirma. Cossa trata de llegar a una especie de integración de las dos opiniones opuestas.

Clínicamente hablando parece, como dicen Hesnard y Odier, que muchas neurosis pueden explicarse exclusivamente por un conflicto existente entre las pulsiones instintivas del yo y la censura en exceso agresiva de un super-yo mal liquidado y no integrado debidamente en la conciencia moral.

Baruk, por su parte, parece también haber probado clínicamente el carácter patógeno de la violación de la conciencia moral. La conciencia moral constituye una aspiración interna y profunda del hombre, lo mismo que los instintos, con una fuerza y una profundidad muy superior a éstos. Su violación acarrea gravísimas consecuencias al individuo y a la sociedad. Desencadena una serie de remordimientos conscientes, que a la larga dan lugar a un complejo inconsciente de acusación. Este complejo lanza al yo a un dinamismo en cadena de odios sin fin⁶⁰.

Lo mismo que el que viola la higiene alimenticia o corporal se expone a sentirse orgánicamente mal, de igual modo el que viola la conciencia moral se expone a sentir un malestar especialísimo, que consiste en un juicio interior insoportable. Este juicio puede ser consciente o inconsciente. En el plano de la conciencia va acompañado de un sentimiento de culpabilidad. Ahora bien, este sentimiento resulta tan penoso que el sujeto trata a toda costa de encontrar recursos psicológicos para liberarse de él, como son las creencias religiosas condonatorias, la trasferencia del pecado a los animales, el sacrificio «pro peccato». Cuando no se consigue esta liberación, entonces el sentimiento de culpabilidad es frecuente-

59. H. Baruk, *Psiquiatría moral experimental*.

60. Id., *Précis de psychiatrie*, Paris 1950, 382; Id., *Conscience morale et haines*: RevPhil (1945).

mente rechazado al inconsciente por medio de una violentísima represión que exonera a la conciencia de esa carga intolerable. Pero esta eliminación no es sino aparente y puramente ilusoria. El sentimiento de culpabilidad persiste camuflado en forma inconsciente, haciéndose por eso mismo mucho más peligroso. Supongamos, por ejemplo, que un sujeto falta a la justicia robando lo que no es suyo a una persona inocente. Nadie en el mundo sabe que es él quien ha robado. Pero su instinto reprimido de culpabilidad le impulsará inconscientemente a buscarse justificaciones. Y así se las arreglará para acusar a las víctimas del modo que sea. El deseo inconsciente de justificación puede convertirse así en un test de culpabilidad. Este sentimiento de culpabilidad no liquidado actúa sobre todo el organismo y puede llegar a dificultar la circulación sanguínea y a dificultar la digestión, provocando una atonía general que puede dar paso a enfermedades de importancia en algunos casos⁶¹.

Bergson explica el carácter patógeno de la violación de la conciencia moral por la tensión que se crea entre el yo individual y el yo social. La angustia moral, dice, es una perturbación de las relaciones entre el yo individual y el yo social. Si analizamos, por ejemplo, el remordimiento de un gran criminal, podemos quizás en un primer momento confundirlo con el miedo que puede tener de ser castigado. Pero visto de más cerca, vemos que no se trata tanto de evitar el castigo como de borrar el pasado, haciendo como si el crimen no hubiese llegado a cometerse en realidad. Para los efectos sociales esto se consigue si nadie se ha enterado del crimen y esta conciencia le aparta cada vez más de esta sociedad en la que, sin embargo, trata a toda costa de permanecer, borrando para ello todas las huellas de su mala acción. Por su parte, la sociedad continúa dándole las mismas muestras de estima. Pero el yo se da cuenta de que estas muestras de estima se dan al hombre que era antes y no al criminal que ahora es. En efecto, la sociedad no le manifestaría esa simpatía si supiera que él es un auténtico criminal. En realidad la sociedad no se dirige a él, sino a otro hombre que ya no existe. Y él, que sabe muy bien quién es en realidad, se siente aislado entre los demás hombres, más aislado que en una isla desierta, porque en la soledad se sentiría rodeado y acompañado por el recuerdo de la sociedad, mientras que ahora está totalmente separado de los demás. La única manera de reintegrarse a la sociedad es confesar su crimen. Si esta confesión no se produce, la angustia moral degenerará fácilmente en neurosis⁶².

61. Id., *Psiquiatría moral experimental*.

62. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946, 56-57.

Ya los artistas de la edad media intuyeron de algún modo este carácter patológico de la violación de la conciencia:

En la época románica los artistas representan el combate de los vicios y las virtudes según la «psicomaquia» de Prudencio. Durante el siglo XIII, vicios y virtudes aparecen representados de un modo completamente diferente. Las virtudes, esculpidas en bajo relieve, tienen el aspecto de mujeres sentadas, graves, inmóviles, majestuosas; sobre su escudo aparece grabado un animal heráldico que atestigüa su nobleza. En cuanto a los vicios, no están personificados, sino representados en plena actividad dentro de un medallón, al pie de cada virtud: un marido que pega a su mujer significa la discordia; la inconstancia es un monje que huye de su convento arrojando la cogulla. La virtud está representada, pues, en su esencia, y el vicio en sus efectos. Por un lado, todo es reposo; por el otro, todo es lucha y movimiento. El contraste hace nacer en el espíritu la idea que los artistas quisieron expresar: las tranquilas figuras nos enseñan que solamente la virtud unifica el alma y le concede la paz, y que fuera de ella no hay más que agitación y desasosiego. De este modo los artistas del siglo XIII, abandonando la psicomaquia, tan cara a la edad precedente, han querido penetrar más hondo, traduciendo un pensamiento mucho más profundo. Los escultores románicos nos decían: «La vida del cristiano es una lucha», pero los escultores góticos añaden: «La vida del cristiano, que ha sabido hacer reinar en él todas las virtudes, es la misma paz, un reposo anticipado en el seno de Dios»⁶³.

Cossa, finalmente, sostiene que no está probado clínicamente, como quiere Baruk, que el remordimiento consciente baste por sí solo para engendrar una enfermedad, pero cree que el conflicto consciente, que se plantea entre el yo real y el ideal del yo, o, como prefiere Bergson, entre el yo individual y el yo social, participa con los factores inconscientes en la génesis y desarrollo de la enfermedad, en contra de lo que dicen Hesnard y Odier, para los que la neurosis es de origen puramente inconsciente (conflicto entre los instintos y el super-yo). En muchas neurosis de culpabilidad el conflicto inconsciente está doblado en otro conflicto consciente que lo sostiene y agrava, lo que nos obliga a adoptar una terapéutica moral y consciente, después de que la psicoterapia ha logrado liquidar el conflicto inconsciente⁶⁴.

63. E. Mâle, *El arte religioso*, México 1952, 59.

64. P. Cossa, *Mauvaise conscience et troubles mentaux: Etudes Carmelitaines* (1949) 102.

2) Violación de la conciencia moral por el pecado de hecho

Desde los pueblos primitivos el hombre ha tenido de un modo u otro conciencia del pecado. Sin embargo, en nuestros días se está pretendiendo hacer una «moral sin pecado»⁶⁵. «Es posible, decía Pío XII, que el mayor pecado en el mundo de hoy consista en que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado»⁶⁶.

El fenómeno es muy complejo. Es cierto que en muchos aspectos la sociedad moderna ha provocado un aumento de permisividad, aunque, por otra parte, sobre todo en el campo social, se han aumentado las exigencias morales. También se ha de tener en cuenta que las nuevas generaciones, más que renunciar a los valores, lo que han tratado de hacer con frecuencia es sustituir la moral de presión por otra de aspiración y convencimiento⁶⁷.

Estudio del pecado. Dada la complejidad del pecado, es lógico que se trate de estudiarlo desde diferentes puntos de vista. Hasta la literatura y el cine se han interesado por el problema del pecado⁶⁸. Muy interesante en este sentido el estudio de la culpabilidad en los pueblos primitivos, que ha iniciado la etnología y que nos va a permitir un conocimiento sociocultural más amplio del pecado⁶⁹. También la medicina se ha preocupado del pecado como realidad patológica y patógena⁷⁰. Pero ha sido sobre todo la psicología la que más se ha preocupado del sentido de culpabilidad⁷¹. La filosofía, desde siempre, y también ahora, sobre todo el estructuralismo y el marxismo, están tratando de poner al descubierto

65. A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954, 2-3; 72.

66. Pío XII, *Mensaje al congreso catequístico de Boston*: Ecclesia 6 (1946) 8.

67. J. Miller, *Die Einstellung des Menschen von heute zur Suende*: Anima 1 (1952) 4-8; M. P. Jouguelet, *Remarques sur la presence du péché et la disposition des péchés*: Lumière et Vie 5 (1952) 7-20; O. Ancaux, *De obnubilatione conscientiae peccati in mente moderna*: Collectanea Mechlinensia 26 (1956) 708-711.

68. Ch. Möhler, *Literatura del siglo XX y cristianismo I*, Madrid 1955; S. Canals, *El pecado en el cine*, en *Realidad del pecado*, Madrid 1962, 173-198.

69. J. Götz, *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché*, en *Teologie du péché*, Tournai 1960, 125-188; G. Graneris, *Concepto y tratamiento del pecado en la ciencia de las religiones*, en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Madrid 1963, 7-38.

70. Varios, *Le coupable est-il un malade ou un pécheur?*, Paris 1951; J. B. Torelló, *Medicina y pecado*, en *Realidad del pecado*, 281-307.

71. Ch. Baudouin-L. Beirnaert, *Culpabilité*, en *Dict. d. Spirit.* II, Paris 1953, 632-654; J. Delgado Roig, *Sentimiento de culpabilidad y arrepentimiento*: Revista de Espiritualidad 17 (1958) 565-581.

el origen del mal⁷². Pero ha sido sobre todo la teología la que más se ha preocupado de esta realidad compleja que es el pecado.⁷³ Se han hecho numerosos estudios sobre el pecado en el antiguo y el nuevo testamento y a lo largo de veinte siglos de cristianismo⁷⁴.

Diversas concepciones del pecado. De acuerdo con estos estudios antropológicos y teológicos, podemos concluir, en primer lugar, que se han de evitar ciertas concepciones inframORALES del pecado.

El «pecado-mancha» de carácter mágico-tabuista vinculado estrechamente a un castigo automático por parte de Dios. Este tipo de pecado es propio de los pueblos primitivos, pero quedan todavía rastros de él en los llamados pecados de «impureza»⁷⁵.

72. C. Fabro, *El problema del pecado en el existencialismo*, en *El pecado en la filosofía moderna*, Madrid 1963, 128-151; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1968; W. Post, *Teorías filosóficas sobre el mal*: Concilium 56 (1970) 425-432; Th. Fornoville, *L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricoeur*: Studia Moralia 11 (1973) 77-103.

73. K. Rahner, *El pecado en la iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966; P. Schoonenberg, *El poder del pecado*, Buenos Aires 1968; Id., *Mysterium Salutis II/2*, Madrid 1969, 943-1.042; F. Boeckle, *El pecador y su pecado*, en *La nueva comunidad*, Salamanca 1970, 75-89.

74. Sobre el pecado en la Biblia: P. Grelot, *Théologie biblique du péché*: VieSpirSuppl 15 (1962) 203-241; O. García de la Fuente, *El hombre de hoy y el hombre bíblico ante el pecado*: Ciudad de Dios (1962) 312-345; E. Beaucamp, *Le problème du péché dans la Bible*: Laval Théologique et Philosophique 24 (1969) 203-241; Sobre el pecado en el antiguo testamento: S. Lyonnet, *De natura peccati quid doceat vetus testamentum*: Verbum Domini 37 (1957) 75-88; R. Criado, *El concepto del pecado en el antiguo testamento*, en *XVII Semana Bíblica*, Madrid 1960, 5-49; A. Gelin, *Le péché dans l'ancien testament*, en *Théologie du péché*, Tournai 1960, 23-47; E. Beaucamp, *Péché*, en *Dict. Bibl. Sup. VII*, Paris 1962, 407-471; F. Spadafora, *El pecado en el antiguo testamento*, en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Madrid 1963, 39-101; R. Koch, *Il peccato nel vecchio testamento*, Roma 1973.

Sobre el pecado en el nuevo testamento: G. Quell, *Amartano*: TWNT I, Stuttgart 1949, 267-288; A. Descamps, *Le péché dans le nouveau testament*, en *Théologie du péché*, 49-124; G. Badini, *El pecado en la teología de san Pablo*, en *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, 149-193; S. Garofalo, *El pecado en los evangelios*, *Ibid.*, 102-148; F. M. Braun, *Le péché du monde selon saint Jean*: RevThr 65 (1965) 181-202; S. Lyonnet, *Péché*, en *Dict. Bibl. Sup. VII*, 486-567; J. Murphy-O'Connor, *Péché et communauté dans le NT*: Rev. Biblique 74 (1967) 161-193; Id., *El misterio del pecado y del perdón*, Santander 1972, 65-96.

75. J. Götz, *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché*, en *Théologie du péché*, Tournai 1960, 125-188; R. Mohr, *La ética cristiana a la luz de la etnología*, Madrid 1962, 84-99.

Otra concepción infrarracional es la del «pecado-desorden» de carácter legalista y extrínsecista mezclada a una aceptación puramente pasiva del orden establecido. Esta concepción es propia de personas y pueblos infantiles, que no han llegado a su mayoría de edad y para los cuales lo importante y definitivo es la estabilidad, sea por miedo a perder privilegios históricos o simplemente a tener que salir de la rutina para afrontar lo nuevo y desconocido. «Más vale, dicen, malo conocido que bueno por conocer»⁷⁶.

Finalmente, nos encontramos con otra concepción inframoral del «pecado-sentimiento de culpabilidad» vinculado a un tipo de autoacusación agresiva y morbosa, que se asienta en una idealización narcisista del propio yo o nosotros⁷⁷.

Estas concepciones del pecado no responden a la realidad y constituyen una verdadera alienación. «El hombre es un animal de realidades» (Zubiri). Pero también es un poderoso constructor de superestructuras alienantes, como nos dicen esos «maestros de la sospecha» que son Marx y Freud. El pecado ¿pertenece a las realidades o debe colocarse entre las alienaciones?⁷⁸.

Es evidente que debemos excluir estas concepciones inframORALES del pecado en lo que tienen de alienación, pero no podemos eliminar sin más ni más el pecado, porque realmente existe. Ignorarlo sería una verdadera calamidad humana, como se ha podido comprobar en los movimientos optimistas, excesivamente ingenuos y marginados de la realidad.

Realmente el pecado es algo muy complejo que no puede analizarse de modo simplista. A veces se presenta como una «rebelión» a la presión social horizontal (costumbres) o vertical (autoridad). Hoy asistimos a un debilitamiento de esta concepción del pecado como resultado de la crisis de autoridad que sufre el mundo y de la sustitución de la presión moral por el convencimiento.

A un nivel más profundo y responsable, el pecado se presenta como un «obstáculo» al progreso de la historia, tanto a nivel personal, como social. El pecado nos impide en este sentido llegar a ser nosotros mismos y realizar la misión histórica que deberíamos protagonizar en un momento determinado. El hombre moderno es especialmente sensible a esta manera de concebir el pecado hasta bordear incluso el complejo morboso de culpabilidad, sobre todo, respecto a los llamados pecados estructurales⁷⁹.

76. C. Castilla del Pino, *La culpa*, Madrid 1968.

77. P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*: Concilium 56 (1970) 333-335.

78. M. Vidal, *Moral de actitudes*, Madrid 1975, 373.

79. *Ibid.*, 445-463.

Por último, y esto exclusivamente, para los creyentes de un modo explícito, el pecado aparece como una «ofensa» a Dios, por incumplimiento de su voluntad sobre cada uno de nosotros y la humanidad. A medida que Dios ha ido apareciendo más como amigo que como señor, el concepto de ofensa ha sido sustituido por el de infidelidad amistosa⁸⁰.

Evaluación del pecado. La instalación en el pecado, sobre todo a nivel de opción fundamental, lleva a lo que podríamos llamar «empecatamiento», y ha planteado en estos últimos años una profunda revisión de la división tradicional entre pecado mortal y venial, grave y leve⁸¹.

Al margen de todos los radicalismos subjetivistas, creemos que es necesario admitir una mayor o menor gravedad en el pecado a nivel objetivo y de valores. Es evidente que, prescindiendo de nuestra buena o mala voluntad, de nuestra conciencia o inconsciencia, la conducta humana puede atentar más o menos gravemente al progreso de la historia a nivel personal y social, frustrando así, aunque sólo sea parcialmente, los proyectos de Dios sobre la humanidad. Tanto la Biblia, como la tradición cristiana y el magisterio de la iglesia aluden a esta diferenciación. No es lo mismo, por ejemplo, eliminar a cinco millones de judíos en las cámaras de gas, que echar la zancadilla a un compañero en el trabajo, por no aludir a infracciones de carácter moral mucho menos significativas. Ignorar esta diferenciación objetiva de los valores nos puede llevar de hecho a un peligrosísimo relativismo moral.

Pero, al lado de esta diferenciación objetiva del pecado, es necesario colocar otra de tipo personal. Es evidente que el yo o el nosotros, según los casos, pueden comprometerse a nivel de acto, de actitud o de opción fundamental y esto tanto durante la vida, como en el momento privilegiado de la muerte. En general, el pecado tendrá tanta más importancia cuanto más profundo sea, aunque no podemos olvidar que existen actos, por ejemplo, un asesinato, o una decisión explícita y fuerte en ciertos momentos de

la vida, como al contraer matrimonio o decidir el celibato o al confirmarnos en la fe adulta, en que nos jugamos a una carta parcelas importantísimas de nuestra existencia. So pretexto de opción fundamental no podemos ignorar la importancia de estos actos privilegiados. Ir en contra de ellos puede, en muchos casos, tener una importancia fundamental.

80. C. Gillemán, *Eros ou agape. Comment centrer la conscience chrétienne*: *NouvRevTh* 72 (1950) 3-26; 113-133.

81. M. Huftier, *Péché mortel et péché veniel*, en *Théologie du péché*, 364-451; K. T. Kelly, *Mortal sin and grave matter*: *ClergRev* 52 (1967) 588-606; D. O'Callahan, *Mortal and venial sin*: *Irish Ecclesiastical Record* 107 (1967) 158-165; B. Schüller, *Pecado moral. Pecado venial*, en *Penitencia y confesión*, Madrid 1968, 10-90.

CLASIFICACION DE LA CONCIENCIA MORAL

La teología cristiana, a partir sobre todo de la escolástica, ha ido elaborando lentamente una serie de distinciones en torno a la conciencia moral, que nos permiten en la actualidad ser mucho más precisos al hablar de este fenómeno. Un autor tan poco sospechoso de partidismo en relación con la teología moral tradicional, como es J. Leclercq, insistía en la importancia de estos conceptos elaborados por los teólogos a lo largo de los siglos, para la profundización de la conciencia moral.

La clasificación tradicional de la conciencia moral se remonta de algún modo a Pablo, pero se ha elaborado de un modo verdaderamente técnico con motivo de dos importantes controversias históricas. Una durante la edad media en torno a la cuestión: ¿qué es la conciencia moral? ¿una potencia, un hábito, un acto? ¿de la inteligencia o de la voluntad? ¿qué relaciones hay entre la conciencia-hábito (síndéresis) y la conciencia-acto o conciencia propiamente dicha? ¹. La segunda controversia se inicia con Bartolomé de Medina, en el siglo XVI, y gira fundamentalmente en torno al problema de la duda moral. Así se precisan toda una serie de conceptos, como la conciencia antecedente, consiguiente y concomitante, conciencia cierta, probable y dudosa (teórica y práctica), conciencia perpleja, conciencia recta y errónea (culpable o inculpablemente), conciencia normal y escrupulosa ².

No creemos necesario insistir en estos conceptos porque son de sobra conocidos de todos a través de los manuales clásicos de teología moral. Más importante nos parece estudiar otras clasificaciones de la conciencia que actualmente empiezan a elaborarse a partir sobre todo de la moderna antropología.

Personalización de la conciencia. Ya un autor más bien tradicional como Noble insistía en la diversidad de las conciencias individuales. La conciencia moral, dice, es un juicio de nuestra razón sobre el valor moral de los actos. Este veredicto no es infaliblemente el mismo para todos los hombres. No podemos imaginarnos a la conciencia moral como una especie de magistrado a domicilio, que iría por turno a determinar en cada caso lo que los hombres han de hacer, de acuerdo con el mismo código y la misma jurisprudencia. La conciencia no existe en sí misma, sino en los individuos. No es igual en todos y no manifiesta en todos la misma claridad y la misma delicadeza ³.

Es cierto que podemos encontrar un determinado fondo común en la conciencia de todos los hombres, pero es indiscutible que sobre ese fondo común y primitivo de la moralidad humana existe toda una serie de elementos personales que dan a la conciencia de cada uno su fisonomía propia y original ⁴.

En rigor, no solamente hay conciencias individuales, sino que cada caso de conciencia es único e irreplicable, es un caso inédito. Como dice J. M. de Buck, nunca hemos de dejarnos llevar de la pereza espiritual y del facilismo, tratando de catalogar los casos como si todos fuesen iguales y no pudiesen traernos una sorpresa. En pedagogía todo es sorpresa, todo es nuevo. No hay dos conciencias iguales. Por eso hemos de renunciar para siempre a una consideración abstracta de las personas, aceptando el riesgo que implica un análisis que no rehúye la realidad concreta ⁵.

Esto es precisamente lo que está tratando de hacer desde hace años la llamada moral personalista. G. Thils piensa que el personalismo es una de las tendencias características en la teología moral de nuestro tiempo. Esta «vuelta a la persona» no ha de verse como una ideología del yo, una especie de antropocentrismo autosuficiente, ya que la persona, tal como es considerada en esta pers-

1. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain 1948.

2. H. Noble, *La conscience morale*, Paris 1934; L. Rodrigo, *Tractatus de conscientia morali*, Santander 1954-1956; O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris 1954; P. Palazzini, *La coscienza*, Roma 1961; Ph. Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1969.

3. H. Noble, *La conscience morale*, 11-12.

4. M. S. Gillet, *L'éducation de la conscience*, Paris 1913, 82-84.

5. J. M. de Buck, *Casos difíciles*, Bilbao 1950.

pectiva, está esencialmente en relación con el tú humano del prójimo y con el tú trascendente de Dios, sin cuya apertura la persona se despersonalizaría, por decirlo así.

La moral personalista es extraordinariamente fecunda para el estudio de la conciencia. Esta, en vez, de apoyarse en la «razón» (*secundum rationem*) o en la «naturaleza» (*secundum naturam*), tiende hoy a sustentarse en la «persona». El concilio Vaticano II nos ha dado la pauta. Por ejemplo, a propósito de la paternidad responsable, dice que los métodos de regulación de la natalidad tienen que estar de acuerdo con «la naturaleza de la persona y de sus actos»⁶, evitando de intento emplear la palabra «ley natural» que se presta a interpretaciones reductivas. La persona humana concreta incluye todo lo que de positivo hay en la razón y en la naturaleza, pero no en abstracto, sino en concreto, lo que constituye un criterio más rico, y, por otra parte, único e irrepetible⁷.

Tipología de la conciencia. Siendo la persona algo único e irrepetible, comprendemos muy bien el carácter intransferible, en su raíz, de la decisión moral. La conciencia es algo intrasferible. Son los interesados y ellos en última instancia, no el sacerdote o el estado o cualquier otro, quienes deben personalmente tomar una decisión responsable⁸. Cada conciencia es una conciencia aparte. No se puede hablar de conciencias en serie. En rigor, cada decisión de la conciencia es única y distinta de otra cualquiera. Por eso, en este sentido, es imposible hacer una verdadera clasificación de las conciencias. Sin embargo, con ayuda de las ciencias antropológicas, puede hacerse una especie de tipología de la conciencia que nos permite descubrir ciertos tipos más frecuentes en diversos niveles, lo que nos ayudará, sin duda, a una mejor comprensión de la problemática y la formación de la conciencia moral en las diversas circunstancias en que viven los hombres de nuestro tiempo.

E. Mounier, uno de los principales exponentes del personalismo moderno insiste en el interés de esta tipología. Según él, la psicología espontánea, que se manifiesta en el lenguaje, el folklore y la literatura, forma constantemente tipos con la arena movediza de las individualidades. Diferentes tipos de actitud (el vanidoso, el avaro, el envidioso) o de acción (el héroe, el servil), como ha probado Jung, pertenecen al folklore de la humanidad.

6. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 51.

7. G. Thiils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940, 55-59.

8. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 50.

Es indiscutible que para muchas personas el conocimiento del otro no se realiza a base de llegar a su intimidad personal, sino más bien mediante la reducción de una experiencia borrosa del otro a estas formas típicas preexistentes. La novela oscila en general entre la pintura del tipo y del individuo. Y la caracterología sigue en general el procedimiento del común de las gentes para conocer al otro a partir del tipo. La persona, en lo que tiene de único e irrepetible, es decir, en cuanto trasciende lo típico, escapa a todo posible estudio caracterológico. Sin embargo, cualquier personalidad, por destacada que sea, implica ciertos elementos típicos, los suficientes para justificar la validez de una tipología científica. Lo único que se pide a ésta es que no pretenda fijar sus tipos, como si agotaran la descripción o las posibilidades de la persona humana viva y trascendente.

Para no desorbitar el papel del tipo en relación a la persona, hay que tener en cuenta, según Mounier, las siguientes reglas: primera, no existen tipos puros; el tipo es sólo un concepto orientador con límites flotantes y no un modelo en sentido estricto; segunda, los tipos son realidades de orden estadístico; no valen en su descripción concreta para todos los sujetos de una categoría, sino para una media de los mismos; tercera, los tipos no son cristalizadores estables. A veces se consolidan como efecto de un fenómeno adicional de reforzamiento, pero pueden producirse fácilmente deslizamientos en una u otra dirección⁹.

Relación entre tipo y conciencia moral. Como dice Lacroix, es cierto que mi carácter de alguna manera me determina y me informa, hasta el punto de no poder escaparme de él, como no puedo saltar fuera de mi sombra. Sin embargo, mi libertad resta intacta. Mi carácter, en lo que tiene de incambiable, no es sino la manera de ser de mi libertad, y, aunque colorea en cierto modo todas mis acciones, sin embargo no determina absolutamente ninguna de ellas. Como dice Ricoeur: «tengo una manera de escoger y de escogerme que yo no escojo». Hay, pues, una condición psicofisiológica del hombre que condiciona su libertad sin suprimirla, ni siquiera disminuirla. Al mismo tiempo estoy determinado y soy totalmente libre. Mi carácter hunde sus raíces en un pasado que se me impone sin yo quererlo, ni siquiera conocerlo. Toda historia resume a una prehistoria. Y lo mismo que hay una prehistoria de la humanidad, hay también una prehistoria del individuo¹⁰.

9. E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris 1946, 38-41.

10. J. Lacroix, *Psicología del hombre de hoy*, Barcelona 1966.

Elementos condicionantes del tipo moral. Las diferencias individuales se han tratado de explicar por la herencia o el medio ambiente. El primer aspecto lo ha estudiado sobre todo Galton, apoyándose en un amplio trabajo de estadística (encuestas y observaciones personales en el laboratorio). Pretendió probar la influencia de la herencia, no sólo en los factores fisiológicos, sino también en los psíquicos, como, por ejemplo, el fenómeno moral. La aptitud se debe, según él, a la herencia. El ambiente sólo influye en la diferente utilización de las aptitudes. Como conclusión de sus investigaciones, ha formulado lo que él llama leyes de la herencia. Primera ley: herencia directa de los ascendientes. El hombre debería a esta herencia la mitad de su tipo (al padre 1/4 y a la madre 1/4, a los abuelos conjuntamente 1/4 y a los tatarabuelos 1/8, y así sucesivamente). Conociendo, pues, los ascendientes inmediatos conocemos en un 50% las aptitudes del individuo. Segunda ley: regresión hereditaria. Toda desviación tiende a volver a la media en la generación siguiente.

Esta fórmula $I = H + A$ (individuo = herencia + ambiente) ha sido estudiada posteriormente por diversos biómetros y psicólogos como Pearson. Pero de hecho no se pueden separar estos dos aspectos, herencia y ambiente, en la observación. Lo único que se puede hacer es agrupar los individuos por herencia y ambientes semejantes, sobre todo en el caso de los gemelos. Las experiencias más recientes tienden a disminuir el influjo de la herencia y a aumentar la influencia del ambiente. El ambiente es, por lo menos, tan importante o más quizás que la herencia. Pero es muy difícil o mejor imposible resolver el porcentaje de estos dos factores en un individuo determinado.

En el plano orgánico la genética ha hecho estudios de indiscutible valor, a partir de las investigaciones de Mendel en el jardín de su convento. Mezclando flores blancas y rojas se obtienen los siguientes resultados: $BB + RR = BR$, o sea, blancas con rojas = rosa (en la primera generación); $BR + BR = 50\% BR, 25\% B, 25\% R$, o sea, BB, BR, BR, RR (en la segunda generación), lo que nos permite formular las siguientes leyes: 1) Todos los híbridos son semejantes; 2) separación. Las herencias sucesivas dan lugar de nuevo a las especies puras, es decir, los híbridos van disminuyendo para volver a los tipos puros; lo contrario, por consiguiente, de la ley de regresión de Galton.

Pero lo que más nos importa es la herencia de los factores psíquicos. Ciertas experiencias parecen confirmar las leyes de Mendel, en el campo, por ejemplo, de la amoralidad patológica, pero en lo que se refiere a las cualidades positivas morales, es muy

difícil estudiar las leyes de la genética, pues resulta prácticamente imposible distinguir en la persona humana lo que procede de la herencia y lo que procede del medio ambiente.

Respecto al influjo ambiental se han hecho numerosas experiencias sobre todo a partir de Galton, de los tests de Binet y el «A» del ejército americano. Es muy difícil sacar conclusiones precisas, para medir matemáticamente, como quieren algunos psicólogos positivos, el influjo del ambiente sobre la personalidad humana, pero es indiscutible que tanto el ambiente familiar como escolar y social, influyen extraordinariamente en la cristalización de la persona, sin negar, por otra parte, su trascendencia y radical originalidad, lo que hace precisamente difícil el estudio científico del ambiente y de su influjo.

Estudio del tipo moral. El estudio de la conciencia moral con vistas a una posible clasificación tipológica de la misma no deja de ser muy difícil, pues se trata en el fondo de un descubrimiento de la intimidad personal del otro. Los hombres expresan su intimidad de tres modos, dice Laín Entralgo: la expresión deliberada o confidencial por medio del diálogo, la expresión coactiva obtenida por medio de la tortura y las drogas y la expresión habitual o involuntaria manifestación de nuestra intimidad en la realización de nuestra vida, mediante los hábitos expresivos, la conducta y las obras objetivas que realizamos. Quiera yo o no quiera, sea yo expresivo o hermético, la realización de mi vida revela más o menos ampliamente mi intimidad. Mi «hombre de secreto» se realiza de algún modo en mi «hombre de todos»¹¹. Este descubrimiento de la intimidad moral del otro puede completarse con el empleo de los llamados «tests de moralidad». Estos tests fueron inaugurados por Fernald en 1912, quien hizo una clasificación de crímenes y delitos según su gravedad. May y Hawthorne publicaron 68 tests análogos en 1925 y 196 en 1926. Estos tests son de tres tipos, según que planteen situaciones hipotéticas de carácter estrictamente moral, profesional o vital. Hermsmeier de Leipzig, en 1931, ha estudiado de un modo más amplio este campo, por medio de numerosas investigaciones.

Se han hecho a estos tests objeciones de cierta consideración. En efecto, hay una diferencia importante entre saber lo que hay que hacer y hacerlo. No es raro que alguien condene en teoría un acto, que después no dudará en ponerlo en práctica. En ge-

11. P. Laín Entralgo, *Intimidad humana, autoedificación y autoexpresión en la inquietud*, Madrid 1966.

neral, estos tests nos descubren más bien los valores de la inteligencia que los propiamente morales. Además la conducta varía mucho en concreto, según las circunstancias. Este, por ejemplo, será más honesto cuando todo va bien y poco escrupuloso en los momentos difíciles. Hay que tener en cuenta los gustos del sujeto, las necesidades concretas en que puede encontrarse, la posibilidad de ser visto o no por los demás, la situación ambiental y hasta el estado psicológico y fisiológico del interesado, todo lo cual hace muy relativo el uso de estos tests¹².

Más recientemente G. Clostermann ha realizado, en colaboración con su mujer, en Münster, una interesante investigación sobre la conciencia moral femenina. En vez de seguir el método de cuestionario, demasiado determinante, o el del diario, propio de los espíritus contemplativos, no activos, ha adoptado el método de relación libre, como respuesta a esta pregunta general: *Was das Gewissen zu mir sagte?* (¿qué me dijo la conciencia?) debidamente explicada. Este método se parece a los *Diagnostischen Assoziationsstudien* de C. G. Jung, pero sin control de tiempo, o a los llamados métodos proyectivos, si bien se insiste en asegurar el conocimiento de la cuestión¹³.

Pero el más famoso test de moralidad es sin duda el *tsedek* de Baruk, psiquiatra judío. Consta de quince cuestiones:

1. Se ha cometido un robo en un cuartel, sin que se haya podido encontrar al responsable. El jefe decide castigar a un soldado por cada diez. ¿Qué piensa usted de esta decisión?
2. Se ha cometido una falta grave en un servicio administrativo. Se sospecha vagamente de uno, pero sin tener pruebas suficientes. A pesar de eso se le impone una sanción grave so pretexto de hacer un escarmiento. ¿Qué piensa usted de esta decisión?
3. Un joven desea vivamente un puesto ocupado por otro, a quien perjudica mediante críticas malévolas hasta el punto de que llega a ser licenciado. ¿Qué piensa usted de esta conducta?
4. Dos candidatos entran en liza para triunfar en las elecciones, poniendo para ello de relieve sus propios méritos. Uno de ellos hace circular verdaderas calumnias sobre la vida del otro contrincante, pensando que es preciso hundir al adversario por todos los medios. ¿Qué piensa usted de esta actitud?
5. Un capitán se da cuenta de que el comandante, a cuyas órdenes está, comete ciertas faltas en el servicio. Sin decirle nada a él, se va directamente a denunciarle ante el coronel. ¿Qué piensa usted de esta actitud?
6. Una joven enfermera, muy sensible al frío, emplea, durante las restricciones de luz, una estufa eléctrica para calentarse, siendo así

12. E. Mounier, *Traité du caractère*, 702-703, nota.

13. G. Clostermann, *Das weibliche Gewissen*, Münster 1953, 23-24.

que está prohibido. Se le acusa de robo de electricidad y es conducida inmediatamente a la cárcel. ¿Encuentra usted justificada esta sanción?

7. Un hombre es informado de que un enemigo suyo acaba de tener un accidente y que no hay quien lo auxilie. Se niega, sin embargo, a prestarle ayuda, alegando que quiere vengarse. ¿Qué piensa usted de esta actitud?

8. En un hospital se hacen dos secciones, una para enfermos curables y otra para los incurables. Los fondos se emplean fundamentalmente en la primera, mientras la segunda sección queda del todo abandonada. ¿Qué piensa usted de esta concepción?

9. Un joven, que está en brillantísima situación, tiene a su madre sola. Esta da un traspies moral, es acusada y condenada. El joven se niega a visitarla y ocuparse de ella so pretexto de que es culpable. ¿Qué piensa usted de esta actitud?

10. En una escuela hay un niño subdesarrollado que no sabe defenderse de los otros niños cuando se rien de él y le hacen travesuras. Algunos niños quisieran ayudarle, pero no se atreven a hacerlo por miedo de que se rían también de ellos. ¿Qué piensa usted de estos muchachos?

11. Una asistente social, extraordinariamente abnegada, se consagra a la empresa totalmente sin tener cuenta del tiempo. El reglamento de esta empresa ordena que todos los empleados deben firmar en el registro a la llegada y a la salida. La asistente social, que se queda trabajando frecuentemente mucho más tiempo del reglamentario, se olvida muchas veces de firmar en el registro. El director la despide por incumplimiento del reglamento. ¿Qué piensa usted de este director?

12. Un profesor presenta todos los años para un examen a un cierto número de alumnos preparados por él y recomienda del mismo modo a los buenos y malos estudiantes, dándoles altas calificaciones, para tener el mayor número posible de alumnos aprobados y aumentar así la reputación de su escuela. ¿Qué piensa usted de esta manera de obrar?

13. Estando escasos los alimentos, por razón de las circunstancias, se establece el siguiente racionamiento: se da una ración mayor a las personas que trabajan y producen y, en cambio, se da una ración de hambre a los ancianos que no pueden trabajar. ¿Qué piensa usted de esta concepción?

14. Un comerciante tiene una cantidad limitada de mercancía. La reserva a los clientes más ricos e influyentes, que pueden, a cambio, proporcionarle otros productos o servicios. Y la niega, por el contrario, despiadadamente, a los otros. ¿Qué piensa usted de esto?

15. En época de racionamiento se decide reservar una ración mejor a los nacionales del país, desfavoreciendo al mismo tiempo a los extranjeros. ¿Qué piensa usted de esta decisión?

La manera de presentar el test tiene una gran importancia. Hay que evitar dar la impresión al sujeto interrogado de que se le está sometiendo a un examen. Puede presentársele el test de esta manera: «Quisiéramos pedirle su parecer sobre un caso difícil en que hay que tomar una decisión», o «estamos en una situación en que no es fácil tomar una decisión. Se nos han dado diferentes opiniones y quisiéramos también saber la suya».

Se hizo el test en su fase experimental a cuarenta enfermos de «La Maison Nationale de Charenton» y a trescientas personas de diversas clases sociales. Los resultados se han agrupado bajo dos puntos de vista, primero, comparando cualitativamente los diferentes tipos de respuestas, prescindiendo de los grupos sociales o profesionales de donde procedían, con el fin simplemente de determinar los diferentes tipos de juicio sobre el bien y el mal que pueden darse, tanto en el hombre moral como en el amoral. Este es el trabajo que ha hecho Baruk. En segundo lugar, se ha estudiado la repartición de los diversos juicios de valoración moral según los grupos sociales y profesionales, la delincuencia y las condiciones en que se realizó el test, así como el papel distinto que pudo ejercer la censura. Este trabajo lo ha realizado el Dr. Bachet.

Se ha llegado así a la clasificación de diferentes juicios de valoración moral: 1) *El juicio afectivo*. Consiste en indignarse inmediatamente ante la solución inhumana adoptada por el sujeto en cuestión. Se trata de una valoración de conjunto espontánea y humana; 2) *El juicio injusto*. Es una valoración moral despiadada, que se ríe de la persona o personas sacrificadas y que no se preocupa sino del interés propio. Este tipo de juicio moral egoísta y cínico se burla de los otros, de la justicia y de la humanidad; 3) *El juicio utilitario-social*. Se desinteresa del individuo, para no ver sino la utilidad inmediata de la sociedad. Es una especie de egoísmo social; 4) *Constatación de hecho*. Es la actitud de los que no juzgan por sí mismos y aceptan como bueno lo que se hace corrientemente, aunque sea injusto; 5) *El juicio doble*. Consiste simplemente en yuxtaponer dos factores opuestos, por ejemplo, el interés individual y el interés colectivo, o bien la dignidad del hombre y la costumbre, sin hacer una síntesis y sin sacar una conclusión neta, con lo que el conflicto queda sin resolver; 6) *El juicio sintético*. Llega a integrar los diversos valores, dando satisfacción a la vez a las exigencias individuales y sociales, a las necesidades morales y a las necesidades de la vida práctica. En el fondo coincide con el primer tipo de juicio moral, el afectivo. Sólo se diferencia de él en la forma. El primero es más cordial e intuitivo y es propio del pueblo, de los niños y algunas mujeres, mientras que el segundo es más bien propio de personas desarrolladas intelectualmente. Transcribimos a continuación la notación del test *tsedek*.

Coefficiente del test *tsedek*

$$P.E. = \frac{11}{3} \quad C.I. = 1$$

Juicio moral (J.M.)
 J.I. + J.U. + D.J. + C.H.
 (C.I. = cuestiones incomprendidas)
 J.M. = Juicio moral (el 1.º y el 6.º)
 J.I. = Juicio injusto
 J.U. = Juicio utilitario
 D.J. = Doble juicio
 C.H. = Constatación de hecho

Además del coeficiente general se puede obtener en el *tsedek* el tipo prevalente de juicio moral: 7, 8, 9... de J.U. o de D. J... etcétera. En patología el *tsedek* puede tener un valor real en el diagnóstico de la esquizofrenia¹⁴.

Una de las objeciones más frecuentes que se han hecho a los estudios de Baruk sobre la conciencia moral es la siguiente: «¿Qué es el bien o el mal?». Hasta el presente el bien o el mal han sido determinados por la religión o una moral normativa. Por tanto se trata de un problema que no puede estudiarse científicamente en sentido estricto. Esta es la objeción que frecuentemente ha hecho Hesnard, el autor de la *Morale sans péché*, a Baruk¹⁵.

A esta objeción responde Baruk afirmando que la observación del hombre normal o enfermo nos muestra que todo se realiza en ellos como si su actitud personal estuviese dictada por un juicio de valor sobre el bien y el mal, sea consciente o inconscientemente. Estos son hechos de observación clínica. En lugar de discutir infinitamente sobre las diversas teorías filosóficas acerca del bien y el mal, se puede investigar en un gran número de individuos tomados al azar lo que ellos creen bien o mal. Es decir, se pueden precisar científica y objetivamente los diferentes criterios de valoración moral en la sociedad en que vivimos, o sea, podemos hacer una tipología de la conciencia moral¹⁶.

Podrían hacerse una infinidad de clasificaciones tipológicas de la conciencia moral. Vamos a presentar algunas que nos parecen más interesantes y definitivas.

14. G. D. Bures Mackensen, *Le test «tsedek» en pathologie mentale et en psychiatrie médico-legale*: Centre Médical 55 (1949) 238-242.

15. A. Hesnard, *Psychiatrie et morale*: Congrès des aliénistes et neurologistes (Ginebra y Lausana 22-27 julio de 1946) con la respuesta de H. Baruk, *Critique du rapport de M. Hesnard sur le problème de la culpabilité et de l'agressivité*. Congrès international de la santé mentale: L'Information Psychologique (2 febrero de 1949).

16. H. Baruk, *Le test «tsedek»*, Paris 1950, 1-26.

1. Clasificación de la conciencia moral según la herencia genética

Es indiscutible que la personalidad, en general, y la conciencia moral, en concreto, están de algún modo condicionadas por la herencia. La personalidad, que nos hacemos, debe partir necesariamente de la persona de base que se nos regala sin pedirnos permiso y gracias a la cual podemos ser protagonistas de nuestra existencia. Con ella nos sentimos libres y responsables. Pero ella misma es un regalo, un don que se nos hace y que llega hasta nosotros cargado de historia pasada. Gracias al código genético que recibimos por herencia, los que nos han precedido desde el átomo inicial de hidrógeno hasta nuestros padres, con todo lo que la naturaleza y la historia ha depositado en los genes, llega hasta nosotros como información genética y condiciona indudablemente nuestra personalidad y nuestra conciencia moral. Ciertas inhibiciones o estímulos ancestrales se agazapan en el fondo de nuestra conciencia diferenciando nuestro comportamiento moral. Debemos a nuestro pasado mucho más de lo que creemos.

Reducir la herencia a los factores puramente biológicos es unilateral. No sólo se heredan la talla o el color de los ojos y del pelo, sino también ciertas predisposiciones intelectuales o morales, como vemos de hecho en el historial de muchas familias.

Esto no quita, sin embargo, nada a nuestra radical iniciativa de cara al futuro. El pasado no es nuestro, pero el futuro sí. Con la persona de base, que nos regalan y que a nosotros, desde el punto de vista moral, no nos queda sino aceptar, podemos hacer con ella lo que queramos y, sobre todo, podemos hacernos como queramos, dentro naturalmente de los límites que nos impone el mundo y la finitud de nuestra existencia¹⁷. Una cosa es admitir el condicionamiento hereditario en la conducta moral y otra tratar de reducir la conciencia a factores genéticos.

Todos sabemos que ningún genetista, psicólogo o antropólogo cree que los hábitos rapaces del cazador tengan un origen genético o que la civilización trate de establecer nuevos y más aceptables modos de conducta sobre una base hereditaria. Los hábitos del hombre civilizado tienen como base las potencialidades humanas, es decir, una naturaleza básica *enteramente plástica*, de manera que el nuevo comportamiento no es una herencia genética, sino una implantación sociológica y cultural transmitida por la educación. Los estudios más exhaustivos sobre hábitos y moral, valores y comportamiento del hombre primitivo se obtuvieron en su totalidad por la determinación sociológica y cultural

17. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1968.

del comportamiento humano¹⁸. A decir verdad, la inmensa variedad de comportamientos morales en el mundo actual, desde los pacíficos granjeros hasta los cazadores de cabezas, desde los campechanos pescadores hasta los inicialmente broncos y pendencieros manus, excluye la determinación genética del comportamiento¹⁹.

No parece, pues, fácil según esto hacer, a partir de la herencia genética, una verdadera tipología moral. Las diferencias hereditarias no pasan del nivel del condicionamiento, como hemos dicho, y se diluyen entre los numerosos condicionamientos socio-culturales que constituyen la plataforma existencial de la conciencia.

En estrecha vinculación con lo genético, nos encontramos la compleja realidad de la *raza*. No hay razas superiores e inferiores, como pretendió Gobineau, en el siglo XIX, a favor de la raza aria, doctrina que llevó después hasta sus últimas consecuencias descabelladas el nacionalsocialismo alemán.

En el siglo XVIII se clasifican las razas de un modo simplista en blanca, amarilla, cobriza y negra. En la actualidad se han ensayado otras clasificaciones más complejas. Hoy solemos distinguir la raza caucásica (blanca) subdividida en cuatro grupos: nórdico, alpino, mediterráneo e hindú; la raza mongoloide (amarilla), subdividida en tres grupos: mongoles, malayos e indios americanos; la raza negroide (negra) con cuatro grupos: negros, melanosios, pigmeos y bosquimanos, y, finalmente, otras razas de clasificación dudosa como los ainos al norte del Japón, los polinesios y ciertas tribus australianas.

No hay que confundir raza y nación o lengua, cultura, religión. Es muy difícil separar de hecho estos elementos. Y además hay que tener en cuenta las mezclas de razas y el fenómeno de las migraciones.

Es un hecho que podemos percibir notables diferencias en la conciencia moral de las diferentes razas y pueblos. Por ejemplo, la conciencia francesa es más hacia fuera, más luz (*lumière*); en cambio, la conciencia alemana es más hacia dentro, más sentimiento (*Gefühl*); la conciencia española es más bien mística y absoluta (todo o nada), mientras que la conciencia anglosajona es más bien práctica y realista; la conciencia occidental es más jurídico-abstracta y la conciencia africana es más concreta y vi-

18. R. Firth, *Elements of social organisation*, London 1951; A. Macbeath, *Experiments in living*, London 1952.

19. J. Lewis-B. Towers, *¿Mono desnudo u homo sapiens?* Barcelona 1972, 117-118.

tal. Pero, en general, hay que reconocer que estas diferencias dependen más de los factores ambientales, como la geografía y la historia, que de las diversas aptitudes raciales. Se ha estudiado, por ejemplo, a base de baterías de tests no verbales, para no tropezar con el problema de las diferentes lenguas, a los niños de Francia, Alemania e Italia, y se ha comprobado que no hay entre ellos diferencias significativas. Sí, en cambio, han aparecido notables diferencias entre los niños de la ciudad y del campo dentro de un mismo país. Lo que indica precisamente que estas diferencias, cuando de hecho existen, proceden más bien del diferente ambiente cultural.

Así lo ha sustentado firmemente el *Manifiesto sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales* que proclamara la conferencia de antropólogos, físicos y genetistas convocada por la Unesco (septiembre de 1952). Después de manifestar que «los conocimientos científicos disponibles no ofrecen una base suficiente para creer que los grupos humanos difieren entre sí por su capacidad innata para el desarrollo emocional e intelectual» y de analizar el alegato contra la supuesta superioridad de una u otra raza, los congresistas declararon que no existe ninguna evidencia científica para «justificar la conclusión de que las diferencias genéticas hereditarias constituyen un factor primordial en la elaboración de diferencias entre las culturas y los logros culturales de distintos pueblos».

Lo que determina esa diversidad en las normas de conducta no es el factor genético, sino «la experiencia cultural adquirida por cada grupo». El adiestramiento y el medio social particular condicionan la vida moral e intelectual.

Por añadidura, señalaron que los vastos cambios sociales en naciones o grupos tales como los griegos, árabes o escandinavos en tiempos históricos «no han tenido conexión alguna con los cambios experimentados por el tipo racial. Los estudios sociológicos e históricos sustentan el criterio de que las diferencias genéticas ejercen escasa influencia en la determinación de las distinciones sociales y culturales entre los diferentes grupos humanos». Se requiere un millón de años para incrementar en 1% la longitud de la dentadura equina. Pero, en cambio, los pacíficos granjeros daneses eran, sólo hace mil años, unos piratas sanguinarios. Y, como todos sabemos, la grandiosa cultura islámica entre los años 700 y 1.200 d.C. decayó progresivamente hasta degenerar en el atrasado imperio turco del siglo XIX. Recordemos la decadencia de Grecia, Egipto e Italia después del Renacimiento. Margaret

Mead describe la completa metamorfosis temperamental al cabo de 25 años en los manus de Nueva Guinea, tribu originalmente discolá y arisca²⁰.

La idea de que las diferencias raciales que indican superioridad o inferioridad, así como las diferencias naturales, que pueden implicar agresividad, naturaleza militarista, inercia, energía, letargo o iniciativa, son innatas a varias naciones, tribus y razas, constituye algo ya trasnochado entre los genetistas y antropólogos²¹. Según hemos visto, ahora se atribuyen a esos rasgos un origen eminentemente cultural²².

Parece, pues, que hemos superado definitivamente la locura racista que le hacía decir a Hitler: «Nuestra revolución es el paso definitivo que nos lleva a la superación del historicismo y al reconocimiento de los valores puramente biológicos»²³.

En íntima relación con la raza y la nacionalidad, encontramos las diferentes condiciones geográficas en que se mueven los pueblos. Es indiscutible que el clima, la altura, la alimentación, pueden influir no poco en el comportamiento humano, como hemos visto anteriormente. Un hombre nórdico activo y emprendedor, colocado en una zona tropical y ardiente con 35 grados centígrados constantes, día y noche, y sin variación estacional, terminará fácilmente por aplanarse. Así nos explicamos la comprensión pastoral de aquel obispo de una de esas tierras ardientes cuando decía: «Aquí se peca tropicalmente, se confiesan tropicalmente y, gracias a Dios, serán juzgados tropicalmente». Puede decirse hasta cierto punto que hay pecados típicos de la costa y de la montaña, del desierto y de las tierras verdes. No cabe duda, por ejemplo, de que la altiplanicie castellana, seca e infinita, ha condicionado la reciedumbre moral y la austeridad de los hombres de la meseta. Tenía razón Ortega cuando definía a Castilla como un Antonio abad, rodeado de una periferia de tentaciones.

2. Clasificación de la conciencia moral según el sexo

Heymans-Wiersma (Le Senne) han estudiado el problema de las relaciones entre personalidad y sexo a base de encuestas. Posteriormente se han empleado los tests y el análisis fenomenológico y sociológico. ¿Cuál es el carácter distintivo del hombre y de la mujer? No es fácil determinarlo *a priori*. El único hecho ver-

20. M. Mead, *New lives for old*, London 1956.

21. T. Dobzhansky, *The biology of ultimate concern*, New York 1967.

22. R. Benedict, *Race and racism*, London 1967.

23. A. Rauschnig, *Gespräche mit Hitler*, Zürich-Wien 1940, 210.

daderamente experimental es la superioridad de las realizaciones masculinas sobre las femeninas, pero hay que reconocer que esta diferencia va disminuyendo progresivamente a medida que aumenta la promoción de la mujer, lo que indica que no se debe fundamentalmente a diferencias de aptitud, sino más bien a condicionamientos histórico-sociológicos, sin negar las diferencias biológicas de los dos sexos y su influencia en el psiquismo del hombre y la mujer. Después de no pocas investigaciones sobre psicología diferencial, podemos hoy llegar a la conclusión de que la diferencia fundamental entre los dos sexos radica en que la mujer puede llevar dentro de sí un ser humano y el hombre no. Esto hace que la mujer pueda vivir sus relaciones con el otro desde dentro, mientras el hombre tiende a ver al otro desde fuera. Quizás por eso la mujer vive la existencia como un bloque y el hombre, en cambio, tiende a dividirla y analizarla como si fuera una cosa. La mujer ha inventado el cuidado y el hombre la instrumentalización. No en vano, la palabra matrimonio tiene origen femenino, mientras que el patrimonio tiene origen masculino²⁴.

G. Clostermann ha estudiado el fenómeno de la conciencia moral en la mujer hasta los 25 años como distinta del hombre. La conciencia de la mujer, nos dice como resultado de sus investigaciones, no debe verse en una perspectiva masculina. La mujer tiende a una afirmación de los valores éticos de un modo concreto y vital, incluso con una indiscutible resonancia corporal. No le preocupa tanto como al hombre la formulación abstracta de la ley. Más que la ética le interesa el *ethos*. El hombre y la mujer son emotivos, pero no experimentan los mismos sentimientos ante un imperativo moral. En la mujer, las emociones están más en relación con la vida y la persona que en el hombre. Por eso la mujer está más identificada con el mundo y es, en general, más coherente con él que el hombre, que suele con frecuencia dividirse artificialmente y adoptar una actitud pluralista que raya a veces con el maquiavelismo. De todos modos, es un hecho que en nuestra sociedad moderna se tiende cada día más a poner de relieve lo que une a hombres y mujeres que lo que los separa. Y así estamos llegando también en el campo moral a una especie de *unisex*²⁵.

24. M. Mörs, *Das weibliche Seelenleben*, Dortmund 1948, 210.

25. G. Clostermann, *Das weibliche Gewissen*, 12, 30 nota.

3. Clasificación de la conciencia moral según el carácter

Existe en la actualidad un gran número de clasificaciones caracterológicas, entendiendo la palabra carácter en sentido lato. Delay las divide en tres grandes grupos, que a su vez se subdividen de diversos modos:

I Clasificaciones psicológicas

1. Tipos de inteligencia

- Clasificación analítica (perfil psicológico de Rossolino)
- Clasificación sintética (tipo subjetivo y objetivo de Binet, secundario y primario de Gross, introvertido y extrovertido de Jung...)

2. Tipos de carácter (instinto-afecto-actividad)

- Clasificación dinámica (agresividad y complejo de inferioridad de Adler, libido y fijación o regresión a los estadios infantiles oral, anal y edipiano de Freud)
- Clasificación estática, sin explicar el porqué de los caracteres (Heymans, Wiersma, Le Senne)

II Clasificaciones fisiológicas

1. Clasificación humoral (sanguíneo, libioso, linfático y atrabiliario)

2. Clasificación morfológica

- Forma (musculares, respiratorios, digestivos y cerebrales de Rostan, Sigaud, Anliffe)
- Antropometría (normatipo y dos ectotipos, el braquiotipo y el longotipo de Viola)

III Clasificaciones psicofisiológicas

1. Tipos psiconeurológicos

- Psicosensoriales (visuales, auditivos y motores de Charcot, subjetivos sintéticos y objetivos analíticos de Jaensch)
- Psicomotores (rapidez, lentitud, energía, inestabilidad de Pérez y Dupré)
- Psicovagotónicos o simpaticotónicos (hipertensión del vagotónico de Eppinger y Hess)

2. Tipos psicomorfológicos

- Francia (musculares, respiratorios, digestivos y cerebrales de Rostan, Sigaud, Anliffe)
- Italia (escuela de criminología de Lombroso)
- Alemania (pícnico-ciclotímico y leptosoma-esquizoide de Kretschmer)
- Estados Unidos (endomórficos = vísceras; mesomórficos = músculos y tejidos; ectomórficos = sentidos y sistema nervioso de Sheldon con un estudio experimental de correlaciones)

3. Tipos psicoendocrinianos

(aspecto de la «pirámide biotipológica» de Pende)²⁶.

26. J. Delav. *La psychophysiologie humaine*. Paris 1956. 63-90.

a) *Clasificación de Heymans-Wiersma-Le Senne*

Una de las clasificaciones más interesantes desde el punto de vista de la conciencia moral ha sido sin duda la de Heymans-Wiersma-Le Senne²⁷, aunque en casi todas podemos encontrar aspectos interesantes y hasta cierto punto complementarios.

Para Le Senne el carácter es el conjunto de disposiciones congénitas que forman como el esqueleto mental de un hombre. En cambio, la personalidad añade a esto los elementos adquiridos a lo largo de la vida. El carácter, según eso, es invariable por congénito. Pero ello no impide el devenir psicológico ni la libertad. No se puede, en efecto, cambiar de carácter, que se mantiene fijo a través de la evolución humana, pero puede especificarse, pues se encuentra hasta cierto punto indeterminado, ya que no es sino un conjunto de disposiciones generales destinadas a concretarse en la personalidad histórica²⁸.

Le Senne se inspira en G. Heymans y E. Wiersma de la escuela de Groninga en Holanda. Estos han juntado el método estadístico (cuestionario) con el método intuitivo (psicografía biográfica y autobiográfica). Gracias a este trabajo, se ha llegado a la siguiente clasificación caracterológica, a base de tres elementos básicos: la emotividad, la actividad y el carácter primario o secundario de las reacciones:

EnAP	= Nervioso (Byron)
EnAS	= Sentimental (Amiel)
EAP	= Colérico (Danton)
EAS	= Apasionado (Napoleón)
nEAP	= Sanguíneo (Bacon)
nEAS	= Flemático (Kant)
nEnAP	= Amorfo (Luis XV)
nEnAS	= Apático (Luis XVI)

1. Conciencia moral del nervioso

El nervioso es un emotivo, no activo y primario en sus reacciones. Irrefrenable, ardiente, inestable. Pasa con toda facilidad de la risa a las lágrimas, del entusiasmo a la depresión. Su afectividad es irracional y descontrolada. Lo ve todo, personas y

27. Ph. Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1969.

28. R. le Senne, *Traité du caractèreologie*, Paris 1945, 9-17.

situaciones, a través de su estado emocional. No se preocupa en absoluto sino de lo que produce en él una especie de fascinación emotiva. Tiende a instalarse en el presente, sin preocuparse para nada del pasado o del futuro. Su inteligencia es muy viva y está hecha para la intuición, pero le falta equilibrio, orden y estabilidad en las ideas. No le gusta una acción metódica y perseverante. Y más bien cae en la indolencia. Pero es capaz de trabajar sin parar, cuando le coge la furia y se entusiasma con algo, hasta el punto de caer fácilmente en el exceso, hasta que se produce la depresión. En este sentido puede ser fácilmente violento y duro con los otros cuando no sintonizan con él. No tiene fuerza de voluntad y no es perseverante. Le falta por completo el sentido del orden, tanto en las cosas grandes, como en los pequeños detalles. Puede abandonarlo todo de golpe. Y entonces no hay nada que hacer, pues le falta por completo el dominio de sí mismo y no será capaz de apoyarse en unos principios estables y permanentes.

Para el hombre ponderado y dueño de sí mismo, un tipo nervioso, incapaz de controlarse y expuesto a todos los vaivenes de las emociones, le parecerá un ser desprovisto de sentido moral. No podemos negar las debilidades caracterológicas del nervioso, pero no olvidemos que las claudicaciones de los tipos secundarios en sus reacciones suelen ser más graves, como corresponden a hombres fríos y metódicos, que no se suelen distinguir precisamente por su delicadeza moral. El evangelio es mucho más descendiente con débiles mujeres, probablemente emotivas, que con los fríos y calculadores fariseos. El nerviosismo puede llegar, incluso, a una gran altura moral, en medio de una vida llena de amarguras y sinsabores, como prueba la historia del arte y de la mística. La moralidad del nervioso es quizás más ardiente, más fluida, menos disciplinada que la del hombre controlado, pero probablemente será más fina y exigente que la media moral de los demás tipos.

2) Conciencia moral del sentimental

El sentimental es un emotivo, no activo y secundario en sus reacciones. Fundamentalmente es un melancólico. El fondo de su carácter está impregnado de tristeza, arraigada en él de un modo permanente. Tiene una sensibilidad moral muy delicada, unida a un sentimiento muy vivo de sus limitaciones, lo que produce en él una profunda decepción. En cualquier cosa ve motivos para atormentarse e inquietarse, no sólo en relación a él, sino también

a los otros. Sufre en lugar de los demás y con los demás. Se siente olvidado e incomprendido. De ahí una susceptibilidad casi enfermiza y la tendencia a encerrarse en sí mismo, para saborear morbosamente su dolor. Es imaginativo y soñador. Ama la vida contemplativa. Le cuesta salir de sí mismo para abrirse a un conocimiento de carácter científico y objetivo. No le gusta la especulación abstracta. Prefiere analizar sutilmente sus sentimientos, sus «estados de alma». Su actividad exterior es casi nula. Le molesta la agitación y se siente profundamente deprimido cuando, de un modo puramente imaginativo, se le plantea el problema de actuar. Le falta una voluntad decidida. A veces puede dejarse llevar de ciertos arrebatos, pero ordinariamente es tímido, indeciso, irresoluto. Y encuentra mil razones para no decidirse y comprometerse.

La moral del sentimental no sobresale ciertamente por su empeño en la acción. Pero hay que reconocer que su emotividad le hace especialmente sensible a la piedad, cuando no ha caído en una secundariedad demasiado egoísta. De otra parte, su secundariedad, mayor en general que la media, le hace reconocer más fácilmente las exigencias del imperativo moral, a pesar de su falta de dinamismo activo.

3) Conciencia moral del colérico

El colérico es un emotivo, activo y primario en sus reacciones. Sus sentimientos son fuertes, variables. Es más bien optimista y se crece ante los obstáculos. Su inteligencia es buena. Más intuitiva que especulativa y con tendencia al sentido práctico. Tiene mucha energía de voluntad y es muy activo y hábil en la vida concreta. Sus instintos son fuertes y, en ocasiones, hasta salvajes. Es dominador y sensual.

La moral del colérico se caracteriza por su tendencia a comprometerse en la acción. Siente la actividad como un verdadero deber. La metafísica tiene poca importancia en su visión del mundo. No hay que probarle la necesidad de obrar, ya que se siente empujado vitalmente a la acción. Le basta con saber lo que hay que hacer y cómo hacerlo.

En el fondo, es el clásico activista que propugna la moral de la acción por la acción. No le preocupa demasiado el obrar de acuerdo a un principio, ni la recta intención, ni la necesidad de coherencia en su vida, sino la eficacia en el campo de la actividad. Su carácter emotivo le hace ser generoso, mientras que su primariedad le hace inquietarse por la marcha de la historia y del mundo.

4) Conciencia moral del apasionado

El apasionado es un emotivo, activo y secundario en sus reacciones. Es el carácter más intenso de todos. La historia encuentra en los apasionados sus héroes más dinámicos. Se diría que los emotivos-activos y, dentro de éstos, especialmente los secundarios, son quienes dirigen el acontecer histórico, dejando a un lado los emotivos no activos para reflexionar sobre las emociones excitadas por la historia, y a otro lado a los activos no emotivos para analizarla y pensarla. En general, el apasionado supedita todo a la realización de sus planes. Lo mismo que en el sentimental, su ascetismo está en relación con el carácter secundario de sus reacciones. La mezcla que hay en el apasionado, de autoridad y ascetismo, le inclina a la severidad moral, en relación consigo mismo y los otros, que puede llegar a una hipertrofia tiránica de la voluntad.

5) Conciencia moral del sanguíneo

El sanguíneo es un no emotivo, activo y primario en sus reacciones. La oposición entre emotivos y fríos es quizás la más profunda y la que más separa a los hombres. Los activos no-emotivos no suelen en general desempeñar grandes papeles en la historia activa de la humanidad. Su misión es más bien de tipo intelectual. Son hombres con ideas claras, que obran en general de acuerdo con lo que piensan. Sus móviles o son intelectuales o deben por lo menos presentarse en forma intelectual. Esto hace que el sanguíneo tienda a despersonalizar los estados emocionales, convirtiéndolos en objetos que se analizan y se manejan a discreción. De ahí que en el sanguíneo no encontremos ordinariamente un tipo apasionado en lo que se refiere a su vida afectiva. No hay en él ni un amor ni un odio desbordantes. Ama el equilibrio, la benevolencia, el trato social y el mundo. No le resulta difícil la convivencia con los demás. Como en general es activo y práctico, puede ayudar bastante a los otros, pero sin apearse a una determinada persona. Se adapta por eso fácilmente a todas las situaciones.

6) Conciencia moral del flemático

El flemático es un no emotivo, activo y secundario en sus reacciones. Es el más sencillo de los tipos caracterológicos y el que menos datos presenta al estudio de su psicología. El flemático es un hombre tranquilo y, se diría, que indiferente a los acontecimientos externos. Ama el silencio y la soledad. Por todo esto los demás piensan que es insensible y «despistado». Su no emotividad presagia la apatía, y su carácter secundario le hace frío y lento de movimientos. Su actividad suele ser preferentemente de tipo intelectual abstracto y bastante limitada. Está dotado de lo que podríamos llamar «virtudes frías», como la veracidad, la honorabilidad, la puntualidad en el cumplimiento de las obligaciones de cada día. Es poco sensible en cambio a los valores artísticos y la religión en él suele tender a convertirse en una realidad moralizante y jurídica.

7) Conciencia moral del amorfo y del apático

Son éstos los dos temperamentos menos emprendedores de la humanidad. Desprovistos de emotividad y actividad, su yo se nos antoja demasiado pasivo. Como han probado las estadísticas, no llegan nunca a destacar en la historia por sí mismos. Y, cuando lo hacen, es por causas ajenas, como la herencia dinástica, por ejemplo, en el caso del amorfo Luis XV o del apático Luis XVI. La diferencia entre uno y otro consiste en que la personalidad del amorfo se manifiesta sobre todo por ser primaria, en relación con la tarea presente, en la que no llega a empeñarse, mientras que la pasividad del apático está relacionada principalmente con los hábitos y rutinas, que hacen en él las veces de la emotividad y actividad personales.

b) Clasificación de A. Roldan

A. Roldan ha propuesto la existencia de tres estructuras o etotipos de la conciencia en relación con los componentes temperamentales: viscerotónicos, somatotónicos y cerebrotónicos.

1) Conciencia moral del viscerotónico

El primero tiene una conciencia moral que podría llamarse de la *epiqueya sistemática*. Amplio de espíritu, no gusta de ata-

duras, trata de cumplir la ley con benignidad en la interpretación, si ésta le exige perder la paz y la felicidad en la vida. Respetta la ley, pero trata de limar sus aristas molestas. No cree que su postura de amplitud ofenda a Dios. Prefiere creer que Dios no le exige tal esfuerzo, y todo lo que lleva a cabo lo hace con espíritu filial. No siente temor por la salvación. Hay que cumplir el deber, pero sin crearse problemas. Se siente más obligado por Dios que por su conciencia, que es bastante floja. Al faltar siente sólo un leve remordimiento por sus culpas.

Su actitud ante el prójimo suele ser altruista. Si causa daño, lo hace involuntariamente. Sufre sobre todo por el mal causado e, incluso, está dispuesto a arrostrar las consecuencias de su descuido ayudando a quien perjudicó. Sus principios morales más frecuentes son: *Lex dubia non obligat* y *Lex cum gravi incommodo* tampoco.

Como caricatura de este tipo se suele presentar a Jeremías Bentham. Su temperamento viscerotónico le lleva a tener como pasión la benevolencia. Derrocha dinero liberalmente, allí donde cree posible aumentar la felicidad de los hombres. Une la sagacidad del político y del sabio a la ingenuidad y simplicidad del niño. Su filantropía le lleva a trabajar por las reformas de las cárceles. Le agrada sobremanera la etiqueta en la cortesía y el jugar con animales domésticos. Su filosofía le hace colocar la utilidad como fin último de la vida moral. Lo bueno queda confundido con lo útil, y la moralidad de una acción depende de su éxito. La utilidad suele entenderla de un modo colectivo, el mayor bien posible para la mayor cantidad de individuos. Su moral no es la de un ateo, pero en la práctica prescinde fácilmente de Dios. Lo concibe no como creador y legislador supremo, sino como el ideal de sí mismo: flojo, comodón, bonachón y lejano.

2) Conciencia moral del somatotónico

A la conciencia moral del segundo etotipo la podríamos caracterizar como moral de la *eficacia en la acción*. El prototipo de este grupo es sin duda Maquiavelo. La obsesión que inconscientemente le domina es este principio: «El fin justifica los medios».

La acción les urge de tal modo a los de este tipo que no les deja tiempo para reflexionar sobre la honestidad de los medios. Su actitud frente al prójimo suele ser muy deficiente; por exceso de amor propio lo convierten en un medio más. Se encogen de hombros ante el sufrimiento ajeno, del que a veces ni se dan cuenta. Su narcisismo les lleva a recrearse en sí mismos, a exi-

gir la admiración de los otros y a sentir más, cuando han hecho algo mal, el que se sepa en público antes que el daño que han podido causar. No llegan a conocerse a sí mismos. Juzgan un deseo como si fuera ya realidad. Aspiran a puestos de mando. Son valerosos e insinceros. Interpretan la ley con elasticidad, cuando les conviene. Pero, si la ley les es favorable, suelen exigirla dictatorialmente.

Una caricatura de este tipo, llevado a los límites de la anormalidad, es Nietzsche. Tipo agresivo, dogmático y esquizofrénico. Su moralidad anormal le lleva a crear la conciencia de los fines y la subversión de los valores, rechazando todos los que se presentan como absolutos. Lucha contra el deber, llama a la moral «mentira necesaria», propugna la libertad absoluta del hombre de acuerdo consigo mismo y al margen de todo vínculo externo. Cree que Dios aliena al hombre, por lo que es necesario prescindir de él. Rechaza la moral cristiana como «propia de los débiles». Su ideal del «superhombre» y de los «nuevos dominadores» condujo al racismo nazi.

3) Conciencia moral del cerebrotónico

El tercer tipo se puede definir como el de la conciencia del *deber moral riguroso y sistemático*. Tímido, riguroso, encogido, vibra ante el deber. Teme, si no lo ha cumplido. Se avergüenza, si su motivación carece de auténtico sentido y valor. Cumple la ley rigurosamente y sin paliativos, con miedo servil. Se siente obligado por Dios a través de la conciencia. En Dios ve más un juez y un legislador que un padre. Siente ofender al prójimo, al que trata con delicadeza, más por miedo a intranquilizar su conciencia, que por verdadero amor al otro. La obligación está por encima de todo.

Un tipo característico extremo y patológico de este grupo sería Kant y, dentro de la normalidad, la mayoría de los manuales de la moral llamada tradicional. Kant, temperamento cerebrotónico, se manifiesta cuadruplicado en su *Crítica de la razón práctica*. Neurasténico, preocupado en exceso por su salud, rígido, falto de flexibilidad de espíritu, obsesivo por el deber, sin idea clara de la felicidad, lleno de manías, creó una moral autónoma, racionalista, estrecha.

La ley será el centro de su vida ética. No viene de Dios, que es sólo un postulado de la razón práctica, ni tiene explicación fuera de sí misma. La ley fundamental de la razón práctica será: obra de tal manera que tu conducta sirva como principio de una legis-

lación universal. Con este afán de servir de modelo, convierte su ética en estética. Su idea rigorista del deber por el deber le impide conocer el mandamiento nuevo del amor, que para él es un deber más.

Su conciencia será un legislador tiránico. Angustia vital, escrupulo, moral del «como si fuera un deber en sí», son hijos naturales del kantismo. La ausencia de un Dios en sí (*noumeno*), perdonador de los pecados, le hace vivir en una situación moral de arrepentimiento inacabado, fuente de renovada angustia²⁹.

4. Clasificación de la conciencia moral según sus condicionamientos socioculturales

Las condiciones socio-culturales pueden influir no poco en la diferenciación de la conciencia moral. No suele manifestarse, por ejemplo, del mismo modo, la conciencia en las diferentes *clases sociales*. El aristócrata, por aquello de «nobleza obliga», suele ser más sensible a ciertas exigencias morales depuradas por el tiempo, a lo largo de sucesivas generaciones, pero corre el peligro de mirar más al pasado que al futuro. La conciencia moral del burgués tiende a una especie de equilibrio y estabilización en el momento presente, pero corre el riesgo de instalarse en una dorida mediocridad sin profundidad ni grandes horizontes. El proletariado suele estar abierto a los signos de los tiempos y a un entrañable sentido de fraternidad y camaradería, pero fácilmente cae en el espíritu de revancha³⁰.

También la *cultura* puede ser un condicionamiento importante en la clasificación de la conciencia moral. En una cultura primitiva la conciencia se manifiesta más bien como un fenómeno espontáneo y no reflejo. En los ambientes contemplativos la conciencia será más bien consiguiente que antecedente. Esta última florecerá sobre todo en las culturas activas y dinámicas. En hombres dedicados a las ciencias del espíritu la conciencia probablemente será más delicada y exigente que en hombres que consagran su vida a la experimentación y la técnica.

También puede ser muy distinta la manifestación de la conciencia moral, según que se produzca en un *clima* místico y de

29. A. Roldan, *La conciencia moral. Ética diferencial tipológica*, Madrid 1966.

30. G. Gurvitch, *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Paris 1954; B. Barler, *Social stratification*, New York 1957; E. Pin, *Las clases sociales*, Madrid 1965.

moral abierta o en un clima jurídico y de moral más bien cerrada. En el primer caso se presentará más bien como una aspiración. En el segundo como una presión moral. La tensión entre conciencia-aspiración y conciencia-presión se ha hecho muy aguda en ciertas épocas históricas, sobre todo en períodos de transición como el que nos está tocando vivir en la actualidad³¹.

5. *Clasificación de la conciencia moral según sus condicionamientos históricos*

Es indiscutible que en cada época histórica la conciencia es más o menos sensible a determinados valores morales y que, incluso, ella misma cristaliza de un modo diferente, como hemos visto en el estudio sobre la evolución histórica de la conciencia moral. Nuestra época es esencialmente sensible a este fenómeno. Vivimos en un momento de crisis y de profunda transformación del mundo. Y por eso desde el punto de vista moral asistimos a una sorda lucha de generaciones. Los jóvenes «rebeldes» de nuestro tiempo tienen sus debilidades como en todas las épocas, y en esto hay que ser comprensivos con ellos, pero a veces dan la impresión de negar toda norma moral, y esto causa un profundo desconcierto a los mayores. Claro que, si profundizamos en este fenómeno y sabemos prescindir de ciertas estridencias sociológicas de algunos grupos de inconformes, encontraremos en el fondo de todo eso una gran sed de autenticidad moral³².

Pero esta autenticidad ha de ser contrastada con un análisis descarnado de las realidades morales más allá de toda manipulación de unos y otros y debe promocionar un tipo de hombre que sepa abrirse a todo lo nuevo digiriéndolo oportunamente para evitar uno de los mayores peligros que acechan al hombre moderno y que es el de la indigestión moral. Todo esto ha contribuido a un extraordinario pluralismo de comportamientos en la presente encrucijada histórica que estamos viviendo.

31. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946.

32. J. J. López Ibor, *Rebeldes*, Madrid 1966.

6. *Clasificación de la conciencia moral según su compromiso social*

Desde este punto de vista, P. Freire ha puesto de relieve la existencia de tres tipos de conciencia: intransitiva, transitiva y crítica³³.

a) *Conciencia moral intransitiva*

Es una conciencia ingenua y hasta cierto punto cerrada. «Fundamentalmente se caracteriza por una fuerte impermeabilidad frente a los problemas y a los desafíos que están situados más allá de los objetivos biológicos vitales (alimentación, subsistencia, defensa contra todo lo que pueda atentar a la vida del hombre y de la sociedad). La dimensión histórica que se capta a través de esta conciencia es básicamente el presente, el hoy. Este hombre se nos presenta como sumergido en un tiempo unidimensional: la vida es una larga y monótona sucesión de presentes sin las tensiones —armónicas o disarmónicas pero siempre creadoras— entre pasado, presente y futuro. Y la débil conciencia histórica de un tiempo en tres dimensiones no desborda el ayer, el hoy, el mañana. La tradición, tan valiosa para esta conciencia, es sólo presente a ejecutar en este presente, sin percibir los condicionamientos psicológicos y sociológicos que dieron origen a tal tradición. Tampoco suele captar esta conciencia las interpretaciones factoriales de los acontecimientos, sean éstos de carácter natural, social, político, económico o religioso. Se mueve mucho más en la trama de los efectos que en la trama de los factores. Podríamos añadir, además, como característica de esta conciencia su captación mágica de la realidad. En términos globales esta forma de conciencia representa una especie de «incompromiso entre el hombre y su existencia»³⁴.

b) *Conciencia moral transitiva*

La transitividad de la conciencia permeabiliza al hombre. Le hace vencer su incompromiso con la existencia característica de la conciencia intransitiva y lo compromete casi totalmente. Por eso el existir es un concepto dinámico. Implica un dialogar eterno

33. P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Santiago de Chile 1969; Id., *Concientización*, Buenos Aires 1974.

34. J. A. Hernández, *Crítica de la razón ética*, Madrid 1972, 70.

del hombre con el hombre. Del hombre con el mundo. Del hombre con su creador. Y ese dialogar del hombre sobre el mundo y con el mundo mismo sobre los desafíos y los problemas hace al hombre histórico.

La conciencia transitiva es, sin embargo, en un primer estadio, preponderantemente ingenua. La transitividad ingenua, fase en la que nos encontramos hoy en los centros urbanos, más intensa allí, menos aquí, se caracteriza entre otros aspectos por el simplismo en la interpretación de los problemas. Por la tendencia a juzgar que el mejor tiempo fue el pasado. Por la subestimación del hombre sencillo. Por una fuerte inclinación al gregarismo, característico de la masificación. Por la impermeabilidad a la investigación, a lo que corresponde un acentuado gusto por las explicaciones de fábula. Por la fragilidad en la argumentación. Por un fuerte acento de emocionalidad. Por la práctica, no propiamente del diálogo, sino de la polémica. Por las explicaciones mágicas. Esta nota mágica, típica de la intransitividad, perdura, en parte, en la transitividad. Se amplían los horizontes. Se responde más abiertamente a los estímulos. Pero las respuestas se envuelven en un acento todavía mágico. Es la conciencia del hombre cuasi-masa, en quien el dialogar, aunque se da en forma más amplia que en la fase anterior, se desfigura y distorsiona.

Esta distorsión de la intransitividad ingenua, en el caso de no promoverse a la transitividad crítica, lleva al tipo de conciencia que Marcel llama «fanatizada»³⁵.

c) *Conciencia moral crítica*

Es preciso, en verdad, no confundir ciertas posiciones, ciertas actitudes y gestos, que se llevan a cabo debido a la promoción económica, a los cuales se llama «toma de conciencia», con una posición crítica. La «criticidad» para nosotros implica la apropiación creciente por el hombre de su posición en el contexto. Implica su inserción, su integración, la representación objetiva de su realidad. De ahí que la conceptualización sea el desenvolvimiento de la «toma de conciencia». No será, por eso mismo, algo resultante sólo de las modificaciones económicas, por grandes e importantes que puedan ser. La «criticidad», tal como nosotros la entendemos, ha de resultar del trabajo pedagógico crítico, apoyado en condiciones históricas propicias³⁶.

35. P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 58-59.

36. *Ibid.*, 130.

La transitividad crítica «a la que llegaríamos con una educación dialogal y activa, volcada hacia la responsabilidad social y política, se caracteriza entre otros aspectos por la profundidad en la interpretación de los problemas. Por sustituir las interpretaciones mágicas por principios causales. Por buscar la comprobación de los «hallazgos» y estar dispuesta siempre a revisar. Por desligarse al máximo de preconceitos en el análisis de los problemas y esforzarse por evitar deformaciones en su aprensión. Por negar la transferencia de la responsabilidad. Por recusar posiciones quietistas. Por la seguridad en la argumentación. Por la práctica del diálogo y no de la polémica. Por la receptividad a lo nuevo, no por ser sólo nuevo y por no rechazar lo viejo sólo por ser tal, sino por la aceptación de ambos por lo que tengan de válidos. Por inclinarse siempre a las argumentaciones.

Esta posición transitoriamente crítica implica un retorno a la matriz verdadera de la democracia. De allí que sea esta transitividad crítica característica de auténticos regímenes democráticos y que corresponda a formas de vida altamente permeables, interrogadoras, inquietas y dialogantes, en oposición a las formas de vida «mudas», quietas y discursivas, de las frases rígidas y militarmente autoritarias, «que los grupos usurpadores del poder intentan presentar como reencuentro con la democracia»³⁷.

7. *Clasificación de la conciencia moral según su base religiosa*

Dada la íntima relación que existe entre el fenómeno religioso y el fenómeno moral, sobre todo en las religiones históricas, como el judaísmo, el cristianismo y el islam, el factor religioso puede ser decisivo en la diferenciación de la conciencia moral.

a) *La conciencia moral en el judaísmo*

Según Werblowsky, «no hay ningún equivalente hebreo, ni siquiera una aproximación, de la "conciencia moral" occidental. Este hecho es tanto más digno de consideración cuanto que el hebreo rabínico absorbió un número importante de palabras, que en su origen le eran extrañas, en el período helenístico, y después en la filosofía arabizante de la edad media. Pero la "conciencia moral" no está entre ellas»³⁸.

37. *Ibid.*, 59-60.

38. El *mazpun* nehebreo es una invención tardía o un tardío cambio de significación de una palabra más antigua de contenido distinto.

Si con el título «la conciencia moral desde el punto de vista judío» aludieramos a una doctrina sobre la conciencia moral sacada de las fuentes del judaísmo, nos plantearíamos una tarea inexistente, para la que por definición no hay fuente alguna. Nada caracteriza esta desagradable situación con más claridad que los intentos apologeticos de ciertos bienintencionados escritores judíos para demostrar que el judaísmo no va a la zaga de otros sistemas religiosos y éticos de Europa occidental, es decir, que concede fundamental importancia a la conciencia moral³⁹. Pero tal afirmación se apoya únicamente en una enumeración de valores éticos-religiosos materialmente determinados, como el amor, la dulzura, santificación de la vida, imitación de Dios... etc. No vamos a negar aquí que los contenidos materiales de la ética religiosa judía coinciden en muchos puntos con los de una ética de la conciencia moral, pero tal coincidencia no es en modo alguno un argumento a favor de la significación central o incluso de la mera existencia de la conciencia moral en el sistema de la moral judía⁴⁰.

Este hecho ha condicionado sin duda alguna el comportamiento moral judío, haciéndole insistir en una moralidad un tanto legalista y extrínseca, aunque los conceptos de «corazón», «sabiduría» y «espíritu», que ya encontramos en el antiguo testamento, sobre todo después de la interiorización religioso-moral realizada por los profetas y los sapienciales, contienen no pocos elementos no sólo materiales sino también formales de lo que el occidente cristiano, a partir sobre todo de Pablo, expresa con la palabra «conciencia»⁴¹.

b) *La conciencia moral en el protestantismo*

A fines del siglo XIX y principios del XX, hubo una concepción que, primero, glorificaba la libertad de fe y de conciencia como un gran bien de la humanidad y, segundo, hacía coincidir el comienzo de la libertad de conciencia con la Reforma de Martín Lutero. La conducta de Lutero ante la dieta de Worms pareció significar la irrupción de la libertad de conciencia. El hecho de que Lutero mantuviera su propio punto de vista contra el imperio y la iglesia, las autoridades de entonces, se interpretó como el comienzo de la libertad de conciencia. Fuera de su

39. *Conscience-Jewish*, en *Enciclopedia of religion and ethics*.

40. R. I. Z. Werblowsky, *La conciencia moral desde el punto de vista judío*: en *La conciencia moral*, Madrid 1961, 124-125.

41. C. Spic, *La conscience dans le NT*: Rev. Biblique 45 (1938) 50-80; J. Dupont, *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale*: Studia Hellenistica 5 (1948) 119-153; C. A. Pierce, *Conscience in the NT*, London 1955; J. Stelzenberger, *Syneidesis im NT*, Paderborn 1961.

conciencia a nadie tenía detrás o a favor de él. Pero con ello surgió el hombre que se sabía obligado sólo por la conciencia y que reclamaba la libertad de conciencia frente a todas las autoridades seculares y espirituales.

Esta concepción sobre la reforma de Lutero y de su relación con la libertad de conciencia tuvo que sufrir algunas mutilaciones importantes desde principios del siglo XX. Desde luego la investigación crítica de la historia de la dieta de Worms comprobó que las palabras de Lutero, que por mucho tiempo fueron el caballo de batalla de una especie de protestantismo espectacular, no estaban comprobadas desde el punto de vista histórico... Pero hay que añadir otra cosa muy importante. Ciertamente Lutero obró en aquel momento por la necesidad y la obligación de su propia conciencia moral, pero después no volvió a remitirse a su propia conciencia moral, sino que quiso decidir sólo su comportamiento por la Biblia. Intentó hacer una reforma de la iglesia según las claras y evidentes indicaciones de la Escritura, no según las indicaciones de su propia conciencia moral o de la conciencia moral de quienes estaban detrás de él.

A ello se añade, como segundo elemento, el ulterior proceso de la Reforma, que en lucha contra la reacción de la iglesia católica, con la llamada Contrarreforma, se hizo cada vez más rígida, ateniéndose estrictamente a determinadas directrices. Así nació la *ortodoxia protestante*, en la que prácticamente no tenía ya cabida la libertad de conciencia. La reforma jamás sintió después a sus creyentes la libre decisión sobre la fe, sino que aceptó el principio *Cuius regio eius et religio* (cada quien debe atenerse a la fe de su país), no sólo en relación a los católicos, sino también con otras sectas protestantes⁴².

Esto no quita que en general dentro del protestantismo, a partir sobre todo de la Ilustración y el pietismo se haya dado mayor importancia al «libre examen» y a la conciencia moral personal. El neoprottestantismo se contenta con deducir de la Biblia la conciencia moral, estudiándola a la luz de la filosofía, para acentuar después la responsabilidad que cada uno tiene ante sí mismo y ante los demás.

c) *La conciencia moral en el catolicismo*

La conciencia es para el católico la última instancia, incluso, respecto a la fe y pertenencia a la iglesia católica. Las palabras de Lactancio (siglo III) contra la obligación romana de hacer sacrificios nunca se han olvidado: *Nisi enim sponte et ex animo fiat, execratio est* (si el sacrificio no procede libremente del corazón, es abominable). Y con la misma convicción y competencia enseñó Tomás de Aquino que aquél «a quien la autoridad eclesiás-

42. H. Schaer, *La conciencia moral desde el punto de vista protestante*, en *La conciencia moral*, 163-166.

PROBLEMATICA EN TORNO A LA CONCIENCIA MORAL

tica, desconociendo la verdadera situación, hubiera dado un mandato claramente contrario a la conciencia, debería antes morir excomulgado que lesionar su conciencia»⁴³. La doctrina y la actitud fundamental de la iglesia son en esto inequívocas y no dan pretexto para ninguna sospecha.

Pero tampoco pueden negarse los hechos históricos: la Inquisición, que prácticamente se convirtió en una institución de violentación de conciencias, y algunos casos particulares, de los cuales el de Galileo es el más notorio, significan una hipoteca no poco gravosa para una iglesia que se considera abogada de la dignidad del hombre. En efecto, resulta incomprensible que una iglesia, que durante siglos tuvo que luchar ella misma por la libertad de conciencia, y que en sus martirologios conserva hasta hoy los nombres de los testigos cruentos de esa libertad, pudiera cambiar su actitud tan rápidamente, si no en la doctrina, sí en la práctica⁴⁴. «Sólo el honrado reconocimiento de las faltas cometidas puede ser garantía de que en el futuro no volverá a producirse con tanta ligereza semejante abuso de poder»⁴⁵. Lo que no quita que haya que interpretar todos estos acontecimientos a partir de unos condicionamientos históricos muy diferentes de los nuestros.

El concilio Vaticano II, en su sincera tarea de devolver a la iglesia el auténtico rostro de Cristo, ha insistido enfáticamente en este aspecto de la libertad de conciencia. De todos modos hay que reconocer que en el catolicismo la conciencia moral está más condicionada que en el protestantismo, en el sentido de que además de la revelación bíblica, reconoce a su servicio un magisterio eclesial, que, como es sabido, quita en gran parte a la conciencia moral el control de las decisiones éticas.

También dentro de las órdenes y congregaciones religiosas se advierte una cierta diferenciación de la conciencia moral. Por ejemplo, se ha visto que hay una mayor tendencia a la escrupulosidad en las familias religiosas de inspiración ignaciana, en las que se da una mayor importancia al examen y dirección de conciencia, que no en las órdenes monásticas de origen medieval y en las mendicantes. Hoy día parece que estas diferencias tienden a desaparecer como consecuencia de la apertura de las comunidades religiosas y de la pérdida significativa de su personalidad histórica.

Los hombres de nuestro tiempo tratan de resolver sus problemas morales a nivel de la conciencia. Al menos eso pretenden hacer los mejores y más responsables de nuestra generación. Pero la tarea de concientizar a la masa no es nada fácil, porque la misma conciencia moral en cuanto tal parece estar en crisis¹.

1. Crisis de la conciencia moral

No hay fenómeno que, junto a la fe religiosa, determine tanto el carácter de un acontecimiento y el rango de una obra o de una época, como la conciencia moral, sea en sus fallos, sea en su fuerza para excitar y sacudir... Y aunque la moral muchas veces no ha hecho más que servir de máscara a una intención inferior, éticamente problemática, incluso esa máscara y la circunstancia de tener que ocultar con ella otros fines, atestiguan la autoridad de los preceptos morales y su oculto e irreversible efecto.

Hoy muchos empiezan a alarmarse porque creen que la conciencia moral está en crisis. Dostoiewsky hablaba de los «descuñados bacilos de la incredulidad» y ahora ocurre como si de nuestro organismo espiritual se hubiera apoderado un enigmático virus, un estimulante de la parálisis moral, que nos hace cada vez más incapaces de reconocer con rebeldía una injusticia y de reaccionar decididamente contra ella.

1. C. Blondel, *La conscience morbide*, Paris 1914; M. Jankélevitch, *La mauvaise conscience*, Paris 1951; F. Pustet, *Gewissenskonflikt und Entscheidung*, Regensburg 1955; K. Ziesel, *Das verlorene Gewissen. Hinter den Kulissen der Presse, der Literatur und des Rundfunks und ihrer Machtträger von heute*, München 1960; N. Petrilowitsch, *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt 1966.

43. Tomás de Aquino, 4 *Sent.* d. 38, a. 4.

44. A. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube*, Frankfurt 1955, 172.

45. J. Rudin, *La conciencia moral desde el punto de vista católico*, en *La conciencia moral*, 218-219.

No nos referimos ahora a la lamentada «relajación de costumbres», a la emancipación moral, sobre todo en la juventud. También en otras épocas fueron las costumbres a menudo muy libres... En muchos aspectos hoy se es más honrado, hay menos gazmoñería, y en la medida en que la sinceridad y la franqueza, que a veces pueden llegar hasta el aparente cinismo, son una parte de todo lo auténticamente moral, se puede incluso aventurar la sospecha de que en algunos casos se es actualmente más moral que antaño, más moral porque se es más franco. Pero la cuestión no está aquí.

La penuria de conciencia de nuestro tiempo no consiste en que, considerados en el aspecto cuantitativo, seamos por naturaleza peores o dispongamos de menos sustancia moral que nuestros antepasados; ha nacido de que la proporción de fuerzas se ha desplazado terriblemente en perjuicio de lo ético. Frente al gigantesco incremento de los medios materiales, tenemos que comprobar un turbador retraso de los impulsos morales... La pregunta nace de una auténtica preocupación a la vista del abismo que se abre inconteniblemente entre la ciencia y la conciencia moral, entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento del ser, entre el dominio de esa misma naturaleza y la disciplina de sí mismo, entre la técnica y el *ethos*, entre la forma práctico-material de la vida y la cultura moral, entre el aprendizaje del poder-hacer y la auténtica formación del espíritu².

Y sin embargo, no se puede prescindir de la conciencia moral.

También asalta a quien cree poder organizarse su vida más allá del bien y del mal. En el cuento breve *La conciencia perdida*, el escritor ruso Saltikow ha intentado descubrir este hecho. Todos los personajes se sienten aparentemente liberados desde que han arrojado de sí la conciencia que anida en ellos como algo insignificante e inútil. Pero, por más esfuerzos que hacen, siempre vuelve a resurgir. En vano intentan liberarse de ella, destruirla; un raro desasosiego les empuja una y otra vez a buscarla. No se la puede echar del mundo; siempre está ahí como algo inesperado, indeleble³.

Las causas de esta crisis de la conciencia moral son muy profundas y complejas.

2. A. Auer, *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz*, en *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, Würzburg 1962, 37-59.

3. H. Zbinden, *La conciencia moral en nuestro tiempo*, en *La conciencia moral*, Madrid 1961, 14-33.

a) *Despersonalización de la conciencia moral*

La primera de las causas que ha provocado la actual crisis de la conciencia moral es el fenómeno de despersonalización a que ha sido sometida la moderna sociedad industrial. Esta despersonalización de la conciencia moral es el resultado de un evidente proceso de masificación que se ha producido en el mundo moderno y también el producto de una situación de violencia a que ha sido sometida la persona libre y responsable.

1) *Masificación de la conciencia moral*

La masificación del hombre moderno provocada por la intervención cada vez más aparente de los Estados, el imperialismo de las leyes económicas y la «rebelión de las masas», está provocando una despersonalización progresiva de la conciencia moral. El hombre se siente apabullado y convertido en cosa. Se supedita en última instancia a las colectividades anónimas que planifican y organizan todo, desde los abastecimientos hasta la cultura y el pensamiento. El hombre no tiene nada que crear. Se lo dan todo hecho. Sólo le queda recibir y aceptar. Organismos «ad hoc» le sirven cuidadosamente una ración calibrada de alimento material, intelectual y espiritual. La propaganda y los medios de comunicación le presionan suave o violentamente vaciándole de todos sus valores. Le anulan sus reacciones originales, impregnándole, como si fuera una esponja, de todo lo que debe pensar, creer, amar y odiar. Quizás sufra al principio por todo esto, pero al fin cesa en su resistencia llegando a amar este modo de vida y siente la impresión de que, gracias a ello, se le quita de encima una pesada carga, hasta el día en que se da cuenta de que por ese camino no va a ningún sitio y que su vida de ese modo no tiene sentido⁴.

Esa masificación general afecta también naturalmente a la conciencia moral. Y así surge el hombre del «deber», que se abandona fatalísticamente al cumplimiento pasivo de la ley, despreocupándose de hacerse él mismo su propio destino. Piensa que la moralidad le permite reemplazar la sinceridad por la obediencia irresponsable, el esfuerzo creador por las explicaciones, la acción comprometida por la sumisión. La conciencia se reduciría así a ser un mero registro de las presiones sociales procedan de donde

4. G. Grangette, *Perspectives non chrétiennes*: *Lumière et Vie* 8 (1953) 12-13.

procedan. Esto está dando lugar a un tipo de hombre cuya moralidad se apoya exclusivamente en la ley de las estadísticas. El único criterio de nuestra conducta sería lo que todos los demás hacen en virtud, muchas veces, de una especie de lavado de cerebro a través de los medios de presión social. A esta masificación han contribuido especialmente:

La guerra total. «La revolución francesa quiso fundar la igualdad y fraternidad de todos los hombres, pero desató a la vez poderes que iban a amenazar de continuo justamente a esos ideales. Nadie se da cuenta de ello con más claridad que Alexis de Tocqueville. El primero de esos poderes irrumpió con Napoleón, que creó el ejército nacional del pueblo y con él hizo la guerra, por largo tiempo victoriosa, contra los ejércitos de mercenarios. La igualdad hizo a la vez de cada «citoyen» un soldado; con ello empezó la fatal maraña que implicaba cada vez más a todo el pueblo en la guerra. La meta de la educación militar consistía en destruir la voluntad del soldado y convertirlo en un instrumento, sin voluntad propia, de la máquina del ejército. Con ello se quebrantaba el comportamiento personal de la conciencia, si es que no se destruía. La evolución desembocó en la perfecta barbarie de la guerra técnica total con su destrucción despiadada y su lucha contra pueblos enteros. Apenas se puede dudar de que el cinismo de la guerra total ha contribuido considerablemente a que la sensibilidad moral se embote en las masas y en una parte de las clases rectoras⁵.

La democratización abstracta de la sociedad. «La igualdad es primariamente un concepto matemático. La anulación de todas las jerarquías sociales, la plena igualdad en sentido político y social tuvo sobre la conciencia moral un efecto que trascendió ampliamente la esfera de lo político y jurídico. Cuando el hombre ya no vive ningún grado de valoración, cuando no hay ningún contrapeso espiritual en forma de grados axiológicos anímicos, frente a la tendencia niveladora, cuando deciden la cantidad, el número, la mayoría, va desapareciendo poco a poco también en la esfera espiritual el sentido para las diferencias y los grados cualitativos. Se produce una general adaptación al término medio, y el término medio si no hay enérgicas fuerzas contrarias, conduce casi inevitablemente a una adaptación hacia abajo. Y esto significa descender a grados cada vez más primitivos. Con este proceso,

5. H. Zbinden, *La conciencia moral en nuestro tiempo*, 36-39.

que ya Tocqueville percibió con claridad y juzgó con visión penetrante, empieza el abandono de las supremas normas obligatorias; ello ocurre sobre todo cuando estas normas exigen algo opuesto a la opinión del término medio, de la «generalidad» o de la gran mayoría.

Suele unirse a ello una adaptación, al comienzo apenas consciente, de las mismas exigencias de la conciencia, en la idea, falsa sin duda pero admitida, de que la opinión de la mayoría expresa siempre también lo moralmente recto, lo espiritualmente obligatorio. También aquí se confunden y mezclan las exigencias prácticas del orden político y de las decisiones políticas con las exigencias de la conciencia moral y del espíritu. Por mucho que hayan combatido contra ello los paladines de la libertad y de la humanidad, por enérgicamente que haya sido de continuo limitada la valoración de la «omnipotencia de la mayoría», su peso tuvo un efecto duradero sobre la conciencia. Al fin de esta evolución está la indagación estadística de la presunta opinión de la mayoría como norma de la actuación política. Gallup sustituye la conciencia moral del estadista; y pronto a la mutilación de la conciencia política sigue el resto de la conciencia. Empieza la dictadura del término medio, que con tanta facilidad prepara el terreno a las otras dictaduras.

La conciencia, que por esencia es en su valoración y acción una adaptación hacia arriba, no se aviene con la imperante igualdad hacia abajo (que suele llamarse «masificación»), tal como en contra de su idea original ha fomentado la democracia tanto en las masas como en las clases dirigentes.

Se podría comprobar además que la disposición, de suyo inevitable, al compromiso, tal como la exige la democracia, no siempre es propicia para la decisividad de la conciencia, a saber: cuando se entra en falsos compromisos, hechos por debilidad y cómoda indulgencia o por astucia, y no se logra un equilibrio partiendo de una visión íntima y sincera, la claridad del comportamiento de la conciencia se enturbia; surge un acostumbrarse a las medias tintas que favorecen la indiferencia⁶.

El activismo desenfrenado. Como dice Alexis de Tocqueville, «los hombres que viven en sociedades democráticas difícilmente se dedican a la meditación y, naturalmente, apenas la estiman en algo... En los siglos en que trabaja todo el mundo se está normalmente inclinado a dar valor excesivo a los esfuerzos rápidos

6. *Ibid.*, 42-44.

y a las concepciones superficiales de la inteligencia, y, al contrario, a despreciar más de la cuenta su trabajo profundo y lento... Los hombres están tan ocupados en trabajar que apenas les queda tiempo para pensar. El celo que ponen en los negocios impide entusiasmarse con las ideas»⁷.

La especialización excesiva. Según Böhler, «para conseguir la máxima cantidad de bienes, el hombre se ha sometido totalmente a las exigencias de la técnica y de la empresa y la mayoría ha tenido que renunciar al ejercicio de todas las energías anímicas, excepto la inteligencia. E incluso ésta interesa únicamente en sus usos de extrema especialización, la mayoría de las veces renunciando al trabajo propiamente creador... No es extraño que la meta de las masas, a largo plazo, sea la mayor liberación posible del trabajo... En el tiempo libre el instinto insatisfecho busca actividad en el *hobby*, la gran epidemia de moda en el insatisfecho hombre colectivo.

Pero la insatisfacción permanece, porque el *hobby* no exige el empleo total de las fuerzas y destruye el respeto a los valores supremos... La libertad salvadora del hombre no consiste, en efecto, en la libertad de poder hacer lo que quiere, como cree el individualismo moderno. Libertad significa, más bien, aplicación de las propias fuerzas a una auténtica tarea»⁸.

2) Opresión de la conciencia moral

Peor que la masificación es la opresión de la conciencia moral. Los procedimientos para oprimir las conciencias son muy variados. El más sencillo de todos es el método directo y consiste en *ahogar toda manifestación de la conciencia*. Es el método clásico de opresión, que suprime la libertad de pensamiento y de palabra, tantas veces aplicado a lo largo de la historia, y acompañado a veces de amenazas y torturas. El resultado ha sido casi siempre lo contrario de lo que se pretendía. La ley según la cual toda presión termina en una contrapresión se aplica especialmente en el campo psicológico. La conciencia, ahogada y oprimida, termina por explotar, aguijoneada por el sufrimiento y la opresión.

7. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris 1951, 172-174.

8. E. Böhler, *La conciencia moral en la vida económica*, en *La conciencia moral*, 84-85.

Por eso hoy tiende a usarse cada vez menos el método directo de opresión, o al menos se lo mezcla con otros métodos más refinados, a base de la *seducción*. Estos métodos se apoyan en el interés o la amenaza. Generalmente no tienen resultado sino entre personas mezquinas y venales, pero en épocas de decadencia éstas pueden ser numerosas, y de ese modo los métodos de seducción pueden tener un éxito relativo.

Pero la conciencia recta se rebela contra estos procedimientos. Por eso se han intentado otros métodos de *captación a base de engaños*, revistiendo el mal con una máscara de bien.

En la actualidad todos estos métodos clásicos de opresión de la conciencia moral: sofocamiento, seducción o captación, se han perfeccionado por medio de recursos científicos, gracias a determinadas experiencias psicológicas que tienden a provocar una inhibición de la conciencia. Por ejemplo, los shocks afectivos, repetidos en sentido inverso, provocan una inevitable depresión de la conciencia. La amenaza terrible, seguida de una brusca distensión produce en la conciencia un relajamiento que le hace al yo más débil frente a la nueva amenaza que se presenta a continuación. En este sentido son realmente pavorosas las técnicas de acción sobre el inconsciente. La repetición machacona de las mismas ideas provoca al principio una actitud crítica respecto a ellas, pero terminan después por insinuarse a partir del inconsciente en el que han sido introyectadas⁹.

En los últimos tiempos los manipuladores de la masa han desarrollado extraordinariamente las técnicas de agitación mediante una sofisticación refinadísima de las *asambleas colectivas* en empresas y universidades. Se cuenta para ello con auténticos especialistas profesionales y con un estudio minucioso y experimentado de la psicología social. Así, por ejemplo, se ha llegado a la conclusión de que la edad mental de la masa disminuye en proporción inversa a su número, por lo que se provoca la masificación de las asambleas para poder manejarlas mejor y se hace lo indecible para que las decisiones trascendentales pasen lo más desapercibidas posibles por medio de fórmulas ambiguas en momentos de agotamiento psíquico colectivo después de interminables horas de adoctrinamiento y en un clima de contagio pasional poco propicio para una toma de conciencia serena y responsable. Las votaciones unipersonales y por correo dan en general unos resultados muy distintos a las realizadas en este tipo de asambleas, por eso los manipuladores de la masa tratan de evitarlas a toda costa.

9. H. Baruk, *Psiquiatría moral experimental*, México 1960.

3) Reacción contra la despersonalización de la conciencia moral

El personalismo moral ha surgido precisamente contra la masificación y la opresión de la conciencia. Como dice Bergson, de vez en cuando surgen hombres excepcionales en los que se encarna la moral abierta. Mientras que la moral cerrada se apoya en fórmulas impersonales que se imponen a través de una presión social, en cambio, la moral abierta se encarna en personalidades privilegiadas que llegan a ser ejemplares. ¿Por qué los santos y hombres de bien tienen tantos imitadores y arrastran detrás de sí a multitudes? No piden nada, ni hacen presión alguna y sin embargo lo consiguen todo. No tienen necesidad de exhortar. Basta que existan. Su existencia en el mundo es un llamamiento. Esta es la característica de la moral abierta. Mientras que la moral cerrada se funda en una presión, la moral abierta es un llamamiento existencial¹⁰.

Este llamamiento lo perciben sólo aquellos que se encuentran en presencia de una gran personalidad moral. De ahí la necesidad de santos que tiene actualmente la iglesia. Si el cristianismo quiere despertar hoy día en el mundo a la posteridad espiritual de Nietzsche, si quiere contar entre sus fieles hombres capaces de excitar la admiración de las muchedumbres, si quiere ser la fuente en que beban los pioneros de las nuevas fronteras, es preciso que se presente, en toda su autenticidad y riqueza, como una religión del heroísmo y no como una religión de la consolación, que invita a subirse a los altares y no a instalarse en posiciones de repliegue, a la espera paciente de la vida eterna. Las grandes empresas se hacen a partir del sacrificio y exigiendo mucho, y no a base de concesiones a los mediocres hechas con el fin exclusivo de retenerlos. Al cristianismo le basta con presentarse como es y no como lo viven muchos cristianos que vegetan a su sombra. De este modo se verá claro cómo la crítica de Nietzsche iba dirigida no al cristianismo abierto, sino a su caricatura¹¹.

10. H. Bergson, *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946, 112.

11. Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris 1946, 184-185.

b) Desmitologización de la conciencia moral

Una de las causas de la actual crisis de la conciencia moral es sin duda alguna su «desmitologización» o pretendida emancipación respecto a su origen mítico. Este afán de bastarse la conciencia a sí misma, que se remonta en rigor a Sócrates, ha sido puesto de relieve por Nietzsche como una de las características de los tiempos modernos. Es el tema de la muerte de Dios. La conciencia se queda sin padre y llega así a liberarse del complejo de dromedario (carga moral), para adquirir finalmente la fascinante y embriagadora libertad del león de la selva (libertad moral). Esto mismo aparece en el extraño sueño de Jean Paul:

Los muertos resucitan y le preguntan a Cristo: «¿Entonces, Señor, no existe Dios? Y Cristo les responde: no, no existe. He recorrido el mundo, me he llegado hasta las estrellas, he atravesado el espacio vacío del cielo, pero no he encontrado a Dios por ninguna parte. He descendido a las regiones más tenebrosas, he penetrado en las más profundas cavernas y he gritado con todas mis fuerzas: «Padre, ¿dónde estás?, pero no he oído sino el ruido de la tempestad. Y mientras clavaba mis ojos en el cielo infinito, para descubrir el rastro de Dios, el mundo me contempló desde su órbita vacía y sin fondo». Entonces, los muertos, presos de un profundo terror, se arrojan a los pies de Cristo, diciéndole: «Entonces, Jesús, ¿no tenemos padre?». Y él les responde, sorbiéndose las lágrimas: «Todos somos huérfanos, vosotros y yo. No, no tenemos padre¹².

Sin llegar a la negación radical de Dios, la teología de la muerte de Dios ha intentado de un modo solapado la desmitologización de la moral mediante lo que podríamos llamar una «moral sin Dios». Esta es la intención de J. A. Robinson, quien se inspira ampliamente en P. Tillich (destrucción de los fundamentos), D. Bonhoeffer (cristianismo sin religión) y R. Bultmann (nuevo testamento y mitología).

Según Bonhoeffer, Bultmann no va suficientemente lejos en el proceso de desmitologización. No basta con prescindir de la mitología dejando después a un Dios que *existe en sí mismo*. Hay que prescindir también de la religión para llegar a una concepción no-religiosa de Dios. El movimiento de *autonomía* del hombre, iniciado en el siglo XIII, está llegando a su culminación. La ciencia, el arte e incluso ahora la moral y la religión han prescindido de Dios, es decir, de un *Dios en sí*, fuera del mundo. Nada conseguiremos tratando de convencer a la humanidad adulta de hoy

12. J. Hippolite, *Le mythe et l'origine*, en *Demitizzazione e morale*, Roma 1965, 23-24.

de que no puede vivir sin la tutela de Dios. Empeñarnos en ello sería como tratar de situar al mundo en un estado permanente de adolescencia. Sólo algunos débiles estarán dispuestos en adelante a aceptar esta idea de Dios. Es Dios mismo quien nos enseña a vivir como hombres que pueden muy bien valerse por sí mismos, sin necesidad de Dios. El mundo llegará así a su mayoría de edad, por medio de un barrido en el vacío. En realidad, esta demolición será un shock tremendo para la fe, y, probablemente, dejará desamparados y «sin Dios en el mundo» a muchas gentes. Por eso es urgente tratar de construir una nueva idea de Dios y del evangelio, revalorizando la idea de trascendencia y adaptándola al hombre moderno.

Cuando Tillich habla de Dios «en profundidad», no se refiere a otro ser distinto de nosotros. Habla de la profundidad y del *trasfondo infinito*, inagotable, que hay en todo ser. Este trasfondo es lo más importante para nosotros y lo que tomamos absolutamente en serio y sin reserva de ninguna clase. El mundo finito se trasciende a sí mismo, desbordándose más allá de sí mismo. Dicho de otro modo, es *autotrascendente* ¹³.

Todo esto puede parecer muy interesante a primera vista y contiene sin duda elementos positivos, al insistir en la inmanencia de Dios, que está más íntimamente en nosotros que nosotros mismos, como decía Agustín. Pero aquí llegamos al punto crucial de la cuestión. ¿Qué es ese trasfondo infinito de nuestro ser finito? ¿Es un tú verdadero para nosotros, otro yo distinto del nuestro, con quien podemos hablar, o no es otra cosa que un desdoblamiento de nuestro yo, una proyección interior del yo en la profundidad de nuestro ser? Si es esto último, a pesar de todas las apariencias trascendentalistas de esta teoría, prevalecería lo «autotrascendente» y no saldríamos del monólogo obsesivo del yo o el nosotros. Mientras no admitamos un verdadero tú en Dios, y, por cierto, con mayúscula, no habrá para la humanidad posibilidad alguna de romper el cerco de hierro de la inmanencia, como ha puesto de relieve magistralmente M. Buber en su libro *Yo-tú*. Nos da infinita lástima ver la dramática frivolidad de algunos cristianos comprometidos, que aceptan sin más el *Das Prinzip Hoffnung* de un E. Bloch, para quien Cristo no es más que el hijo del hombre y un verdadero ateo que promueve la ateización del mundo. Se puede ser honradamente ateo, con ese sentimiento trágico que atenazó dramáticamente a Unamuno, pero no se puede en manera alguna hablar como Bloch de cristianismo ateo, o

vivir como si Dios no viviera creyendo últimamente en él. Esta ambigüedad es radicalmente inaceptable y contribuye no poco en estos momentos a la crisis de la conciencia moral.

La conciencia no puede vivir por mucho tiempo sin raíces religiosas, como demuestra la experiencia. Cierto, que, como en un árbol sin raíces siguen por algún tiempo reverdeciendo las hojas y las ramas, el comportamiento ético puede alimentarse con la savia de la fe desaparecida. Y es lo que ha ocurrido en gran parte con la llamada moral laica de este último siglo y medio. Pero la historia enseña que a la decadencia de una imagen religiosa del mundo sigue la inevitable desolación moral de una cultura ¹⁴.

Como dice Gilson —lo vimos anteriormente— «el error fatal del radicalismo francés consiste en haber pretendido conservar la moral cristiana, tratando de mantener una sociedad fundada sobre las virtudes cristianas, pero sin conservar el cristianismo, gracias al cual existían esas virtudes. El laicismo no ha inventado nuevos valores, simplemente ha laicizado los valores cristianos. El resultado ha sido una sociedad de forma cristiana, pero sin vida y en trance de descomposición». ¹⁵

Y Sartre es todavía más expresivo: «El existencialismo, dice, se opone absolutamente a un cierto tipo de moral laica, que quiere suprimir a Dios con los menos gastos posibles» ¹⁶.

2. Problemas de la conciencia moral

Dentro de esta crisis global de la conciencia provocada en gran parte por su despersonalización y desmitologización, se plantean a la conciencia moral en el momento presente algunos problemas especialmente graves que vamos a estudiar a continuación.

a) Conflicto entre la conciencia moral y la ley

La valorización de la conciencia moral como último criterio de moralidad, que encontramos ya en Pablo ¹⁷ y en Tomás de Aquino ¹⁸, se ha puesto especialmente de relieve en nuestros días,

14. H. Zbinden, *La conciencia moral en nuestro tiempo*, 39-40.

15. E. Gilson, *Pour un ordre catholique*, Paris 1934, 41-44.

16. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 34-36.

17. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del nuevo testamento*, Madrid 1965, 239-241.

18. Ph. Delhaye, *La conciencia moral del cristianismo*, Barcelona 1969.

13. J. A. Robinson, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1967.

sobre todo después del decreto del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa.

Como dice K. Rahner:

La situación real en la que el cristiano de hoy tiene que tomar sus decisiones morales es siempre tal que en muchos y muy importantes casos, la decisión no puede ser ya la simple y obvia aplicación de los principios que conciernen a las esencias, aunque los estime como absoluta y universalmente válidos... El número de estos casos ha aumentado de tal forma que casi podríamos decir que este fenómeno supone un cambio específico en la valoración moral. El camino desde los principios morales de la ética cristiana a la decisión concreta se ha hecho considerablemente más largo que anteriormente. En los últimos estados decisivos de la formación del imperativo moral concreto, el cristiano está inevitablemente dejado a su propia conciencia¹⁹.

Sin embargo, nuestro mundo sigue reconociendo principios universales, que se pretende sean aceptados por todos y que se expresan con frecuencia por medio de leyes promulgadas para bien de la sociedad. Esto ha provocado, como no podía ser menos, un estado casi permanente de conflicto entre la conciencia moral y la ley.

Jung analiza detenidamente la función de estos conflictos a base de una distinción entre la moral (*mores*) y lo ético, como resultado de una decisión personal de la conciencia.

La conciencia moral significa, en primer lugar, y en la mayoría de los casos individuales, la reacción a un real o sólo presunto apartarse del código de costumbres, y corresponde en gran parte al terror primitivo ante lo insólito, desacostumbrado y por tanto no «moral». Como este comportamiento es, por así decirlo, instintivo o en el mejor de los casos, sólo parcialmente reflejo, es desde luego moral, pero no puede pretender ninguna validez ética. Sólo merece esta calificación cuando es consecuencia de la reflexión, es decir, cuando se somete a una explicación consciente. Esto sólo es posible cuando surge una duda de principios entre dos posibles modos morales de conducta, es decir, en caso de colisión de deberes. En este caso el código de costumbres es invocado en vano y el entendimiento que juzga cae en la situación del asno de Buridan, entre los dos haces de heno. Aquí sólo puede decidir la fuerza creadora del «ethos» que es expresión de todo el hombre... La decisión en este caso no tiene que disponer de costumbre alguna en la que pudiera apoyarse. El factor decisivo de la conciencia es aquí otro al parecer: no procede del tradicional código de costumbres, sino del fundamento inconsciente de la personalidad o individualidad. La decisión se saca de las oscuras aguas del fondo. Cierto que muchas veces y con más comodidad tales colisiones de deberes se resuelven por una decisión según las costumbres, es decir, reprimiendo uno de los opuestos, pero

19. K. Rahner, *The christian of the future*, New York 1967, 42.

no siempre ocurre así. Pues, cuando se tiene suficiente conciencia, el conflicto se soporta hasta el fin y nace una solución creadora que es producida por el arquetipo activado y posee la autoridad obligatoria que no sin razón es caracterizada como «vox Dei». El tipo de solución corresponde a los fundamentos más hondos de la personalidad, y abarca su totalidad, el conjunto de su conciencia e inconsciente, manifestándose así superior al yo.

El concepto y el fenómeno de la conciencia moral contienen, por tanto, considerados desde el punto de vista psicológico, dos realidades distintas: por una parte, el recuerdo de las costumbres y el ser advertido por ellas, y, por otra, la colisión de deberes y su solución por la creación de un tercer punto de vista. El primero es el aspecto moral del acto de la conciencia; éste último, su aspecto ético²⁰.

A pesar de todo lo dicho por Jung a propósito de lo moral y lo ético, sin embargo él mismo nos confirma la necesidad de la ley moral, a partir precisamente de la conciencia refleja.

La paradoja o íntima contradicción de la conciencia moral es bien conocida desde hace mucho por los investigadores de esta cuestión. Junto a la conciencia moral «recta» hay otra «falsa» que exagera, retuerce y falsifica el mal en bien y a la inversa, como hacen, por ejemplo, los conocidos escrúpulos de conciencia, y lo hacen con la misma urgencia y con los mismos fenómenos emocionales concomitantes que la conciencia recta. Sin esta paradoja, la cuestión de la conciencia moral no sería problema ninguno, pues uno podría, desde el punto de vista moral, abandonarse totalmente a la decisión de la conciencia. Pero, como hay en este sentido una inseguridad grande y justificada, se necesita una valentía extraordinaria, o, lo que casi es lo mismo, una fe incommovible para seguir la propia conciencia. Por regla general uno sólo escucha la conciencia hasta ciertos límites, a saber, los previamente determinados por el código de costumbres, y sólo por muy pocos decididos realmente, según el propio juicio. Pues tan pronto como la conciencia moral no está protegida por el código de las costumbres, padece fácilmente un ataque de debilidad²¹.

Todo esto ha contribuido a colocar al hombre moderno en una angustiada encrucijada entre un deseo de libertad vivido rabiosamente después de seculares opresiones²² y una cierta nostalgia de la ley por miedo al caos moral o por miedo simplemente a la libertad²³.

20. C. J. Jung, *La conciencia moral desde el punto de vista psicológico*, en *La conciencia moral*, 261-262.

21. *Ibid.*, 279-282.

22. J. de Finance, *Existence et liberté*, Paris 1955; H. J. Scholler, *Die Freiheit des Gewissens*, Bonn 1958; J. Coulson, *The authority of conscience: Downside Review* 77 (1959) 141-158; J. M. Díez Alegria, *De libertate conscientiarum in civitate servanda iuxta principia St. Thomae*, en *Thomistica morum principia* II, Roma 1961, 114-117.

23. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires 1971.

Son muchos desgraciadamente los que opinan que existe una radical oposición entre libertad y ley, con lo que hacen más difícil la formación de la conciencia moral.

Para Kant, por ejemplo, el carácter bueno o malo de una acción reside en el hecho de estar o no de acuerdo con la ley. La disposición personal del hombre no cuenta. La conciencia moral, según eso, sólo debería tener en cuenta las consecuencias de la inobservancia de la ley²⁴.

Para Sartre, en cambio, no existen leyes, porque no existe un Dios que pueda imponerlas²⁵. Merleau-Ponty dice que las normas son imposibles, porque no hay significado que trascienda la situación histórica en la que se manifiestan²⁶.

Sin embargo, los existencialistas no han eliminado radicalmente la conciencia moral. Sartre rechaza a Dios como legislador, aunque, como vimos antes, le resulta incómodo, porque entonces los valores ya «no están escritos en el cielo». La libertad en sí misma queda convertida en norma. Una acción es moralmente buena si se ejecuta libremente²⁷.

No hay que ver una radical incompatibilidad entre libertad y ley. Según Jaspers:

Quando yo decido conforme a una ley, que reconozco como obligatoria, entonces soy libre, pues me someto al imperativo que encuentro en mí mismo, al cual podría también no someterme. La ley no es la necesidad inexorable de la naturaleza, a la cual estoy sometido, sino la necesidad de normas que se me patentizan como obligatorias. Soy consciente de mí mismo como un sí-mismo-libre y realizo una necesidad, que en sí sola vale pero que no existe. Experimento las normas como evidentemente válidas por el hecho de ser idénticas conmigo mismo. Así como no hay auténtica libertad sin la libertad del saber y la libertad del albedrío, tampoco hay libertad sin ley. Sin embargo, la ley se degrada cuando se hace regla formulable definitivamente como imperativo enunciado y el sí mismo queda entonces relajado a un caso de su realización... La libertad queda realizada y surge en la polaridad entre la totalidad de la idea directora y la irrepitibilidad histórica del ser en su elección. Soy y me siento más libre cuanto más extraigo de la totalidad, sin olvidar nada de las decisiones de mi acto, la determinación de mi visión y de mi decisión, de mi sentimiento y de mi acción. Siempre que decido y actúo no soy, sin embargo, totalidad, sino un yo con sus determinadas condiciones dadas y en su particular situación objetiva²⁸.

24. J. Lacroix, *Personne et amour*, Paris 1955, 36-41.

25. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 37.

26. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris 1947, 129.

27. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 88-89.

28. K. Jaspers, *Filosofía II*, Madrid 1959, 38-39.

F. Boeckle se lamenta de que, exagerando un aspecto de la doctrina paulina, se haya querido ver la ley solamente como algo que lleva a un «mepecatamiento» total del hombre (Rom 5, 20). Y, en cambio, no se ha tenido en cuenta que, gracias a la ley, el pueblo se mantuvo unido y fiel a Dios hasta llegar a Cristo. Por eso una ley evangélica bien entendida —los imperativos morales evangélicos— tiene sentido de cara al quehacer cristiano. En la ley mosaica, en Cristo y en nosotros hay una misma base que es la voluntad de Dios. Por eso ni la ley mosaica ha sido anulada sino llevada a su plenitud en Cristo, ni el cristiano está sin ley²⁹.

En concreto, el conflicto entre la conciencia moral y la ley puede manifestarse de formas diferentes. Vamos a estudiar algunas de ellas.

1) La objeción de conciencia

La objeción de conciencia es la reacción de la conciencia moral *contra una ley* que se considera injusta o perniciosa.

Es lo que hacen los apóstoles en contra de los jefes del pueblo y los senadores. «Los llamaron éstos y les prohibieron terminantemente hablar y enseñar sobre la persona de Jesús. Pedro y Juan les replicaron: «¿Puede aprobar Dios que os obedezcamos a vosotros en vez de a él? Juzgadlo vosotros. Nosotros no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído» (Hech 4, 18-20).

En general, objetores de conciencia son aquellos que, como los apóstoles, han preferido soportar condenas políticas o religiosas antes que renunciar a sus propias convicciones. La valorización del libre albedrío desde la Reforma y la revolución francesa y sobre todo la actual promoción de los derechos del hombre ha puesto de relieve la existencia de la objeción de conciencia.

Pío XII abordó este explosivo problema en un discurso a los juristas italianos. «El juez dijo, no puede obligar a hacer algo intrínsecamente inmoral. Sin embargo, no toda aplicación de una ley injusta equivale a un reconocimiento de la misma, cuando es el único medio para impedir un mal mayor»³⁰.

La objeción de conciencia se ha aplicado sobre todo, a partir de la primera guerra mundial, a la prestación del servicio militar,

29. F. Boeckle, *¿Ley o conciencia?*, Barcelona 1970, 39.

30. Pío XII, *Discorso all'unione dei giuristi cattolici italiani*: AAS 41 (1949) 602-603.

que algunos rehúsan por motivos humanitarios, morales o religiosos³¹. Pero la objeción de conciencia se aplica también a otros problemas, como, por ejemplo, a la obligación de inscribirse en determinados movimientos políticos o de aceptar determinadas estructuras sociales. También puede aplicarse y, por cierto, de un modo dramático a veces, a determinadas leyes. Por ejemplo, no puede obligarse en ningún caso a un médico o enfermera a practicar el aborto en contra de sus convicciones morales³².

«Cada uno dará cuenta a Dios de sí mismo», dice Pablo (Rom 14, 12). Y el Vaticano II afirma a propósito de la libertad religiosa, comentando este pasaje de Pablo: «Cada uno está obligado a obedecer solamente a su conciencia, como Cristo y los apóstoles que buscaron esencialmente dar testimonio de la verdad»³³.

A propósito de la objeción de conciencia al servicio militar, dice el concilio Vaticano II que «parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma»³⁴.

En el fondo, la objeción de conciencia se apoya en el principio de la corresponsabilidad. La autoridad no debe gobernar despóticamente, ignorando a las personas y manipulándolas como si fueran objetos. Debe estar más bien al servicio de las personas, viendo siempre en ellas seres responsables y libres, cuya conciencia no puede ser pisoteada por ningún motivo. Como dice Pablo, no podemos apagar el Espíritu. Tratemos más bien de analizar todos los casos para descubrir los valores posibles que podemos encontrar en el otro (1 Tes 5, 19-22).

De todas maneras, si la autoridad ha de estar abierta a los que están en la base y debe en todo momento reconocer sus derechos a una corresponsabilidad activa a nivel de la conciencia, no menos cierto es que los componentes de un grupo social no pueden pretender seguir formando parte del grupo para beneficiarse de su pertenencia a él y después negarse sistemáticamente a aceptar las normas del grupo o a contribuir como los demás a las prestaciones que necesita el grupo. Hoy día existe el peligro real de deso-

31. J. Leclercq, *Guerre et service militaire devant la conscience catholique*, Bruxelles 1934; A. de Soras, *Service militaire et conscience catholique*, Paris 1948; A. Messineo, *L'obiezione di coscienza*: CivCat (1950) 361-369; J. van Lierde, *Pourquoi je refuse d'être soldat*, Bruxelles 1954.

32. G. Davanzo, *Dovere e limite della contestazione e dell'obiezione di coscienza*: IDOC (1971) 14; 32-40.

33. Concilio Vaticano II, *Declaración sobre la libertad religiosa*, n. 11.

34. Concilio Vaticano II, *Constitución Iglesia en el mundo*, n. 79.

lidarizarse del grupo por lo que toca a colaborar con él, pero sacando el máximo provecho posible de su inserción en él. Así ocurre en el ámbito familiar, económico-social, político y religioso³⁵.

Podemos concluir con Rudin «que quien se encuentra en un error de conciencia no puede ser obligado a obrar en contra de su propia conciencia moral. Es derecho moral suyo no tener que obrar contra su propia conciencia, aunque sea errónea... Creemos, en cambio, que hay una diferencia esencial entre no tener, desde el punto de vista negativo, el derecho de obligar a uno a una acción contraria a su conciencia, y tener que conceder a uno, de modo positivo, el derecho de vivir públicamente conforme a su convicción de conciencia, si con ello se lesiona el derecho de los demás»³⁶. Hace falta en este sentido un exquisito respeto a los que conviven con nosotros. La sociedad tiene el derecho y a veces el deber de defenderse contra quienes, ignorando las bases mínimas de la convivencia social, quieren atropellar los derechos de los demás legítimamente reconocidos por las leyes o las costumbres sociales.

2) La epiqueya

La objeción de conciencia consiste en una reacción *contra* una ley que se considera injusta. En cambio, la epiqueya se presenta como una infracción de la letra de la ley, *de acuerdo* con su sentido profundo. Por eso más que una *contra-lex* la epiqueya es una *super-lex* o *superiustitia*, como decían Alberto Magno y Tomás de Aquino.

La epiqueya es una actitud (virtud o acto) del hombre, que se siente dispensado del cumplimiento literal de la ley, para ser fiel a su sentido profundo.

Significado etimológico. La etimología de la palabra epiqueya (ἐπιτεκεια, ἐπιτεκής) es difícil³⁷. Significa, en primer lugar, en la literatura griega lo que es justo, conveniente, habitual. De ahí pasó después a designar lo que es mesurado, comedido, suave, condescendiente. Se manifiesta sobre todo en los que tienen el poder.

Significado bíblico. La palabra epiqueya o sus derivados aparece en la traducción bíblica de los Setenta. Fuera de 1 Re 12, 22;

35. G. Perico, *L'obiezione di coscienza*: Aggiornamenti Sociali (1951) 1-10; (1960) 131-148; D. C. Langlade, *L'obiection de conscience dans les idées et les institutions*, Paris 1958; G. de Menasce, *Discorso sull'autorità*, Roma 1970.

36. J. Rudin, *La conciencia moral desde el punto de vista católico*, en *La conciencia moral*, 216-217.

37. L. Meyer, *Handbuch der griechischen Etymologie* II, 1901, 23.

4 Re 6, 3 y Sal 85, 5, sólo en los últimos libros del antiguo testamento. Expresa prevalentemente la conducta señorial de Dios: su mansedumbre y condescendencia: Sal 85, 5; 1 Re 12, 22; Sab 12, 18; Bar 2, 27; Dan 3, 42; 7 Mac 2, 23; 10, 4. De aquí pasó a significar también la condescendencia del rey: Est 3, 13; 8, 13; 2 Mac 9, 27; 3 Mac 3, 15; 7, 6, y la de los hombres que están más cerca de Dios, como los profetas: 4 Re 6, 3; y los justos: Sab 2, 19.

En 2 Cor 10, 1-2, la epiqueya o mansedumbre de Cristo se presenta como un modelo para Pablo y la iglesia de Corinto. Cristo, como rey del cielo, es condescendiente (Flp 2, 5 ss). Sólo quien tiene un poder infinito puede poseer la verdadera epiqueya. Los débiles tratarán de defender un poder, en el que no tienen seguridad, de un modo angustiado. Todos los cristianos, que están llamados a la gloria del cielo, deben caracterizarse por eso mismo dando muestras inequívocas de epiqueya. «Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Flp 3, 20-21). Esta epiqueya o mansedumbre condescendiente de Cristo debe manifestarse en la tensión que existe entre Pablo y la comunidad de Corinto (2 Cor 10, 6-8).

Todavía más clara aparece esta significación de la epiqueya en Flp 4, 5: «Vuestra epiqueya sea notoria a todos los hombres» y esto a pesar de la persecución y las contrariedades. La epiqueya es una especie de resplandor de la gloria celestial y de la majestad adquirida por el Señor Jesús en su resurrección. Lejos de ser una debilidad sentimental, es una manifestación escatológica en los cristianos de la majestad de Dios (Flp 2, 15-16)³⁸.

Platón y Aristóteles. Respecto a la epiqueya, Platón manifiesta a lo largo de su vida una cierta evolución. En la *República* y el *Hombre político* opina que la sabiduría práctica del hombre al frente de los asuntos públicos está sobre las leyes. El hombre político, dotado de sabiduría y prudencia puede juzgar en cada caso concreto lo que es más conveniente hacer, mientras que las leyes han de manifestarse necesariamente en un plano abstracto y general, en el que no se pueden tener en cuenta las situaciones concretas. Al final de la vida, sin embargo, Platón piensa que de hecho es muy difícil encontrar un hombre político sabio y recto y por eso opina en las *Leyes* que la comunidad política debe regirse por leyes generales, a las cuales también los políticos deben

38. H. Preisker, TWNT, Stuttgart 1950, 585-587.

someterse. Pero la ley no es el sistema ideal, ya que no puede tener en cuenta los casos concretos. El ideal sigue siendo el hombre político sabio y prudente. Por eso las leyes son sólo una especie de sustituto suyo y deben ser lo más absolutas posibles para asemejarse a las decisiones concretas del hombre político. De ahí que la epiqueya sea considerada en esta concepción como una debilidad, un salirse del campo jurídico para dar lugar a una misericordia de carácter humano y sentimental. En el fondo esta depreciación de la epiqueya radica en el concepto que Platón tiene del individuo. Para Platón lo que importa es la idea general, mientras que el individuo es un concepto negativo, una limitación de las ideas generales. La epiqueya aparece así como una desviación de la justicia general.

Aristóteles hace una crítica constructiva de la doctrina de Platón sobre la epiqueya. Para Aristóteles como para Platón la ley general no puede prever todos los casos posibles, sino que ha de atender sólo a lo que ocurre en la *mayoría de los casos*. Lo universal no puede incluir todos los casos concretos. La epiqueya, según Aristóteles, no aparece como una desviación o excepción de la ley, sino como una *corrección de la misma*. Las piedras para edificar los muros de Lesbos son desiguales. No pueden por eso medirse si la regla no es flexible. No son las piedras las que deben adaptarse a la regla, sino la regla a las piedras³⁹. Para Aristóteles pues, la ley es justa, pero la epiqueya es *más justa* todavía, en el sentido de que va más allá de la ley, ya que ésta no puede incluir los casos concretos, como hace la epiqueya⁴⁰. Mientras que para Platón la epiqueya se sale del campo del derecho, para situarse en la mera misericordia, para Aristóteles, la epiqueya es la expresión de un derecho más profundo y auténtico que el de la ley y sirve para corregir y completar a la ley⁴¹.

La escolástica. Parece ser que fue Alberto Magno el primero entre los escolásticos que conoció la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles con su doctrina sobre la epiqueya. Esta obra aristotélica fue traducida por Roberto Grosseteste en 1245. Hasta ese momento, entre los padres, se hablaba sólo de la equidad romana (jurídica) o cristiana (bíblica). La primera era una interpretación, al margen del derecho, que el pretor hacía dejándose llevar de la

39. Aristóteles, *Retórica* 1.1, cap. 13, n.º 137 a; *Ética a Nicómaco* 1. 5, cap. 10, 1.137 a-1.138 a.

40. Id., *Ética a Nicómaco*, n.º 1.137 a-2, 1.138 a.

41. O. Robleda, *La «aequitas» en Aristóteles, Cicerón, Tomás y Suárez. Estudio comparativo*: Miscelánea Comillas 15 (1951) 241-279.

benignidad, cuando consideraba la ley injusta o demasiado dura. La equidad cristiana, como dice Cipriano, era una «justicia suavizada con la dulzura de la misericordia». En ambos casos se trataba de una excepción hecha a la ley por motivos extrajurídicos⁴².

Alberto Magno tiene el mérito de haber introducido en teología la doctrina aristotélica sobre la epiqueya.

Algunas de nuestras acciones, dice, están de tal modo sometidas al cambio y dependen tanto de las variaciones del tiempo y lugar, que es imposible formular en relación con ellas una regla válida para siempre. Surgen sin cesar casos imprevistos «emergentes» que escapan a la ordenación general. En esos casos observar la letra de la ley sería hacerse infieles a su *sentido profundo*⁴³... Por su misma naturaleza los actos humanos son inestables y están sin cesar sometidos al cambio. Hay que respetar esta continua variabilidad de lo real y no pretender abarcar todas las acciones humanas dentro de una sola y misma ley universal. Lo real no debe acomodarse a la regla, sino la regla a lo real⁴⁴.

Desgraciadamente son muchos, según Alberto Magno, los que caen en una especie de esclavitud con respecto a la ley, incluso prelados y sacerdotes de nuestro tiempo⁴⁵.

Según Alberto Magno pues, hay dos especies de justicia: una que dirige las acciones humanas *según la letra* de la ley, válida en la mayoría de los casos, y otra que corrige la ley en ciertos casos imprevistos, *de acuerdo con el sentido profundo* de la ley. Esta es la *superiustitia* o «epiqueya»⁴⁶. No se trata, pues, de encontrar una fórmula para escaparse al cumplimiento de la ley, sino de cómo cumplir la ley de un modo más profundo y auténtico en las diversas circunstancias concretas de la vida.

Tomás de Aquino ha perfeccionado la doctrina de Alberto Magno con fórmulas más precisas y rigurosas⁴⁷. Siguiendo a Aristóteles⁴⁸, Tomás define la epiqueya o equidad (que él llama también *gnome*) como la virtud que prescinde de la letra de la ley y sigue lo que exige la justicia y el bien común⁴⁹. Esta interpretación de la ley le parece, incluso, más perfecta que la simplista y unilateral aplica-

42. M. Müller, *Der hl. Albertus und die Lehre von der Epikie*: Divus Thomas F.12 (1934) 180-181; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain 1948, 283-284.

43. Alberto Magno, *Opera omnia* VII, Paris 1894, *Ethicorum* 384-385.

44. *Ibid.* VIII, I.III, *Politicorum* 300.

45. *Ibid.* XXII, *In Ev. Mt* 71-72.

46. *Ibid.*, *In Ev. Lc* 80.

47. R. Egenter, *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben*: Philos. Jahrbuch 53 (1940) 115-127.

48. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, V, cap. 14.

49. II-II, q.120, a. 1.

ción del texto de la ley (*iustitia legalis*), pero Tomás exige la certeza de que el caso considerado constituye una excepción a la norma general de la ley, y en caso de duda se debe recurrir al superior para tener su consejo y decisión. Esta acentuación de la epiqueya como servicio al bien común, ha creado tal vez una cierta incoherencia entre la doctrina de Tomás sobre la epiqueya y su aplicación en la práctica, que tiende a ser restrictiva. Según M. Witman⁵⁰, encontramos aquí una cierta influencia platónica, que contrapesa el aporte aristotélico.

Suárez es, sin duda, el más importante de los comentaristas de Tomás en lo que se refiere a la doctrina de la epiqueya. En general los comentaristas del Aquinate: Cayetano, Soto, Báñez, Medina, Vázquez se muestran más liberales que él mismo en cuanto al uso de la epiqueya. Suárez también ha aplicado la doctrina sobre la epiqueya de un modo más liberal que Tomás, admitiéndola no sólo cuando es necesaria para evitar un mal, sino también en otros casos razonables, en los que sólo parece «mejor» aplicarla, sin ser absolutamente necesaria. En realidad, Suárez, inspirándose en Tomás, se separa bastante de él en su manera de concebir la epiqueya. Mientras que para Tomás la epiqueya es sobre todo una *superiustitia* al servicio del bien común, para Suárez la epiqueya se ordena al bien de la persona humana. Pasamos así de una concepción universalista de la epiqueya a otra concepción personalista de la misma⁵¹.

Epoca moderna. Después de Suárez, salvo raras excepciones, como Lessio y Billuart, la epiqueya deja de ser considerada como una virtud moral, para convertirse en una mera interpretación jurídica en contra de la ley. Según G. Lacroix, la epiqueya es «una interpretación restrictiva de la ley, de acuerdo con la presunta voluntad benigna del legislador»⁵². Se presume que el legislador, si estuviese presente en tal circunstancia concreta, eximiría del cumplimiento de la ley. Es natural que, viéndose en la epiqueya un modo de escaparse a la ley, se trate de limitar lo más posible su uso, para no caer en el laxismo. Alfonso de Ligorio dice que «la epiqueya es una presunción, *al menos probable*, de que el legisla-

50. M. Witman, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, 350-352.

51. O. Robleda, *La «equitas» en Aristóteles, Cicerón, Tomás y Suárez. Estudio comparativo*: Miscelánea Comillas 15 (1951) 241-279; E. Hamel, *L'usage de l'épikie*: *Studia Moralia* 3 (1965) 48-67.

52. G. Lacroix, *Theologia moralis* I, *De legibus* q.138, n. 829.

dor no ha querido obligar en tal circunstancia»⁵³. Gracias, sin embargo, a su profundo humanismo moral, Alfonso será en el uso de la epiqueya mucho más liberal que en la doctrina. Pero otros, ateniéndose a las consecuencias lógicas de la definición de Lacroix, limitarán seriamente el uso de la epiqueya, como en el caso de J. d'Annibale⁵⁴. Se verá en la epiqueya un peligro contra el que hay que precaverse.

En la actualidad estamos asistiendo a una revalorización de la epiqueya⁵⁵. Se insiste en el valor de la epiqueya no como una mera interpretación jurídica excepcional y peligrosa de la ley, sino como una función moral del hombre responsable, que supera las limitaciones de la ley universal con una especie de *super-justicia* o *super-ley*, que es la epiqueya, volviéndose así a las fuentes de la escolástica.

No faltan, incluso, algunos escritores modernos que van más allá del concepto clásico de epiqueya; basándose en que, como dicen, cada actuación humana es un caso único e irrepetible, un *kairós* o momento oportuno que Dios da y no volverá a repetirse en la historia de salvación, deducen la constante necesidad de adaptar los principios morales universales a los imperativos concretos existenciales de cada situación humana. Y eso valdría, siguen afirmando, no sólo para las leyes positivas, sino también para el mismo derecho natural.

Como dice Juan XXIII, las relaciones humanas dentro de la sociedad «presentan frecuentemente situaciones tan delicadas y neurálgicas, que no pueden ser encuadradas en moldes jurídicos algunos, por mucho que éstos se maticen. Por lo cual las personas investidas de autoridad (y también los subordinados, decimos nosotros) para ser, por un lado, fieles a la ordenación jurídica existente... y para saber, por otro lado, amoldar las ordenaciones jurídicas al desarrollo de las situaciones y resolver de un modo mejor los nuevos problemas, han de tener ideas claras sobre la naturaleza y sobre la amplitud de sus deberes y deben ser personas de gran equilibrio y de exquisita rectitud moral, dotadas no sólo de intuición práctica para interpretar con rapidez y objetividad los casos concretos, sino de voluntad decidida y vigorosa para obrar

53. Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis* I, n. 201; *Homo apostolicus* II, n. 27.

54. J. d'Annibale, *Summula moralis* I, n. 187, nota 49.

55. J. Azpiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid 1944, 569-572; G. Michiels, *Normas generales Iuris Canonici*, París 1949; O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie* I, Stuttgart 1952, 80; P. Lumberras, *De prudentia*, Roma 1962, 82.

a tiempo y con eficacia»⁵⁶. En esta tarea es evidente la utilidad e incluso también la necesidad de la epiqueya⁵⁷.

En estos momentos de crisis de autoridad, en que las personas y los grupos se rebelan contra la idea de una obediencia pasiva e infantil, quizás la epiqueya, bien entendida, pueda ayudar no poco al hombre moderno a la maduración de su sentido de corresponsabilidad social⁵⁸. Gracias a la epiqueya, podremos eventualmente hacer una moral más situada y adaptada a las circunstancias concretas en que vivimos⁵⁹. El hombre no debe ser esclavo de la ley. Como dice Jesús, «el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27).

De todos modos habrá que evitar en el futuro considerar a la epiqueya como una escapatoria o un parche de emergencia y sobre la marcha. A medida que nos decidamos a hacer una moral desde la praxis irá disminuyendo cada vez más el abismo existente entre la ley y la conciencia moral, y la epiqueya será cada vez menos necesaria⁶⁰.

3) Carisma profético

La objeción de conciencia es una reacción *contra* la ley que se cree injusta. La epiqueya, una expresión más profunda del sentido de la ley, prescindiendo de la letra, una «*super-ley*». En cambio, el carisma profético se presenta más bien como algo *al margen* de la ley, como una inspiración o don del Espíritu santo, y, en un ambiente secularizado, como es frecuente en nuestros días, como una actitud profética que nace en lo más profundo y creador de nuestro ser.

Nuestra época manifiesta una clara tendencia hacia lo profético. Como dice R. Aubert, la conciencia del cristiano, más que la aplicación automática por medio de un silogismo de la ley general a un caso particular, se nos presenta hoy como una intuición personal, bajo la guía del Espíritu santo, que nos permite encontrar para cada caso una solución única e irrepetible, la que conviene precisamente en una situación concreta⁶¹.

56. Juan XXIII, *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 227-228.

57. J. M. Casillas, *La equidad, norma de conducta de gobernantes y jueces*, Madrid 1952; T. E. Davitt, *La vertue d'épique*: Sc. Eccl. 13 (1961) 35-56.

58. F. Wulf, *Gehorsam gegenüber der Führung durch den Heiligen Geist*: Geist und Leben 24 (1956) 55-56.

59. B. Häring, *Tugend der Epikie*: Klerusblatt 39 (1959) 406-408.

60. A. Hortelano, *Epiqueya*: GER VIII (Madrid 1972) 697-699.

61. R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Tournai 1954.

Y. M. Congar ha estudiado ampliamente este fenómeno del profetismo en su libro *Verdaderas y falsas reformas de la iglesia*. Los profetas hablan de Dios, para decir el juicio de Dios sobre las cosas. El profeta es el hombre que se opone a que el medio se convierta en fin, a que la forma exterior se busque y sea servida por sí misma. Por eso los profetas resultan incómodos, porque trastornan el orden o la seguridad establecidos.

Poseídos por lo absoluto de una verdad o de un servicio, vencidos por uno más poderoso que ellos, que se ha impuesto en sus vidas y les hace sentir su aguijón, los profetas son hombres intrépidos. Tienen la independencia y la soberana libertad de quien, no perteneciéndose a sí mismo, sabe que nada tiene que perder. Nada puede detener a un profeta. Tiene abierta en sí la fuerza invencible de la conciencia (Natán, Elías, Juan Bautista, Ambrosio...). El profetismo aparece sobre todo en la iglesia primitiva.

Hay en todo profeta el sentimiento de una obra que realizar, que es también una misión que cumplir; hay un descubrimiento personal, vuelto en imperativo, con todo lo que un imperativo tiene de cautivante. Hombre del fin y de lo absoluto, el profeta corre el riesgo de no reconocer a los medios y a las formas un valor, que por relativo que sea, no debe por ello dejar de ser respetado. Conciencia despierta por una conversión personal, solitaria por vocación, corre peligro de aislarse. Intrépido y obseso, entrega su mensaje en toda pureza, sin preocuparse del equilibrio o de la armonía que componga con otros elementos, que, sin embargo, también ellos tienen su verdad. Los profetas del antiguo testamento hablaron contra el formalismo del culto en términos tan absolutos, que parece condenen toda forma exterior de culto... Un Pedro Damiani tendrá contra la dialéctica fórmulas que no superará Lutero en violencia. Francisco de Asís quiere que se aplique la regla de la vida evangélica y de la pobreza *sine glosa*... Conciencia solitaria y posesa, hay peligro de que dé a su mensaje un desarrollo exclusivo, en una sola línea; y trastorne ciertas cosas en el orden de las formas establecidas, sin ver que son necesarias para la estabilidad o el equilibrio del conjunto. En reacción contra el grupo, y hasta contra el orden establecido, hay por ello en el profeta posibilidad de rebelión. El profeta es el hombre que tiene una vocación por excelencia. Si el signo de una vocación es que no puede dejarse de actuar, que antes se moriría, ¿no será el profeta forzado a continuar su obra a pesar de todo? ¿podrá callarse aun cuando se lo ordenen? Hay algo que produce vértigo en el problema de conciencia que pudo plantearse a una Juana de Arco o a un Savonarola ⁶².

De todos modos, como ya decía Pablo y aparece en la *Didajé*, los carismas del Espíritu santo aunque distintos, se ordenan últimamente a la común edificación del cuerpo místico de Cristo. Pero a veces esta integración orgánica resulta difícil y dolorosa.

62. Y. M. Congar, *Verdaderas y falsas reformas de la iglesia*, Madrid 1953, 146-165.

Se necesita una gran disponibilidad por parte de todos para que el Espíritu santo, que es uno, consiga esa armonía tan necesaria en la iglesia, si queremos dar testimonio del verdadero amor evangélico que nos ha traído Jesús.

4) La rebelión sin causa

La objeción de conciencia, la epiqueya, el carisma profético, se presentan siempre frente a la ley con una justificación en la que tratan de apoyarse: el carácter injusto de la ley, su sentido profundo, la inspiración profética. En cambio, hoy estamos presenciando un fenómeno que se ha dado en llamar «rebeldía sin causa», porque se presenta como una negación de la ley y de las buenas costumbres aceptadas por la sociedad, y esto sin justificación ninguna. Se diría que es la rebelión por la rebelión.

A muchos preocupa este fenómeno. Si sabemos prescindir de lo que es episódico y accidental, podremos quizás descubrir en el hondón de esta rebeldía algo positivo, esto es, la explosión del yo profundo, que, como un volcán, entra de repente otra vez en erupción y hace saltar, hecha pedazos, la costra superficial de la sociedad, cristalizada lentamente a base de rutinas y mecanismos automatizados. Esta explosión en cuanto tal no es mala. Es más bien un signo de vitalidad y puede ayudarnos, en estos momentos de transición, a encontrar una moral más auténtica y de acuerdo con las necesidades de los tiempos ⁶³.

Como dice Teilhard de Chardin:

A medida que el tiempo pasa y que nos alejamos de las direcciones eliminadas por nuestra elección, a medida que se van injertando en nuestra opción funciones secundarias y que, alrededor de este eje, se van entrelazando las vidas que nos rodean, un edificio muy complicado de existencias se va construyendo, un modo de ser se propaga y se establece a través de las cosas, para suprimir el cual ya no podemos hacer nada. Algo ha nacido en nosotros que se mantiene sin nosotros y que es más fuerte que nosotros. Nos hemos convertido en esclavos de nuestra libertad.

Por eso de vez en cuando se impone una especie de revolución cultural sin causa aparente en la superficie, pero que nos obliga a cuestionarnos radicalmente, para poder eliminar la escoria vital a que han quedado reducidas nuestras antiguas decisiones, libres y fervorosas como lava incandescente.

63. J. J. López Ibor, *Rebeldes*, Madrid 1966.

Ello no quita que esta rebelión sin causa no deje de tener peligros, pues con frecuencia corre el riesgo de quedarse en el derecho al pataleo, sin llegar a construir nada verdaderamente positivo por falta de una auténtica orientación que les ayude a los jóvenes a saber lo que quieren y a dónde van, y sobre todo que les estimule a construir algo por sí mismos, con su propio esfuerzo, un mundo mejor que aquel que quieren destruir. De lo contrario, correríamos el peligro, ya nos está pasando, de quedarnos a la intemperie, sin la casa vieja y sin haber siquiera puesto los cimientos de la nueva, lo que daría lugar a un desequilibrio en masa de las nuevas generaciones.

P. H. Simon, antiguo miembro de la resistencia en Francia e intelectual católico de izquierda, escribió una carta abierta a un joven de veinte años, en que se ponen de relieve estos peligros de la rebelión sin causa.

Estos jóvenes nos dicen: somos una juventud sin ley, sin fe y sin mitos. ¿Qué nos podéis quitar?, a lo que responde el autor, afirmando que el uso precoz de una libertad excesiva es destructor de la persona y causa de angustia. El drama de vuestra generación, les dice, radica precisamente en el modo como usáis las libertades que se os dan y que queréis cada día más absolutas. Y en eso es en gran parte culpable la sociedad. Gastáis vuestra juventud en una época de paz y prosperidad, disfrutando, a vuestro gusto, de todos los recursos y todos los derechos de pasarlo bien, y sin embargo aparecéis tristes en vuestras palabras, escritos, canciones y hasta en vuestras diversiones. Y veis en esa tristeza el motivo de vuestra rebelión insolente contra un mundo que os lo está dando todo a manos llenas y sin esfuerzo de vuestra parte. ¿Cómo queréis que un hombre, que deja detrás de sí un largo período de esfuerzos y lucha por la vida y por un ideal, no encuentre por lo menos indecentes vuestras palabras y lamentaciones que se profieren en un ambiente de lujo y facilidad? La mística de la provocación, que inspira a los «jóvenes en furia» de las democracias burguesas de Europa y Estados Unidos, provoca en Francia una crisis menos violenta que en América, Suecia o la Gran Bretaña, la tierra de los beats y las minifaldas. Pero en Francia la crisis está más difundida intelectualmente. Francia es el país del «amor loco» de Bréton, del «amor libre» de Sartre, del *deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (¡pobre feminidad!), de la apología gidiana de la homosexualidad, de la rehabilitación del *divin marchesse*, del entusiasmo por un modo de hablar «despreocupado» de Jean Genêt y Boris Vian. Pues bien, el desorden de los espíritus y las costumbres, el erotismo precoz, el alcohol, la droga... etc., y, sobre todo, el «nihilismo metafísico» ha llevado a la sociedad, a la familia, a la juventud y a la nación a un límite de ruptura. Lo vemos todos los días ⁶⁴.

Y aquí tocamos fondo en el análisis de esta rebelión sin causa. En efecto, esta rebeldía vive radicalmente vinculada al *irracionalismo*

64. P. H. Simon, *Pour un garçon de 20 ans*, Paris 1966.

de la conciencia moral característico de nuestra época. Quizás pocos como Ortega y Unamuno en España han descrito de un modo tan gráfico y profundo este fenómeno, probablemente, como dice el mismo Ortega, porque es algo que está muy de acuerdo con la vena anarquista que existe en la idiosincrasia española.

Yo no creo mucho en la obligación, lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y del entusiasmo. Para Europa hoy la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos ⁶⁵... Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es necesario que acierte a excitar nuestra impetuosidad ⁶⁶... Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo, sin reservas, sin temores, integralmente, cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta. ¿Qué significa lo que llamamos hombre íntegro sino un hombre que es enteramente él y no un urcido de compromisos, de caprichos, de concesiones a los demás, a la tradición, al prejuicio? En este sentido me parece don Juan una figura de altísima moralidad... Lleva siempre en la mano su propia vida, y, como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de don Juan, el héroe sin finalidad ⁶⁷... ¿Por qué no será pecado decir que el sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida ¿es acaso la alta misión de nuestro tiempo? ⁶⁸.

Unamuno insiste con mayor vigor, si cabe, en este vitalismo moral:

Los eticistas, los de que la moral es ciencia, los que al leer todas estas divagaciones dirán: ¡Retórica, retórica, retórica!, creerán, me parece, que la virtud se adquiere por ciencia, por estudio racional, y hasta que las matemáticas nos ayudan a ser mejores. No lo sé, pero yo siento que la virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morir se nunca, y todo ello es la misma cosa, en el fondo, se adquieren más bien por pasión ⁶⁹... El intelectualismo ético es el peor de los intelectualismos

65. J. Ortega y Gasset, *El espectador*, en *Obras completas*, Madrid 1932, 588-589.

66. Id., *Espíritu de la letra*, *Ibid.*, 972.

67. Id., *El tema de nuestro tiempo*, *Ibid.*, 761.

68. Id., *El espectador*, *Ibid.*, 239.

69. M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1938, 272.

todos, y, si alguna vez he temido que se me anegara la conciencia moral, fue leyendo la teología moral de Alfonso de Ligorio, por lo cual le dejé de lado ⁷⁰.

Si Unamuno hubiera leído las obras espirituales del patrono de los moralistas, hubiese seguramente pensado de otra manera sobre el autor de la teología moral.

Es indiscutible que este vitalismo contiene ciertos elementos positivos, como reacción contra una moral kantiana del deber por el deber. La conciencia nos hace comprometernos con lo más profundo de nosotros mismos. Pero no podemos caer en un irracionalismo ciego, que nos llevaría al caos moral, como estamos comprobando trágicamente en nuestra época. Después de Dachau y Auschwitz, y los campos rusos de concentración, y las bombas atómicas, no podemos hablar sin más de «espléndidos vicios» o «rebelión sin causa». No basta sentirnos embriagados por lo irracional. Hemos de ser tremendamente fieles a lo mejor de nosotros mismos, que nos habla a través de esa conciencia integral que hemos analizado a lo largo de este estudio.

b) *Relativización de la conciencia moral*

La rebeldía sin causa y el irracionalismo moral nos llevan a un grave problema que la conciencia tiene planteado en nuestro tiempo y es el del relativismo moral ⁷¹.

Estamos viviendo en un momento de transición, que ha afectado también, como no podía ser menos, a la conciencia moral. De una parte, existe el miedo a anquilosarse, a quedarnos en lo que Bergson llamaba la «escoria moral», o sea, los restos mecanizados y sin vida de una moral que tiempos atrás fue abierta y creadora y que terminó por encerrarse en una serie de hábitos mecanizados y rutinas incoherentes.

De otra parte, muchos responsables sienten miedo a lo que un autor tan poco sospechoso de tradicionalismo como el existencialista católico Marcel llama «la intimidación de los valores». En efecto, muchos experimentan una grave preocupación temiendo que, al tratar de superar lo que hay de escoria en la moral recibida de nuestros mayores, no lleguemos a crear una nueva moral auténtica y perdamos una serie de valores imprescindibles para la humanidad. En esa hipótesis, en vez de estar asistiendo a un fenó-

meno fascinante y creador de evolución moral, estaríamos más bien dentro de un proceso de involución, como ha ocurrido ya en otras épocas históricas, por ejemplo, cuando la decadencia y desintegración del imperio romano.

Esto nos plantea el problema del relativismo moral. ¿Todo es relativo en la moral? ¿o existe de algún modo lo que podríamos llamar «imperativo absoluto», válido siempre y en todas partes? He aquí una pregunta angustiada que se hacen muchos hombres de nuestro tiempo.

1) Existe el relativismo moral

Es un hecho indiscutible. Hay cosas que nos parecen morales en una época y en otra no, y viceversa, cosas que a nuestros mayores parecían inmorales y que ahora nos parecen admisibles y hasta lo más natural del mundo. No es necesario poner muchos ejemplos. Basta pensar en la esclavitud, el interés bancario, la moda y los derechos del hombre y de los pueblos.

Lo mismo podríamos decir de las diferentes circunstancias dentro de una misma época. Cosas que aquí están bien, allí no lo están. Pensemos, por ejemplo, en la moral capitalista y la moral marxista, por no aludir a las diferencias de valoración moral que existen entre los llamados pueblos desarrollados industrialmente y los habitantes del Africa central o de ciertas islas de la Polinesia ⁷².

La naturaleza como devenir. Analicemos más en concreto este fenómeno. De no querer explicar la marcha del cosmos, como quieren los neopositivistas a lo Monod, a base simplemente del azar y la necesidad, tendremos que admitir que el mundo se desen-

72. D. C. Maguire, *Absolutos morales y magisterio*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, Santander 1970, 60-70. El autor estudia los condicionamientos históricos en que se ha movido el magisterio de la iglesia a propósito de los problemas concretos más candentes, como la guerra, el sexo, la usura y la libertad religiosa. Por ejemplo, respecto a ésta última, Pío IX en su *Quanta cura* condena «aquella opinión errónea que es especialmente injuriosa para la iglesia católica y la salvación de las almas, llamada por nuestro predecesor Gregorio XVI *deliramentum* (frenesí loco), a saber, que la libertad de conciencia y de culto es derecho propio de todos los hombres, y que esto se ha de proclamar y afirmar en toda sociedad justamente constituida» (DS 1.690; cf. 1.613). En cambio, el Vaticano II «declara que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad de la persona humana... Este derecho a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil»: *Declaración sobre la libertad religiosa*, n. 28.

70. Id., *Ensayos I*, Madrid 1945, 835.

71. A. Hesnard, *La relativité de la conscience de soi*, Paris 1924.

vuelve a partir de un proyecto inicial. Si se ha llegado desde el átomo inicial de hidrógeno a la quinta sinfonía de Bethoven, es porque existe una fuerza que nos empuja de abajo a arriba de un modo programado. Ni siquiera unas hojas de perejil, dice Madariaga, pueden surgir en el proceso de evolución a lo loco. Tenían que estar proyectadas y programadas de algún modo⁷³.

La vida aparece así como un devenir. Esto nos impide considerar a la naturaleza como algo fijo e inmóvil. Algunos han querido ver una oposición entre la raíz indoeuropea «as» (ἔστι = *est*) y la raíz también indoeuropea *bhû* (φύσις = *fieri, fuit*). La primera designaría el *essere* o ser estático de la cultura occidental (estabilidad). Esto «es» definitivamente esto o aquello. La segunda, en cambio, sería característica de la cultura india dinámica que gira en torno del perpetuo devenir (reencarnación y metempsicosis). Pero esta simplificación no es verdadera. El ser para los griegos está vinculado al devenir. La naturaleza (φύσις igual a *fieri, fue*) es un proceso vital, una fluencia. Y para los hindúes el devenir está vinculado al *sat* (*essere*) y significa la verdad por excelencia.

Quienes realmente rompieron este dinamismo de la naturaleza fueron los semitas y en especial los hebreos para quienes Dios no es algo inmerso en un vago dinamismo panteísta, sino una realidad distinta del mundo; y el hombre, creado a la imagen de Dios, da a cada cosa y persona un nombre, una definición. Nada de extraño que fueran precisamente los semitas (fenicios, hebreos) quienes sustituyeran la antigua escritura continua (fluencia fonética) por la escritura separada (palabras autónomas). Esta revolución fonética trasciende los límites de la filología comparada para entrar en el campo de la metafísica y de la teología. La «escritura continua» (flujo continuo sonoro de las palabras dentro de un contexto global) fue practicada por los griegos, romanos e hindúes antiguos y correspondía a una visión fluente del mundo considerado como un devenir. De ahí su relación con el panteísmo y la reencarnación. En cambio, la «escritura separada» (creación de los alfabetos) corresponde a una nueva visión de Dios y del mundo. Dios es personal y también el hombre. El hombre se considera único e irreplicable y cada momento es una oportunidad que no se puede perder. Así aparece la historia frente a la naturaleza, con todas las ventajas y peligros que tiene la historia (individualismo «privatizante» de lo social y fixismo de la naturaleza que se estabiliza)⁷⁴.

73. S. Madariaga, *Dios y los españoles*, Barcelona 1975.

74. D. Marin, *Tra grammatica latina e storia antica*, Matera 1972, 27-31;

Proyecto histórico de Dios. Es, pues, indudable que la moral cambia, que la moral, como la naturaleza, que está en su base, es una fluencia, un devenir, aunque cada momento tiene un valor irreplicable, pero esa evolución no es algo caótico y a lo que salga. La moral se nos presenta no como un capricho, sino como un imperativo: «Haz esto», o «hazte esto». La fuerza de este imperativo, creemos nosotros, viene últimamente de Dios. Sólo él puede dar sentido, en última instancia, a nuestras exigencias morales. Dios tiene un plan de salvación, un diseño histórico que nosotros hemos de realizar como protagonistas en colaboración con Dios y de acuerdo con su voluntad. Esa voluntad se nos manifiesta de dos modos distintos, a través de su palabra revelada y a través de una ley escrita en nuestros corazones, que nos empuja desde lo mejor y más profundo de nosotros mismos a realizar el plan de Dios, que es un plan de salvación para todos los hombres a base de un amor mutuo, generoso y eficaz.

Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres, por el ministerio de los profetas y últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo y que, siendo el esplendor de su gloria, y la imagen de su sustancia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de su majestad, en las alturas (Heb 1, 1-3).

Esta palabra de Dios existe de algún modo escrita en los corazones de los hombres.

En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. Y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan y se excusan. Así se verá el día en que Dios por Jesucristo, según mi evangelio, juzgará las acciones secretas de los hombres (Rom 2, 14-16).

Pero en la asimilación de la palabra de Dios hay muchos elementos relativos. Existe una inteligencia progresiva de la misma. El mismo Jesús nos lo dice:

Os he dicho estas cosas, mientras permanezco con vosotros, pero el abogado, el Espíritu santo, que el Padre envía en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho (Jn 14, 25-26).

Cristo nos ha enseñado todo lo referente al plan de salvación, pero nosotros sólo poco a poco iremos tomando, en el Espíritu, conciencia de las inagotables riquezas del mensaje evangélico.

Lo mismo podríamos decir de la ley escrita en los corazones. Existe una inteligencia progresiva de la misma, a medida que los hombres van aquilatando su sensibilidad moral y tomando paulatina conciencia de todo lo que implica esa ley escrita en los corazones.

En la historia de las ideas morales tenemos abundantes ejemplos de este relativismo moral, por ejemplo, en relación con el amor (poliandria, poligamia, divorcio, matrimonio indisoluble, amor personal y responsable) y en relación con la justicia social (esclavitud, promoción del proletariado y de los países en vías de desarrollo). Lo mismo podríamos decir de cosas menos importantes en sí, pero que han preocupado de hecho no poco a muchas generaciones, como el problema de la moda. Cuando las mujeres europeas se alzaron hace años unos centímetros de falda se habló de escándalo y corrupción de costumbres. Hoy, acostumbrados a un tipo de moda mucho más liberal, nos reímos benévola-mente ante esas vociferaciones.

Este relativismo moral afecta a la expresión terminológica, doctrinal y estructural (costumbres sociales) de la conciencia. A propósito de esta expresión, podemos cambiar, según las circunstancias, nuestro modo de hablar, el contenido filosófico-científico en que nos apoyamos para expresar el imperativo de la conciencia, y también la estructuración social de las exigencias morales permanentes, de acuerdo con los múltiples factores históricos que nos ofrece la realidad. Así, por ejemplo, la iglesia, en su actitud con respecto a la usura, ha insistido siempre en la defensa de los pobres, pero esa exigencia moral ha cristalizado, según las épocas, de manera diferente según las diferentes coyunturas económicas por que ha pasado la humanidad desde la época patristica hasta nosotros. Y lo mismo podríamos decir de otros problemas candentes relacionados con la paternidad responsable, la paz internacional, la integridad del cuerpo humano... etc.

En este sentido, tienen bastante razón los partidarios de una moral existencial, cuando nos hablan del *kairós* o momento oportuno acordado por Dios. El Señor llama cuando quiere (por la mañana, al mediodía, por la tarde) y como quiere (cinco, dos, uno). Lo importante no es hacer esto o aquello sino estar radicalmente disponibles y vigilantes.

2) Existe el imperativo moral absoluto

El hombre de la calle reacciona espontáneamente ante ciertos crímenes evidentes de lesa humanidad, afirmando enfáticamente la existencia de imperativos que son válidos siempre y en todas partes, es decir, defendiendo algunos imperativos absolutos. Esto ha ocurrido, por ejemplo, en relación con ciertos crímenes de guerra (cámaras de gas, campos de concentración) y también con ciertos principios elementales de respeto a la dignidad de la persona humana (explotación de los débiles, violación de la libertad).

No hay que menospreciar sin más ni más esta reacción espontánea del pueblo como precientífica. Quizás precisamente por eso puede ofrecer mayores garantías de autenticidad. No siempre la racionalización de la vida se hace de acuerdo con la realidad de la base. Muchas veces los seudointelectuales, a fuerza de cavilar en su gabinete de estudio, terminan por encaramarse en una serie de elucubraciones que nada tienen que ver con la vida que tratan de explicar.

De todos modos esta reacción espontánea de mucha gente a favor de algunos imperativos morales absolutos tropieza con algunas dificultades importantes que es necesario aclarar.

En primer lugar *¿cómo es posible conciliar estos imperativos absolutos con el relativismo moral* que salta a la vista en la historia de las ideas morales?

Creemos que esta antinomia no puede resolverse si nos empeñamos en admitir una *permanencia estática* de los valores morales absolutos. En realidad, para la vida moral no hay nada permanente en ese sentido. Todo está en camino, como dice A. Machado. «Caminante, no hay camino sino estelas en la mar». La misma iglesia, eterna, es desde el principio «la iglesia del camino». Cada instante es único e irrepetible y no se puede volver la vista atrás, dice Jesús (Lc 9, 62). El mismo término de naturaleza (*fusis*, en griego), como vimos antes, no significa inmovilismo, sino todo lo contrario, es decir, fluencia, nacimiento.

Pero esto no quiere decir que no exista una *permanencia dinámica* de los valores absolutos. Estos existen siempre y en todas partes pero de un modo dinámico igual que la persona humana, que es la misma desde que nace, pero en un continuo proceso de evolución que termina sólo con la muerte. Desde el primer despertar de la conciencia moral existen en el hombre ciertas intuiciones, quizás menos de las que algunos puedan pensar, pero im-

portantísimas, que se han ido desarrollando, perfilando y profundizando a lo largo de los siglos y que todavía no han dado, ni muchísimo menos, de sí todo lo que llevan potencialmente dentro. Quizás esas intuiciones puedan reducirse, como sospecha la antropología moderna y como puso de relieve Jesús, al respeto que hemos de tener a los demás, incluyendo en ellos, a un nivel trascendental, al gran otro que es Dios.

De este modo dinámico creemos puede explicarse, a pesar del desconcertante enmarañamiento moral que nos ofrece la historia, la existencia, primero subyacente y después cada vez más a flor de piel, de los valores permanentes morales.

Una segunda dificultad que nos plantea la aceptación de los principios morales permanentes es la de saber *de dónde les viene su fuerza absoluta imperativa*.

Creemos sinceramente que no puede venir de otra fuente sino de Dios, que es el único absoluto que existe y puede existir, ya que Dios por definición es el absoluto. Quien no admita la existencia de Dios y su intervención en la historia, tendrá necesariamente que relativizar la moral.

Dios y los imperativos morales absolutos. Dios dirige la historia de salvación de acuerdo con «el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo, en la plenitud de los tiempos» (Ef 1, 9-10). Para eso actúa misteriosa pero realmente en la raíz misma de nuestra libertad. De ahí que pueda haber frustraciones parciales en el plan de Dios, como vemos en el caso de Judas. «Desdichado de aquél por quien el Hijo del hombre será entregado. Mejor le fuera no haber nacido» (Mt 26, 24). Pero en lo sustancial se realiza el plan de Dios. Dios no falla nunca. Es el esposo fiel. Ahí está la raíz profunda de la estabilidad moral. «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31). «Yo soy el primero y el último» (Ap 1, 18). «El alfa y el omega, el que es, el que era, el que será» (Ap 1, 8). A través de los signos de los tiempos podemos descubrir una trascendente fidelidad «a lo divino» en la historia de la salvación, a pesar de todas las humanas contingencias y debilidades.

Un grave problema histórico es el de saber si el proyecto que Dios ha hecho para el mundo tiene valor en sí o queda sometido a su libre voluntad, de suerte que en un momento determinado Dios pueda dispensar de su cumplimiento al hombre o éste pueda tomarse la libertad de dispensarse a sí mismo por su cuenta y riesgo, interpretando la voluntad profunda de Dios mediante una epiqueya. Es un tema que no está aclarado teológicamente.

Tomás de Aquino parece decir en algunos pasajes que todo lo que Dios quiere respecto al mundo es bueno. Pero en otros textos insinúa que también Dios debe atenerse a la justicia y la virtud. Está fuera de duda que, según Tomás, Dios tiene un dominio universal sobre todas las cosas y puede permitir, en algunos casos particulares, por ejemplo, la poligamia, el divorcio y el suicidio. En algunas circunstancias, según eso, los hombres no estarían obligados a ajustarse a la ley general. Sin embargo, habría que hacer una ulterior investigación para ver si Tomás sostiene de hecho que esto mismo puede ocurrir en otras materias por ejemplo, en la anticoncepción o el aborto.

Juan de Lugo, en el siglo XVII y refiriéndose al hecho del suicidio, dice:

Algunos sostienen que (el suicidio) es contrario a la justicia, porque el hombre es algo que pertenece a Dios y, por consiguiente, no se puede destruir sin la autoridad del dueño. Y se afirma que Dios nunca ha otorgado esa autoridad a nadie. Pero el argumento parece débil a no ser que se pruebe con otros fundamentos que el hombre no es dueño de sus acciones, su reputación y sus recursos materiales⁷⁵.

¿Hasta dónde Dios ha concedido dominio y autoridad a cada uno de los hombres sobre el mundo y sobre sí mismos? Tomás de Aquino, naturalmente, concibió los principios morales en una estructura de autoridad, de ley y de obediencia, aunque tiene intuiciones geniales de carácter historicista. Vive todavía inmerso en el ambiente feudal propio de la edad media. Juan de Lugo, en cambio, se encuentra a las puertas de la edad moderna. Para el hombre moderno, sobre todo en el siglo XX, no está tan claro el lugar de la ley y la autoridad. Se ve a sí mismo y a los otros hombres en el centro del escenario. Somos personas adultas «condenadas a la libertad» con insospechados poderes sobre el mundo, los demás y nosotros mismos⁷⁶.

De todos modos ni el mismo Dios puede dejarse llevar del capricho. A pesar de todas las variaciones que descubrimos en los misteriosos planes de Dios en la historia de salvación, la fidelidad divina a los valores es insobornable. Dios es fiel a sí mismo, como es fiel a su alianza de amor con nosotros. El amor no es bueno porque está mandado, sino porque es bueno en sí mismo, ya que Dios

75. *Tractatus de iustitia et ivre*, disp. X, sect I, 2.

76. J. G. Milhaven, *Absolutos morales y Tomás de Aquino, en ¿Principios absolutos en teología moral?*, 155-186.

es el amor. Y, a este nivel profundo de los planes divinos, no caben las dispensas ni las contemporizaciones. Ni Dios mismo puede ser infiel al amor. Otra cosa es cuando se trata de encarnaciones concretas y contingentes del amor. Ahí es donde entra la condescendencia y la adaptación. La historia de salvación está hecha de épicas fidelidades y de una enorme capacidad de maniobra creativa en cada momento determinado.

El hombre y los imperativos morales absolutos. Como hemos dicho, Dios está en la base de los imperativos morales absolutos, pero es un Dios cada vez más respetuoso con la responsabilidad adulta del hombre⁷⁷.

Hay algo en nosotros mismos, en el fondo insobornable de nuestro ser, que nos empuja irremediamente a Dios y al prójimo. Lo mejor de nosotros mismos nos abre al sentimiento religioso y al amor de nuestros semejantes, en forma de amistad y de justicia social. Es una exigencia que, a medida que pasa el tiempo, vamos reconociendo con mayor profundidad y autenticidad y que se expresa en las formas más adecuadas a cada época y situación concreta. Estas formas expresivas podrán variar hasta lo infinito, pero la realidad existencial que hay en su base, con el tiempo se irá haciendo más consistente y refinada, encontrando formas de expresión más puras. Puede haber momentos de confusión y de ansiedad, pero los valores radicales terminarán siempre por imponerse a la preocupación de los hombres⁷⁸.

El problema está en saber dónde radican estos valores fundamentales. Ulpiano definió la ley natural como algo que enseña la naturaleza a todos los animales. Derecho natural, según eso, es común a todos los animales, incluidos los hombres, mientras que el derecho de gentes es propio y exclusivo de los hombres.

Alberto Magno rechazó la definición de la ley natural de Ulpiano, pero Tomás la aceptó⁷⁹. De ahí se deduce el peligro de identificar «natural» y «naturaleza» con los procesos animales o bio-

77. M. Laros, *Das christlichen Gewissen in der Entscheidung*, Köln 1940; J. Endres, *Situation und Entscheidung: Die Neue Ordnung* (1952) 27-36; J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt 1952; E. d'Arcy, *Conscience and its right to freedom*, London 1954.

78. J. Schuster, *Die unbedingte Wert des Sittlichen*, Innsbruck 1929; Ph. de la Trinité, *Moralité objective et subjective*, en *Trouble et lumière: Etudes Carmelitaines* (1949) 57-64; R. Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid 1951; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werethik*, Bern 1954.

79. O. Lottin, *Le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges 1931, 62.

lógicos (*fusus-fisiología*), como ha ocurrido frecuentemente en la teología moral, sobre todo en las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la vida en general.

Esta tendencia a identificar «naturaleza» con los procesos biológicos es propia de los pueblos primitivos. Antes de conseguir un importante desarrollo técnico, el hombre tendía a aceptar como intocables las normas de la naturaleza. Hoy, en cambio, el hombre de la sociedad industrial y postindustrial sabe muy bien que no tiene por qué aceptar estoicamente las leyes naturales, como si fueran insuperables. El hombre de nuestro tiempo ha perforado las montañas, ha comunicado los océanos por medio de gigantescos canales, ha dominado la energía eléctrica y atómica, ha conseguido volar a velocidades impresionantes y ha llegado a poner pie en la luna. Esto ha creado en él una nueva actitud que le lleva, sí, a estudiar la naturaleza, pero no para someterse a ella fatalísticamente, sino para dominarla por medio de una tecnología cada vez más avanzada. Más que obrar de acuerdo con la naturaleza, el hombre del siglo XX quiere dominar a la naturaleza, hacerla suya, ponerla a su disposición. El señorío de la naturaleza ha pasado al hombre. De ahí que el hombre individual y socialmente considerado sea ahora el último criterio de moralidad y no la naturaleza. En la dignidad de la persona humana hemos de encontrar hoy el último sentido y la estabilidad dinámica de los imperativos morales. Todo, naturaleza e historia, parece tender a la promoción integral del hombre y de la humanidad. Esto es algo permanente y absoluto que nadie puede poner en duda en estos momentos decisivos que estamos viviendo⁸⁰. Se materializará de formas diferentes a lo largo de los siglos, pero su inquietud empujará a los hombres hacia adelante en este sentido de un modo irrefrenable.

El animal, a diferencia del hombre, no toma posición ante el cosmos. Nace ya «colocado» en el mundo. El hombre, en cambio, se encuentra, sí, con algunos datos previos: el hecho de la gestación, de la vinculación biológica madre-hijo, del crecimiento somático, de los peligros que le acechan por doquier... etc. Pero es obvio que nunca los ha aceptado sin más, es decir, con su carácter amorfo, en su presencia muda, sino que les ha puesto inmediatamente unas condiciones.

En este sentido, la ética se nos presenta como un primer paso hacia la *artificialización de la naturaleza*. Es precisamente este

80. Ch. Curran, *Normas absolutas y ética médica*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, 107-153.

juego peligroso con los datos primarios que le brinda la naturaleza, lo que produce congoja al hombre primitivo, recién escapado de la animalidad, como dice Alvarez Villar. Ahí está la raíz del miedo que el hombre ha tenido siempre a la libertad. Y es que existe en este hombre liberado una nostalgia de esa seguridad ciega que hasta entonces le había brindado su naturaleza animal.

Una vez estructurada una determinada concepción de la familia, de la sociedad o de la religión, cuesta un ímprobo esfuerzo modificarla. El hombre tiene miedo, mejor diríamos pánico ante la presencia del mundo. Pero más terror siente aún de su propia nada. Detrás de nuestro mundo psíquico parece existir el vacío más absoluto, porque la introspección no es capaz de aportar otro dato complementario, salvo su valor de autoconciencia. El gran fantasma de la nada se halla, pues, separado de nuestra existencia sólo por una débil película de vivencias que cambian sin cesar como si fuesen cristalitos de un calidoscopio.

La ética conjura esta angustia existencial. Gracias a ella, dejamos de percibir la nada. Por eso la instrumentalización del cosmos en su dimensión física es rigurosamente paralela al de la conversión del mismo en instrumento moral del hombre. El hombre necesita, en efecto, conferir una forma a sus propios impulsos, estados afectivos, reacciones biológicas... La ética, aun en el sentido general en que estamos utilizando este término, supone una estructuración de los datos primarios que nos ofrece la animalidad muda. Detrás de esta ética, el hombre barrunta la presencia del caos, es decir, la nada.

Cada ética es, pues, un sistema de conducta con la que los grupos humanos intentan conjurar el caos. Toda ética sería en este sentido la forma que configura o que intenta configurar esos datos primarios que brinda al hombre la animalidad pura: impulsos, estados afectivos, reacciones biológicas... etc. De la misma manera que el hombre intenta convertir al objeto en instrumento, esta labor de artificialización, de instrumentalización, ha sido polarizada hacia la «naturaleza interna» por obra y gracia de una serie ininterrumpida de concepciones éticas. Toda la evolución de las costumbres no sería más que un progreso de esta artificialización de la naturaleza interna del hombre, exactamente igual a lo que ocurre con la ciencia y la técnica. Sólo con la diferencia de que en el campo de la ciencia y de la técnica todo producto inútil es eliminado al cabo de un tiempo más o menos breve, lo que no ocurre en el campo de la ética. Ello explicaría el desfase entre progreso científico-técnico, por un lado, y progreso ético, por otro⁸¹.

81. A. Alvarez Villar, *Psicología de los pueblos primitivos*, 216-220; 223; 229-230.

De todos modos y a pesar de los altibajos que descubrimos a lo largo de la historia, podemos decir sin pecar de optimismo exagerado, que la humanidad va tomando poco a poco conciencia de lo mejor que hay en el corazón de los hombres y va tratando, aunque sea a trancas y barrancas, de llegar a una conciencia moral cada vez más de acuerdo con la dignidad de la persona humana y el bien de la humanidad. Y eso es precisamente lo que permite encontrar un hilo conductor en la historia y lo que da continuidad y permanencia al dinamismo ético de la humanidad⁸².

La humanidad y los imperativos morales absolutos. a) *La sociedad.* La sociedad trata por medio de una serie de presiones horizontales o verticales de estabilizar el dinamismo moral imponiendo a todos un mínimo, lo que solemos llamar «buenas costumbres» (*mores*). Es verdad que no todas estas costumbres son expresión de un imperativo moral absoluto. Muchas veces son meramente circunstanciales. Pero, cuando aparecen como formas «constantes» de moralidad, en circunstancias totalmente diferentes de tiempo y lugar, fácilmente expresan esos valores absolutos de la moral, que se han ido imponiendo a lo largo de una decantación histórica. La declaración de los derechos del hombre en la ONU y Ginebra ha tratado, sin conseguirlo quizás adecuadamente, de expresar esos imperativos morales. Queda todavía mucho por hacer en este sentido, pero el camino trazado parece irreversible en sus líneas fundamentales.

b) *La iglesia.* La iglesia, por su parte, proporciona a los creyentes una interpretación auténtica de la palabra de Dios y de la ley escrita en nuestros corazones. Esta interpretación es ante todo vivencial en el pueblo de Dios que está en la base, como puede verse a lo largo de la historia del cristianismo y ha puesto de relieve el concilio Vaticano II. Al servicio de esta vivencia comunitaria (sentido de los fieles) está el magisterio eclesiástico, cuyos justos límites hemos de reconocer para no desorbitarlo, pero que tiene una auténtica misión de servicio, si no queremos caer en lo que Chesterton, en su libro *Ortodoxia*, ha llamado «verdades locas», como está ocurriendo actualmente a ciertos cristianos y clérigos de la base que se han indigestado con no pocas cuestiones de fe y de moral mal asimiladas.

82. E. Meersch, *L'obligation morale principe de liberté*, Louvain 1927; D. Hildebrand, *Die Rolle des «objektiven Gutes für die Person» innerhalb des Sittlichen*, Regensburg 1930; H. Lewis, *Obedience to conscience: Mind* 54 (1945) 227-253.

No es nada fácil en estos momentos el servicio magisterial de la iglesia, como consecuencia del cambio brusco que estamos viendo y de la crisis de autoridad que afecta a la sociedad moderna en general⁸³.

Para salir airoosamente de este embotellamiento, convendría que el magisterio moral de la iglesia se replantease con seriedad y con todas sus consecuencias cuál es su misión en esta hora de la historia de la salvación.

En primer lugar, ha de tomar conciencia con el Vaticano II de que *no debe pretender dar la respuesta última* a todos los problemas. «No piensen los seglares, dice el concilio, que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente una solución en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión»⁸⁴.

Más bien, la jerarquía ha de tratar de responsabilizar a los cristianos de la base.

Declara igualmente el sagrado concilio que los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal y también a que se les estimule a conocer y amar a Dios. Ruega, pues, encarecidamente a todos los que gobiernan los pueblos o están al frente de la educación, que procuren que nunca se vea privada la juventud de este sagrado derecho⁸⁵.

Parece lógico que, en esta misma línea propuesta por el concilio, el magisterio de la iglesia trate de promover la mayoría moral de edad del pueblo de Dios.

Esto no quiere decir en modo alguno que proponemos la desaparición del magisterio moral de la iglesia o que no queremos que el magisterio se comprometa llegada la ocasión. Lo que aquí afirmamos es que el magisterio moral de la iglesia debe expresarse hoy *de acuerdo con las necesidades y exigencias* de los hombres del siglo XX.

Tradicionalmente la iglesia se ha atribuido autoridad para enseñar la «fe y la moral». Pío XII dijo que «el poder de la iglesia

83. G. Teichweier, *Das persönliche Gewissen und die kirchliche Autorität*: Anima 20 (1965) 28-36; W. Geiger, *Wie frei ist der Katholik? Freiheit, Gebot, Gewissen*: Hochland 58 (1965-1966) 1-14; J. Ziegler, *Per una teologia della libertà delle coscienze. Legge morale, magistero e coscienza*: Studi Cattolici 23 (1969) 487-498.

84. Concilio Vaticano II, Constitución *Iglesia en el mundo*, n. 43.

85. Concilio Vaticano II, Declaración sobre la *Educación cristiana*, n. 1.

no está limitado a materias estrictamente religiosas, sino que toda la materia de la ley natural, su fundación, su interpretación, su aplicación, en tanto en cuanto se extiende su aspecto moral, están dentro del poder de la iglesia»⁸⁶. Y Juan XXIII afirma que «no hay que olvidar que la iglesia tiene el derecho y el deber de intervenir con autoridad para con sus hijos en la esfera temporal cuando se trata de juzgar sobre la aplicación de aquellos principios a casos concretos»⁸⁷.

Pero no está claro lo que quiere decir «moral» en el magisterio de la iglesia. Ya Tomás ponía de relieve la infinita variedad de puntos de vista (*quasi infinitae diversitates*), que caracteriza el material de la ética⁸⁸.

Siguiendo a Aristóteles, Tomás vio que los principios morales no eran los principios de la razón especulativa, que admiten una aplicación universal. El principio de la no-contradicción, por ejemplo, entendido debidamente, no admitirá excepción alguna. Por el contrario, los principios morales proceden de la razón práctica. Son realmente principios que encarnan valores eternos, pero, puesto que están relacionados con las contingencias del comportamiento humano, cuanto más desciende uno a las particularidades de la vida, tanto más se expone a encontrar excepciones.

Insistiendo sobre este punto, Tomás explica que los principios morales más generales (hacer el bien, evitar el mal, amar a Dios y al prójimo) no admiten excepción alguna. Sin embargo, cuando uno tiene que decidir por lo que él llama «principios secundarios», de qué modo en concreto hace uno el bien y ama efectivamente —y éste es el corazón de la ética— se descubre que estos principios son aplicables la mayor parte de las veces (*in pluribus*), pero en los casos particulares (*in aliquo particulari et in paucioribus*) puede ser que no se apliquen. Así, dice él, que es un principio bueno el devolver las cosas a su propietario, pero entremos en la circunstancia éticamente significativa de la intención manifiesta del propietario de hacer daño con el objeto poseído y el principio se puede ver como no aplicable. Un valor más importante toma prioridad. Esto vale para todos los problemas éticos. La monogamia es claramente un valor que se puede expresar como un principio moral, sin embargo, Tomás afirma que circunstancias particulares pueden, de hecho, permitir una pluralidad de mujeres⁸⁹.

86. Pío XII, *Alocución Magnificate Dominum*: AAS 46 (1950) 561.

87. Juan XXIII, *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 301.

88. II-II, q.49, a.3.

89. Sup. q.65, a.2.

«La naturaleza del hombre es mutable», dice Tomás⁹⁰. Al contrario de la naturaleza divina, nuestra naturaleza es variable. Anticipando casi la conciencia moderna sobre la dificultad de enseñar moral transculturalmente, Tomás escribió que la ley no es en todas partes la misma, «debido a la mutabilidad de la naturaleza del hombre y a las diversas condiciones de los hombres y de las cosas, según la diferencia de lugares y tiempos»⁹¹.

Esta concepción tomista excluye obviamente hacer pronunciamientos morales que sean infaliblemente verdaderos en todo tiempo y lugar sin excepción⁹². K. Rahner, comentando a Tomás, dice que en el mundo moderno las cosas «excepcionales» son cada día más frecuentes. «Lo que fue un caso extremo fronterizo en una situación moral que casi nunca sucedió, se ha convertido en un caso normal»⁹³.

El concilio Vaticano I definió la infalibilidad del papa en cuestiones de fe y de moral para la guarda y el depósito de la revelación. Obviamente la infalibilidad no se extiende a las cuestiones que no están allí. Grasser, en la exposición final, explicaba, sin embargo, que la infalibilidad se extendía, de un modo teológicamente indeterminado, a aquellas materias que, aunque no reveladas, son necesarias para guardar, explicar y definir el depósito de la fe⁹⁴. El cardenal Berardi, inmediatamente después de la distribución del esquema final sobre la definición de la infalibilidad, recordaba la vaguedad de la definición en lo referente a las materias prácticas morales. E, incluso, llegó a afirmar que, según el texto literal de la definición, la infalibilidad no se extendía a las acciones *in concreto spectatae*, es decir, a los actos concretos⁹⁵.

De hecho es muy difícil, por no decir imposible, encontrarnos con una declaración infalible y solemne del magisterio de la iglesia en el campo de la llamada moral natural. Incluso, la definición del concilio de Trento sobre el matrimonio y su indisolubilidad no cierra las puertas, como consta por las actas, a la doctrina oriental de la condescendencia pastoral. La iglesia ha presentado, sí, y por cierto enfáticamente todo lo que el evangelio tiene de impe-

90. II-II, q.57, a.2, ad1.

91. *De Malo*, q.2, a.4, ad13.

92. D. C. Maguire, *Absolutos morales y magisterio*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, 75-76.

93. K. Rahner, *Nature and grace*, New York 1964, 41.

94. Mansi, 52, 1.226.

95. «Verba doctrinam dem oribus insinuant, Romanum Pontificem ab errore immunem non esse, quando de honestate vel pravitae alicuius actionis in concreto spectatae decernit»: Mansi, 52, 1.235.

rativo moral, pero no se ha atrevido nunca a enseñar de un modo absoluto e irrevocable, infalible como dice el Vaticano I, cuestiones complejas de moral natural de las muchas que aparecen en el campo de la genética, la medicina, los negocios, las relaciones internacionales, la reforma social, la guerra y la paz.

G. Baum dice enfáticamente a este propósito:

Me doy cuenta de que no pocos autores en los últimos años han afirmado que la iglesia, al interpretar la ley natural, es ciertamente infalible. Esto no es verdad... La iglesia habla con gran autoridad en el campo de los valores humanos, pero, cuando no está tratando de la ética revelada en el evangelio, no ejercita un oficio infalible de enseñar⁹⁶.

D. C. Maguire propone que no se emplee el término infalible para describir el magisterio moral de la iglesia, dadas las dificultades que implica. Sería mejor hablar de *magisterio auténtico*⁹⁷.

Este magisterio sería la expresión dolorosa y difícil de la búsqueda continua que la iglesia, ayudada por el Espíritu santo hasta el final de los tiempos, hace de lo que el mundo y los hombres necesitan en cada momento histórico de acuerdo con las necesidades de los tiempos y el dinamismo progresivo de la humanidad.

Esta búsqueda, en nuestra época sobre todo, debe hacerse a partir del pueblo de Dios y con la ayuda que las comunidades cristianas de base, los teólogos y los pastores en unión con el papa, pueden ofrecer en plan de servicio al resto del pueblo de Dios.

D. C. Maguire se pregunta:

¿Impondría respeto un magisterio moral que no se llama a sí mismo infalible? Sí. ¿Podría ejercer una influencia positiva un magisterio auténtico que es consciente de sus limitaciones lo mismo que de su fuerza? Sí.

En primer lugar, ahorrará a muchos católicos la angustia del cambio inesperado, que hace naufragar hoy a tantos de nuestros fieles. Sin saber que la iglesia puede cambiar de muchos modos —y ha cambiado con frecuencia en el pasado— muchos católicos se conmueven hoy en su fe. Los católicos futuros, educados en la realidad de ser un pueblo peregrino, recibirán con alegría y no con pánico el progreso. Las declaraciones formales del magisterio, que prestan voz fiel a la conciencia cristiana, se recibirán con respeto. En materia moral, tales declaraciones se atesorarán como una expresión de la sabiduría del pueblo cristiano. Tal doctrina se considerará como una ayuda invaluable, pero no como un sustituto de la conciencia, puesto que ninguna intervención puede sustituir a la función única de la conciencia.

96. G. Baum, *The christian adventure-risk and renewal*: Critic 23 (1965) 44.

97. Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la iglesia*, n. 25; Juan XXIII, *Mater et magistra*, n. 239: AAS 53 (1961) 457.

En segundo lugar, los no católicos reaccionarán ante nuestra honestidad como lo hicieron ante la honestidad del Vaticano II. Los profetas de desventuras temieron la autocrítica que era inevitable en el concilio; todavía no han cambiado su posición triunfalista. Ningún hombre de buena voluntad pensará peor de nosotros si escucha en nuestras voces el eco de aquél que era manso y humilde de corazón. Una iglesia que se distingue por su ferviente vida religiosa y una indiscutible preocupación por la humanidad será una poderosa fuerza para el bien. Su compromiso, su amor y su falta de pretensiones le dará unas magníficas credenciales en el mundo.

La doctrina moral católica será así más realista y más apropiada. El carácter colegial del magisterio la liberará de la limitación inherente a la supercentralización y de la tentación de imponer absolutos morales universal y transculturalmente, sin una consideración suficiente para los distintos contextos. No se pensará en el magisterio como en algo simplemente del papa y de los obispos. Más bien, el trabajo de la jerarquía será vitalizar y fomentar el testimonio principal de la iglesia, la liturgia y la vida del pueblo de Dios. Este es el magisterio. Una iglesia que dará al mundo la palabra que es vida⁹⁸.

De este modo el magisterio de la iglesia será voz de los que no tienen voz, porque las fuerzas de presión no les dejan hablar, o porque ellos mismos, por falta de cultura o de concientización, no han llegado todavía a tomar conciencia de su quehacer moral.

La iglesia debe evitar en estos momentos el caer en el pesimismo que angustia y preocupa a tantos contemporáneos nuestros. El gran acierto histórico de Juan XXIII, su carisma, podríamos decir, ha consistido precisamente en abrirnos un horizonte a la esperanza. Dice así, por ejemplo, en la constitución convocatoria del concilio:

La impresión de estos males impresiona sobremanera a algunos espíritus que sólo ven tinieblas a su alrededor, como si este mundo estuviera totalmente envuelto por ellas. Preferimos, sin embargo, poner toda nuestra confianza en el divino Salvador de la humanidad, quien no ha abandonado a los hombres por él redimidos. Más aún, siguiendo la recomendación de Jesús, cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos de los tiempos (Mt 16, 3), creemos vislumbrar en medio de tantas tinieblas no pocas noticias que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la iglesia y la humanidad. Porque las sangrientas guerras que sin interrupción se han ido sucediendo en nuestro tiempo, las lamentables ruinas espirituales causadas en todo el mundo por muchas ideologías y las amargas experiencias que durante tanto tiempo han sufrido los hombres, todo ello está sirviendo de grave advertencia admonitoria. El mismo progreso técnico, que ha dado al hombre la posibilidad de crear instrumentos terribles para preparar su propia destrucción, ha suscitado no pocos interrogantes angustiosos, lo cual hace que los hombres se sientan actualmente preocupados para reco-

98. D. C. Maguire, *Absolutos morales y magisterio*, 105-106.

nocer más fácilmente sus propias limitaciones, para desear la paz, para comprender mejor la importancia de los valores del espíritu y para acelerar, finalmente, la trayectoria de la vida social⁹⁹.

c) *Escrupulosidad de la conciencia moral*

Los escrúpulos, como dijimos en la historia de la conciencia moral, son una característica de la cultura moderna. Constituyen, según la expresión de Mounier, una verdadera conciencia cancelosa. Y Caruso llega a decir que la enfermedad de la «mala conciencia es la enfermedad típica de la moderna civilización».

Los escrúpulos están ligados a la explosión del yo que se produce en el umbral de la edad moderna. Al parecer, es el canciller de París, Gerson, en el siglo XV, el primero en emplear la palabra «escrúpulo»¹⁰⁰.

1) Análisis del escrúpulo moral

Anomalía de la conciencia moral. La palabra escrúpulo viene del latín *scrupulus* y significa la piedrecita que se nos mete en el zapato y nos impide caminar a pesar de su pequeñez.

El escrúpulo responde a una situación anómala de la conciencia moral y se manifiesta por una especie de obsesión angustiosa. En sentido estricto, no es una enfermedad, sino un síntoma. Según la clásica definición de K. Schneider, «se habla de obsesión cuando alguien no puede reprimir contenidos de la conciencia a pesar de juzgarlos absurdos o de estimar que dominan y persisten sin motivo»¹⁰¹.

En realidad no se trata de una locura como se puede creer vulgarmente.

La sensación de estar dominadas por una fuerza incoercible conduce a estas personas a temer seriamente por su salud mental, con lo que su angustia aumenta considerablemente, desencadenando una serie de mecanismos de defensa que complica siempre más su situación. Pues bien, precisamente el escrúpulo es un hombre acorazado contra la locura. No sufre ninguna enfermedad mental propiamente dicha, ni sus síntomas evolucionan jamás en sentido patológico grave hacia la psicosis. Este dato experimental se les puede y debe ilustrar a los escri-

99. Juan XXIII, *Constitución convocatoria del concilio Vaticano II*, Madrid 1966, 10-11.

100. J. Gerson, *Contra scrupulosam conscientiam*, Amberes 1706.

101. K. Schneider, *Las personalidades psicopáticas*, Madrid 1965, 95.

pulosos con absoluta seguridad profesional. El profesor V. E. Frankl de Viena hace de esta declaración la premisa ineludible de su método terapéutico¹⁰².

¿Qué es entonces el *escrúpulo* propiamente dicho? Para llegar a obtener una idea clara de la escrupulosidad, dice García Vicente, en medio de las múltiples tendencias de signo diverso hoy en boga, se hace necesario distinguir conceptualmente los diversos órdenes: de los fenómenos, de la génesis, de las causas, de los valores. La fenomenología y analítica existencial se detienen en la exposición de los fenómenos. Las teorías psicoanalítica y psicasténica tratan de la génesis y causas. La teología moral de los valores.

Para la analítica existencial la escrupulosidad no es una alteración de función, sino una manera de ser. Para el psicoanálisis es una alteración psicológica de la función de lo real, cuya causa reside en el juego instinto de conservación-instinto sexual. La terapéutica consiste primordialmente, según las tendencias psicológicas, en la modificación de la función. Para las tendencias existenciales, en la modificación de la forma de ser del sujeto y de su ambiente.

La escrupulosidad es el sujeto con su mundo, el ser que asume y estructura su mundo y se hace escrupuloso con él y en él, aunque no por él. Para la analítica existencial no se trata de causas, sino de motivos. El sujeto puede siempre, en último término, abandonar ese «mundo», asumiendo otros motivos como fórmulas de un existir, si bien no lo hará probablemente por sí solo cuando desde hace mucho tiempo «está» así.

Siendo la escrupulosidad una «retracción» de la existencia ante el temor de comprometerse, toda doctrina o sistema moral que ponga barreras a la expresión del ser, sin abrirle al mismo tiempo un camino seguro y llano a la sublimación de sus tendencias, favorece necesariamente la eclosión del *escrúpulo*.

De ahí la responsabilidad de la teología moral cuando, descendiendo de su dignidad de vía regia de apertura a Dios por Cristo, a través de la comunidad eclesial, se esquematiza en mero sistema de leyes que aprisionan al individuo y que, al convencerle de su «insuficiencia», le centran en sí sin conseguir liberarle en Dios como debería ser.

La escrupulosidad demuestra siempre una *anomalía de la conciencia moral* y puede servir de termómetro, cuando es frecuente,

102. J. B. Torrello, *Escrúpulos*, en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid 1972, 819.

para evaluar la orientación moral del grupo. Si existe una moralidad viciada y ésta se impone socialmente, el individuo la asumirá casi de modo necesario como forma de su conciencia moral y el que está predispuesto por constitución o por historia personal consumará con ella su propia escrupulosidad¹⁰³.

Esta situación de la escrupulosidad en la línea fronteriza entre lo moral y lo patológico hace especialmente útil el estudio de la conciencia escrupulosa. Toda la ciencia psicológica actual tuvo su origen en la ciencia psiquiátrica, habiéndose elaborado a partir del enfermo y, al menos, inicialmente, en función de la clínica. La enfermedad mental suministró uno de los medios más eficaces para la investigación de los diversos mecanismos del psiquismo normal, porque la exacerbación de las funciones, la ruptura de su equilibrio y armonía, ponen ante los ojos del estudioso realidades más simples que abren acceso a otras realidades ignotas o inaparentes en el hombre sano. La doctrina jacksoniana de la liberación progresiva de centros inferiores por la pérdida de control de los superiores, se ha manifestado verdadera no sólo en lo neurológico, sino también en lo psíquico. La escrupulosidad es la anomalía más típica de lo moral, el negativo de la conciencia. Sin su estudio toda exposición sobre la conciencia tiene el peligro de perder algo de humanidad, manteniéndose demasiado en lo teórico y sin llegar a captar, pese a todos los esfuerzos, los misteriosos resortes que la enfermedad despliega ante nosotros.

Precisando más, podríamos decir que el *escrúpulo moral*, en sentido estricto, es una especie de *neurosis obsesiva* que afecta a la conciencia moral como un verdadero cáncer. Esta neurosis obsesiva se materializa en una vivencia angustiosa de la culpa (sentimiento morboso de culpabilidad) y en una indecisión también angustiosa y estéril ante las opciones que es preciso hacer. El escrupuloso piensa que todo lo que hace, ha hecho o va a hacer es pecado y pecado grave por intrascendente que sea la materia. De ese modo toda su vitalidad se dedica inútilmente a un análisis dialéctico y obsesivamente angustioso de la conciencia moral.

Diferencia entre conciencia moral de culpa y sentimiento morboso de culpabilidad. Es muy importante distinguir la diferencia que hay entre conciencia moral de culpa y sentimiento morboso de culpabilidad, entre conciencia normal de duda o perpleja y conciencia obsesiva y paralizante ante las decisiones que hay que tomar.

103. J. García Vicente, *Fenomenología del escrúpulo religioso*, Madrid 1963, 257-258.

La angustia general que domina a los individuos y a las sociedades se debe a la imposibilidad de liquidar en el mundo moderno el sentido de culpa. El hombre de hoy ha tratado de sustituir lo absoluto por lo relativo, llegando a una hipertrofia del individuo que no acepta sino sus propias leyes. Pero esto ha conducido, paradójicamente, a la humillación y despersonalización del hombre. No podemos librarnos de la falta a partir de la inmanencia. La falta llegará sólo a ser una *felix culpa* si da ocasión a un salvador. Sólo cuando el hombre reconozca de nuevo su condición de criatura, la esperanza será más fuerte que el remordimiento, porque habrá encontrado la relación que hay entre su conciencia moral y el amor de Dios¹⁰⁴. La conciencia se hace escupulosa y neurótica cuando la culpabilidad que surge espontáneamente de la no concordancia con el ideal del yo, es reprimida inconscientemente, provocando así un sentimiento de culpabilidad difuso, que a su vez tratará de buscar un macho cabrío emisario en la agresividad contra sí mismo y contra los otros.

La conciencia de culpa no es una enfermedad, sino un sentimiento que se deriva, en el hondón de nuestro ser moral, de la divergencia entre ideal y realidad. En cambio, la conciencia escrupulosa es una conciencia enferma y morbosa de culpabilidad, una conciencia reprimida inconscientemente con todas las consecuencias que esto trae consigo: autopunición o «enfermedad hasta la muerte» de Kierkegaard, masoquismo secundario, actitud perseguidor-perseguido, sadismo secundario que se dirige en primer lugar contra las personas que nos rodean y desempeñan un papel importante en nuestra vida y sobre las que proyectamos nuestras dificultades subjetivas¹⁰⁵.

Como dice Jankélevitch, el verdadero remordimiento es la principal virtud del pecador. Pero el remordimiento no es una virtud sino cuando sigue a una falta. Se le debe impedir absolutamente constituirse en cortejo de las acciones buenas, despertando a lo loco la inquietud y la angustia. No hay que malgastar el arrepentimiento. Como humor irónico puede contaminar lo más bello del alma, que es la caridad, el heroísmo, la generosidad. Nietzsche ha defendido apasionadamente los beneficios del olvido. Naturalmente que no hemos de tratar de olvidarnos, mientras no nos hayamos arrepentido de nuestros pecados. El olvido sin arrepentimiento, decimos nosotros, es un sentimiento hecho de pereza

104. J. Caruso, *Le problème de la mauvaise conscience*: Psyché 6 (1951) 550-551.

105. *Ibid.*, 510.

y superficialidad, que oculta la enfermedad en vez de curarla. En ese caso, el olvido puede quizás curarnos el dolor, pero no el pecado. De ahí el profundo malestar que un olvido prematuro puede ocasionarnos. Pero los que no han tenido miedo de someterse a la dolorosa prueba del arrepentimiento, podrán olvidarse de la culpa. El olvido es peligroso antes de resolver la crisis, pero es indispensable después. Antes nos impide resolver el problema. Después sirve para ahuyentar el dolor. El yo prescinde de las mulletas y mira con seguridad hacia el futuro, sin dejarse obsesionar por un fardo insoportable. Hay que saber liquidar¹⁰⁶.

En realidad, dice Häfner, nos movemos en un terreno en que debería más bien restringirse la capacidad personal de culpa. Muchas cosas que conducen al sentimiento de culpabilidad en los neuróticos tienen su origen más allá de la propia responsabilidad. La mayor parte de las neurosis y con ello también los sentimientos de culpabilidad concomitantes brotan de experiencias de la temprana infancia, en la que el niño se hallaba entregado indefenso a los influjos de un ambiente avasallador.

Cierto, hemos de ponernos en guardia para no descartar sencillamente como «patológicos» los sentimientos de culpa de los enfermos. Hay que esclarecer su origen, el fondo oculto de posibilidades insatisfechas, la deficiente realización del ser. Mas el psicoterapeuta no debe adoptar el papel de juez que ha de dictaminar qué culpa «auténtica» de la existencia está a la base del sentimiento neurótico de culpa. Ha de prestar la necesaria asistencia para devolver al enfermo la posibilidad de ver su propia culpa o inculpabilidad. Con esto creará también los presupuestos humanos o naturales para una verdadera liberación de la culpa.

En realidad inquieta y preocupa el observar que aun faltas de realización del ser, cuyo origen se debe evidentemente buscar fuera de la propia responsabilidad, se experimentan con el mismo sentimiento de culpabilidad que la culpa objetiva e imputable. Quizás se pueda afrontar como conviene este fenómeno viendo, como lo hace Egenter, al ser humano encuadrado en un débito, un deber algo, concebido en sentido constitutivo y completo¹⁰⁷. Este estar llamado a algo se puede descuidar con culpa o sin culpa y en ambos casos se puede experimentar como vivencia de culpa¹⁰⁸.

Diferencia entre conciencia razonable dudosa o perpleja y conciencia morbosa dubitativa. También es necesario distinguir entre conciencia razonable dudosa o perpleja y conciencia morbosa dubitativa. Es natural que el hombre y, sobre todo, en épocas de

106. M. Jankélevitch, *La mauvaise conscience*, Paris 1951, 160-162.

107. R. Egenter, *Psychoterapie und Gewissen*: Münchener Theologische Zeitschr. 8 (1957) 33.

108. H. Häfner, *Vivencia de la culpa y conciencia*, Barcelona 1962, 12.

cambio como la nuestra, se encuentre en ocasiones sin saber qué partido tomar. Su duda en ese caso es razonable. Durante los siglos XVII y XVIII, la teología moral se preocupa, casi hasta el agotamiento y la depauperación, de la conciencia moral dudosa. El yo recién estrenado con la cultura moderna y el influjo en la teología moral de las ideas claras cartesianas llevaron a los moralistas de aquella época a la búsqueda afanosa de la certeza moral¹⁰⁹. Que esta búsqueda pudo provocar en algunas personas cierta ansiedad moral y hasta escrúpulos es un hecho, como constatamos en el mismo Alfonso de Ligorio (epistolario y diario íntimo inédito). Pero se ha de reconocer que, fuera de algunos casos más o menos excepcionales y manteniendo la duda dentro de unos límites razonables, es normal que en algunas ocasiones el hombre se sienta obligado a dudar. En nuestra época, superado ya el afán exagerado de la certeza cartesiana, somos más humildes en este sentido y sabemos muy bien que no podemos sacarnos de la manga por arte de magia la solución inmediata a todos los problemas que el mundo moderno nos va lanzando sin cesar de un modo ininterrumpido.

En muchas ocasiones llegaremos a estar verdaderamente «perplejos». La conciencia perpleja, estudiada por los moralistas clásicos, se da cuando el hombre se encuentra en una situación tal que, haga lo que haga, lo que determina hacer está mal. En esos casos, si el sujeto no puede diferir la decisión, puede obrar de acuerdo con su conciencia, escogiendo el mal que le parece menor en la situación concreta en que se encuentra¹¹⁰.

En cambio, el escrupuloso se caracteriza porque, de cara a las decisiones que debe tomar se refugia como Hamlet en una dialéctica cerrada sobre sí misma de modo morboso y angustiado, que le roba todas las energías vitales y le impide con este tipo de narcisismo infantil e inmaduro aceptar las tareas que la vida y la historia le exigen en un momento determinado. De ese modo los escrupulosos se convierten en verdaderos parásitos de la sociedad¹¹¹.

109. L. Rodrigo, *Tractatus de conscientia morali*, Santander 1954-1956; Ph. Delhay, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1969.

110. B. Häring, *Responsabilidad y situaciones límites*, en *Moral y hombre nuevo*, Madrid 1969, 215.

111. N. Turco, *Il trattamento morale dello scrupolo e dell'ossessione morbosa*, Torino 1919-1920; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même. L'obsession et le scrupule*, Paris 1922; Th. Muencker, *Der psychische Zwan und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral*, Düsseldorf 1922.

Revisión del escrúpulo en una perspectiva socializante. Últimamente la concepción del escrúpulo está siendo sometida a una profunda revisión. El escrúpulo nace, como dijimos, en el umbral de la edad moderna como una explosión del yo. Pero hoy, después de varios siglos de exasperación individualista, el yo se está abriendo al nosotros mediante un proceso de fuerte *socialización*, que, como no podía ser menos, ha comenzado a afectar a la estructura misma del escrúpulo, tal como venía estudiándose hasta ahora.

La socialización del escrúpulo nos ha llevado, en primer lugar, a estudiar su origen a partir de su contexto social.

Como todo fenómeno psíquico, la escrupulosidad se sitúa en el marco de lo social. Sería falsa y comprometería gravemente la comprensión de su realidad aquella actitud que pretendiera limitar el fenómeno escrupuloso al sector exclusivamente individual del psiquismo. Toda tensión psíquica brota y se elabora simultáneamente en varias direcciones: individual, interpersonal y colectiva. Lo mental se hace difícilmente comprensible si es considerado como patrimonio exclusivo de un sujeto, olvidando la tensa dialéctica entre los polos del yo, del tú y del nosotros. La escrupulosidad es un fenómeno psíquico total¹¹².

En la profundidad de su complejo dinamismo, lo individual y lo social no sólo interfieren entre sí, no sólo se presuponen recíprocamente, ni son solamente inseparables, sino que coexisten en la inmanencia de una penetración mutua. La conmoción de un sujeto escrupuloso revela siempre en cierto modo un esquema social de conducta actualizándose agudamente en la intimidad del individuo.

Esto no significa que ese esquema deba corresponder siempre a la sociedad en que actualmente se mueve el sujeto, pudiendo responder a elementos sociales dependientes de momentos diversos sintetizados en el individuo a favor de sus condiciones personales. Es indudable, en efecto, el condicionamiento histórico de la forma de nuestra mente, que lleva en sí desdibujada la impronta de una evolución antiquísima y de primitivos conflictos que en ella se han depositado, como prueban la psicología moderna y la etnología. Mas, por otra parte, la escrupulosidad aparece en cada hombre con caracteres individuales, reivindicando siempre una tal originalidad que trasciende toda influencia colectiva y la trasfigura en cada sujeto¹¹³.

112. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris 1957, 22.

113. J. García Vicente, *Fenomenología del escrúpulo religioso*, Madrid 1963, 20.

Pero hay otra socialización del escrúpulo más profunda y trascendental que consiste en el paso de la neurosis obsesiva del yo al nosotros. El escrupuloso no es el individuo aislado que se contempla narcisistamente. Es más bien el grupo, la colectividad, que se cuestiona una y mil veces con una indiscutible angustia neurótica para descubrir sin escapatoria posible que todo cuanto ha hecho, en el fondo, es pecado y pecado, por cierto, grave y que poco o nada podemos hacer en el futuro, dado el radical empecatamiento del hombre y la magnitud de los problemas que nos aquejan. Como alguien ha dicho oportunamente, es una especie de «alienación paranoial del luto». Saboreamos con morbosidad la crisis y terminamos por hundirnos obsesivamente en ella de modo estéril e infecundo.

M. Benzo habla de un retorno a la moral mágica.

En la etapa primitiva de la moral, la culpa es considerada como algo colectivo y hereditario. El delito de un individuo hace responsable a todo su pueblo, clan o familia, y los pecados se heredan, pasando de padres a hijos. Sin duda, el mayor progreso de toda la historia ética se produjo cuando se individualizó la responsabilidad. En el pueblo de Israel, este paso decisivo se dio en torno al siglo VI antes de Cristo. Es famoso el texto en que Ezequiel expresa ante el asombro de muchos de sus contemporáneos la ruptura con la concepción antigua y la introducción de la nueva: «Vosotros decís: ¿Por qué no ha de atribuirse al hijo la falta de su padre? Porque el hijo, que ha practicado el derecho y la justicia, ha observado todas mis leyes y las ha seguido, debe vivir. El que ha pecado es el que morirá. Al hijo no se atribuirá la falta del padre, ni al padre la falta de su hijo. Al justo le será imputada su justicia y al malvado su maldad»¹¹⁴.

No se trata de un retorno a la magia, aunque puede haber algo de ello en esta sociedad que hasta cierto punto y en ciertas cuestiones intenta absurdamente un retorno a la selva. De lo que se trata más bien es de una verdadera socialización del escrúpulo. Este, que desde el siglo XV se había vivido más bien como un fenómeno ferozmente individualista, ahora se ha masificado y se está planteando en primera persona del plural. Los que dicen, por ejemplo, que la iglesia española no ha hecho absolutamente nada desde Recaredo y que todo lo que han hecho nuestros padres está mal y es necesario empezar a cero y, por otra parte, después de destruir salvajemente la casa vieja, no saben tener imaginación creadora ni se deciden a hacer algo positivo para transformar el mundo injusto y anacrónico en que vivimos, no están lejos de una neuro-

114. M. Benzo, *Retorno a la moral mágica*: Ya (1974).

sis obsesiva colectiva, que podríamos llamar muy bien escrúpulo moral, si no fuera porque aquí los problemas en juego son, en general, demasiado graves y el nombre de escrúpulo se nos queda pequeño.

2) Tratamiento del escrúpulo moral

Para resolver la obsesión escrupulosa de nada serviría, como aconsejan algunos psiquiatras, dejarse llevar de los instintos. El mismo Freud se oponía a una terapéutica tan absurda. En el enfermo, dice, existe un conflicto permanente entre la tendencia libidinoso y la represión sexual, entre el lado sexual y el lado ascético. El conflicto no se resolverá ayudando a uno de los extremos a vencer al otro. Si predomina la ascesis, la tendencia sexual reprimida terminará por manifestarse camufladamente de un modo inauténtico. Por el contrario, si predomina lo sexual, el aspecto ascético reprimido dará síntomas de desintegración. Ninguna de estas dos soluciones será capaz de resolver el conflicto interno¹¹⁵.

En ciertos casos de escrúpulo bastará *eliminar la angustia* que acompaña a la obsesión, mediante una mecanización de la misma. Es el método de la «intención paradójica» de Frankl. Consiste en quitar viento a las velas de la angustia, especialmente de la llamada angustia de expectación, haciendo que el enfermo, en vez de huir de su síntoma, se eche en sus brazos, exagerando su alcance, llegando así a servirse de sí mismo. Por ejemplo, a un adolescente angustiado con la sexualidad se le puede hacer ver todos los días a una hora determinada una revista pornográfica, hasta que termine por aburrirse y consiga de ese modo desbloquear su angustia¹¹⁶.

Cuando este método no da resultado, habrá que ir al núcleo del problema *torpedeando la dialéctica existencial*, que le hace al yo o al nosotros dar vueltas en torno a sí mismos sin lograr romper el círculo de hierro que los atenaza. Hay que conseguir, como sea, que el hombre se abra y se reconcilie con el mundo, con los demás, y, si es creyente, con Dios.

Para conseguir esa apertura, en ciertos casos extremos, Delay propone el *electroshock*.

Hay melancólicos sumidos en el dolor moral. Rumian día y noche su desesperación y se consumen en remordimientos del pasado y temores ante el futuro. Los sueños del melancólico giran siempre en torno a

115. S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid 1967.

116. V. E. Frankl, *Teoría y praxis de las neurosis*, Madrid 1964.

faltas y castigos. Desearía verse cargado como el macho cabrío emisario con los pecados de la comunidad para poder expiarlos. Su angustia desemboca en el deseo de la muerte, pero a veces el delirio puede llevarle a desear la inmortalidad para poder sufrir eternamente. En general basta con unos cuantos electroshocks para disipar estas quimeras. Desde la tercera o cuarta sesión el dolor tiende a calmarse y la desesperación tiende a desaparecer ¹¹⁷.

Pero, en general, bastará con una *psicoterapia* para el tratamiento del escrúpulo y hasta, en ciertos casos, con la guía de un director espiritual maduro y equilibrado ¹¹⁸.

De todos modos, una cosa parece clara y es que la creciente socialización de nuestro tiempo está acabando radicalmente con el escrúpulo individual. El hombre de hoy, alérgico a la soledad y agobiado por ingentes problemas sociales, tiene cada vez menos tiempo de mirarse a sí mismo morbosamente. En realidad, empezamos a no tener tiempo de tener esta especie de crisis. Nada, pues, de extraño, por eso, que esta forma de escrupulosidad y sus respectivas terapias aparezcan cada vez más como algo típico de la burguesía en el mal sentido de la palabra y estén inexorablemente llamadas a desaparecer en la sociedad del futuro. Pero, en cambio está aumentando peligrosamente el ensimismamiento morbo de los grupos y colectividades, que exagerando la dinámica de grupo y la autocrítica en plural, están sustituyendo sin darse cuenta el narcisismo individual por otro social no menos preocupante y esterilizador.

FORMACION DE LA CONCIENCIA MORAL

Algunos pedagogos han llegado a negar el valor moral en cuanto tal y tratan de reducir el comportamiento humano exclusivamente a sus elementos psicosociales. De este modo desaparece la dimensión moral de la conducta. Se cuestionan los imperativos morales a partir de unos conceptos antropológicos no suficientemente elaborados con lo que se llega a una educación amoral cuando no inmoral. Por este motivo algunos moralistas tradicionales prefieren no abordar el tema de las relaciones entre la conciencia moral y la psicopedagogía por miedo a una «desmitologización» de la moral que consideran en extremo peligrosa para el porvenir de la humanidad ¹.

Frente a estos extremismos unilaterales, creemos que es necesaria más que nunca la formación de la conciencia moral a partir de una pedagogía que se decide a tomar en cuenta todos los valores de la persona humana y de la sociedad. Como decía Pío XII en su mensaje del 23 de mayo de 1952 sobre la formación cristiana de los jóvenes, hay que educar en ellos el sentido de la responsabilidad moral ². Y el concilio Vaticano II afirma «que los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal y también a que se les estimule a conocer y amar a Dios. Ruega, pues, encarecidamente a todos los que gobiernan los pueblos o están al frente de la educación, que procuren que nunca se vea privada la juventud de este sagrado derecho» ³.

117. J. Delay, *La psychophysiologie humaine*, Paris 1956, 109-110.

118. Ignacio de Loyola, *Reglas sobre los escrúpulos: Ejercicios Espirituales*.

1. H. Bissonnier, *Psychopédagogie de la conscience morale*, Paris 1969, 13-15.

2. Pío XII: AAS 44 (1952) 274-275.

3. Concilio Vaticano II, Declaración sobre la *Educación cristiana*, n. 1.

La crisis actual de la conciencia hace urgente esta tarea.

Hemos comprobado una innegable desproporción entre el desarrollo material y externo de hoy y la fuerza moral interior. Hemos visto qué influencias han originado durante el último siglo y medio esta inmovilidad y retroceso hasta cierto punto. Con ello se nos esclarece la tarea propuesta a nuestro tiempo y a nosotros mismos. Sería descaminado caer en una infravaloración de lo material y técnico. Su dinámica es tan incontenible como nos son necesarios sus logros. Pero siempre se les debe sobreponer un poder en forma de valores que nos sostengan y orienten, presentándonos una imagen del hombre que ilumine nuestro camino. Durante mucho tiempo fue el *homo faber*, después el *homo sapiens*. Pero ninguno de los dos es suficiente. De forma más urgente que nunca importa hoy el *homo humanus et religiosus*, el hombre cuyos impulsos éticos sean iguales de nuevo al gran poder científico y técnico de nuestro tiempo, y que a la vez se sienta, con fe profunda, inmerso en el torrente de fuerzas de lo eterno: *homo cosmicus*, que, como Dante en otro tiempo, se convierta en peregrino de las estrellas.

El retraso de la conciencia moral de hoy respecto al avance de las fuerzas materiales no puede ser fácilmente recuperado. Pero el cambio puede ser acelerado por el dramatismo y el apremio creciente de la situación actual. En la historia de las culturas, los cambios decisivos han sido provocados la mayoría de las veces por la desesperación de un atormentador vacío y de una situación sin aparente salida ⁴.

Estamos viviendo un período de transición en que se acentúa cada vez más el sentido de la responsabilidad frente a una moral de la presión social. Esto de por sí es bueno y puede ayudar al hombre a ser verdaderamente adulto en el plano moral. Pero es necesario preparar a las nuevas generaciones en un verdadero sentido de responsabilidad. De lo contrario, quedarían expuestas a los mayores riesgos y sobre todo podrían perder enormes posibilidades instalándose en una actitud pseudoadolescente de indecisión sistemática. Quizás el mayor peligro que acecha al joven hoy es su miedo a comprometerse. Así la responsabilidad se convierte en una caricatura de lo que debería ser. Es el complejo de Hamlet, que no acaba nunca de decidirse y que pierde toda su vitalidad en el planteamiento de los problemas, sin llegar nunca a coger al toro por los cuernos, comprometiéndose con todo su ser en la fascinante tarea de existir.

El sentido de responsabilidad es una actitud del hombre total que le hace a éste colocarse en una situación de radical disponibilidad con respecto a los imperativos morales. Es característico del hombre adulto y consciente. Y, como toda actitud verdaderamente existencial, es un fenómeno complejo.

4. H. Zbinden, *La conciencia moral en nuestro tiempo*, Madrid 1961, 65-70.

La formación de la conciencia moral responsable exige en nuestro tiempo para los hombres normales una pedagogía y mistagogía moral (ésta última en el caso de los creyentes) y una terapia moral para los casos anormales o patológicos.

1. Pedagogía moral

La pedagogía moral debe tratar de pasar poco a poco de una protección absoluta al niño recién nacido a una autonomía también absoluta que hay que conceder al joven, al traspasar el dintel de la edad adulta. Se puede pecar por exceso de sentido contrario, dando al niño más autonomía de la que puede protagonizar o impidiendo de un modo u otro, solapado o tiránico, el acceso del joven adulto a la plena independencia. Esta evolución debe hacerse de un modo incesante, aunque no siempre continuo. Puede haber ciertamente algunos saltos bruscos, sobre todo en la crisis de Edipo y de la adolescencia y en el momento decisivo en que el joven rompe efectivamente con la familia de origen, aunque no afectivamente, para incorporarse a una nueva familia matrimonial o religiosa o social. La permanencia indefinida del joven en la familia de origen puede hacerle más difícil en muchas ocasiones el acceso a una verdadera y auténtica responsabilidad.

Los padres deben comenzar usando el método de autoridad. Es preciso que el niño obedezca. Este empieza conociendo el bien y el mal en forma de permisos y prohibiciones. Pero esto no crea en él una verdadera conciencia moral. Para ello hace falta pasar de lo que se le permite o prohíbe al permiso o la prohibición en sí mismos, al bien y al mal. A la coacción sucede la educación. La coacción modela al ser desde fuera. La educación, en cambio, forma la personalidad y hace del yo instintivo y gregario un ser inteligente y libre, capaz de dirigirse por sí mismo. La educación más que a hacer algo del yo, tiende a que el yo llegue a ser él mismo. La coacción reduce al yo a la categoría de objeto, mientras que la educación quiere suscitar el sujeto consciente y responsable. A medida que el niño crece, más que modelar su conciencia, hay que hacer de él una conciencia ⁵.

Esto que decimos de los niños vale también para los pueblos primitivos y en vías de desarrollo; no se les puede tratar como eternos menores de edad ⁶.

5. G. Madinier, *La conscience morale*, Paris 1958, 102-103.

6. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires 1973; Id., *Conciencización*, Buenos Aires 1974.

Todo esto supone una verdadera revolución pedagógica por lo que se refiere a la formación de la conciencia moral. Tenemos una pedagogía, que fue innovadora y atrevida en la segunda mitad del siglo pasado, pero que actualmente está en gran parte desfasada por los acontecimientos. La formación de la conciencia moral se está haciendo en general de acuerdo con la pedagogía de vía estrecha que está actualmente en crisis⁷.

Una pedagogía moral, de cara a los problemas y desafíos de nuestro tiempo, debería replantearse a fondo el tema de sus objetivos y métodos.

a) *Objetivos de la pedagogía moral*

Parece que la moderna pedagogía moral debería ante todo tender a una

1) *Concientización del pueblo*

Es necesario hacer una gigantesca movilización general para concientizar a los hombres de nuestro tiempo. Conciencia es *scientia-cum* = *ciencia-con*, es decir, una ciencia compartida, mediante la reflexión crítica, con uno mismo, en virtud de un desdoblamiento del yo, y con los demás.

Concientizar «no es extender algo desde “la sede del saber” hasta “la sede de la ignorancia” para salvar con este saber a los que habitan en aquélla. Al contrario, educar y educarse, en la práctica de la libertad, es tarea de aquéllos que saben algo y pueden así llegar a saber más, en diálogo con aquéllos que, casi siempre, piensan que nada saben, para que éstos, transformando su pensar que nada saben en saber que poco saben, puedan igualmente saber más»⁸.

La conciencia exige «una búsqueda constante. Implica invención y reinención. Reclama la reflexión crítica de cada uno sobre el acto mismo de conocer, por el cual se reconoce conociendo y, al reconocerse así, percibe el “como” de su conocer y los condicionamientos a que está sometido su acto. Conocer es tarea de sujetos, no de objetos. Y es como sujeto, y solamente en cuanto sujeto, que el hombre puede realmente conocer. Por eso mismo, en el proceso de aprendizaje, sólo aprende verdaderamente aquél que

se apodera de lo aprendido, transformándolo en aprehendido, con lo que puede, por eso mismo, reinventarlo; aquél que es capaz de aplicar lo aprendido-aprehendido a situaciones existenciales concretas»⁹.

Por eso la tarea del pedagogo moral es la de concientizar al pueblo y no la de disertar sobre el contenido de la conciencia, como si se tratase de algo ya hecho, elaborado, acordado, terminado. Aquí reside toda la fuerza de la pedagogía moral por cuanto se constituye en situación gnoseológica.

La pedagogía moral tiende a hacer de los hombres de nuestro tiempo personas conscientes, libres y responsables.

2) *Actores y no espectadores*

Una cosa que ahora aparece evidente es que cada vez los hombres están menos dispuestos a delegar en otros las tareas primordiales de la existencia por difícil que ésta sea. No podemos delegar en otros nuestra misión de vivir ni hemos de permitir que otros nos arranquen de las manos esta vocación intrasferible para después instalarnos cómodamente en una aptitud pasiva que se reduce a ver lo que otros hacen con nuestra existencia.

El patio de butacas está revolucionado y los espectadores se han puesto de pie para abalanzarse sobre el escenario y asumir el papel que les corresponde como actores en el teatro del mundo, según decía Calderón de la Barca.

Este fenómeno parece irreversible y hay que preparar al pueblo para que se adueñe de sus destinos y se convierta en verdadero protagonista de la historia. Pedagogos de todas las tendencias parecen insistir en esta concientización del hombre.

Para Rogers, propulsor de la pedagogía «no-directiva»:

La persona comienza a verse de otra manera. Se acepta a sí misma y acepta sus sentimientos más plenamente. Siente mayor confianza en sí y se da sus propias orientaciones. Se vuelve más parecido a lo que quisiera ser. Sus percepciones se hacen más flexibles, menos rígidas. Adopta objetivos más realistas. Se comporta de manera más madura. Sus conductas inadaptadas cambian, incluso las más antiguas, como el alcoholismo crónico. Se vuelve más capaz de aceptar a los demás. El individuo recibe mejor las pruebas de lo que está sucediendo fuera y dentro de él. Las características básicas de su personalidad cambian en sentido constructivo¹⁰.

7. A. de Peretti, *Libertad y relaciones humanas*, Madrid 1973, 44.

8. P. Freire, *¿Extensión o comunicación?*, Buenos Aires 1973, 25.

9. *Ibid.*, 28.

10. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires 1974, 247.

No es fácil hacer esta promoción del «patio de butacas». Mientras la nueva pedagogía a lo Rogers se aplicó en plan terapéutico en ambientes económicamente privilegiados o a una élite de personas normales, no hubo grandes problemas, aunque con frecuencia tropezó con ese miedo instintivo a la libertad desmascarado brillantemente por E. Fromm. Se diría que la libertad permite al hombre hacerse dueño de sus destinos, pero a costa de su seguridad existencial. No todos están prepatados para afrontar ese riesgo y por eso la libertad es para ellos causa de angustia e incertidumbre. Pero las mayores dificultades se han producido en la democratización de esta pedagogía. Apenas se intentó convertir en protagonistas a las masas marginadas del pueblo, como ocurrió con Freire y su pedagogía liberadora, las cosas se complacaron dramáticamente.

Como dice muy bien Peretti:

Desde el momento que tiene lugar una actividad evolutiva, esta acción repercute también en el campo del organismo social entero al cual pertenece la persona. Como consecuencia, los límites de esta evolución van unidos a los límites de las transformaciones posibles del organismo social en cuestión. Se puede prever el establecimiento de zonas de equilibrio, de superficies de adaptación entre lo que hace y lo que desea hacer el formador, entre lo que espera y lo que permite el ambiente social en el cual interviene.

El problema de la evolución va unido al problema más general del «cambio social». Este es objeto desde hace quince años de estudios cuya importancia es reconocida hoy día, en cuanto que nuestra civilización tiene que resolver no solamente el problema de su propia transformación, sino también el de los países en vías de desarrollo.

Feliz o desgraciadamente, los aprendices inductores o «hechiceros» del cambio, no son tan poderosos como quisieran, porque los organismos sociales se defienden sólidamente. La preocupación de los que obran la transformación no es tanto la utilización de su poder propio, como, al contrario, el disminuir los obstáculos que se oponen a su acción, obstáculos que son evidentemente muy importantes¹¹.

Según Freire, la pedagogía liberadora, rechazando tanto la desesperación como el optimismo ingenuo, es, a este propósito, esperanzadamente crítica.

Y su esperanza crítica se basa en una creencia también crítica de que los hombres pueden hacer y rehacer las cosas, pueden transformar el mundo. Haciendo y rehaciendo las cosas y transformando el mundo, los hombres pueden superar la situación en que están siendo un *casí no ser*, y pasan a ser un estar siendo en búsqueda de un *ser más*¹².

11. A. de Peretti, *Libertad y relaciones humanas*, 207.

12. P. Freire, *¿Extensión o comunicación?*, 84.

El paso de espectadores a actores exige un fuerte compromiso.

Sólo en la medida en que la situación en que están deja de parecerles una realidad espesa que los envuelve, algo más o menos nublado en que y bajo el cual se hallan, un callejón sin salida que los angustia, y lo captan como la situación objetivo-problemática en que se encuentran, significa que existe el compromiso. De la inmersión en que se hallaban, emergen, capacitándose para insertarse en la realidad que se va desvelando. De este modo la inserción es un estado mayor que la emersión y resulta de la concientización de la situación. Es la propia conciencia histórica. De ahí que sea la concientización la profundización de la toma de conciencia, característica de toda emersión. En este sentido, toda investigación teórica de carácter concientizador se hace pedagógica y toda educación auténtica se transforma en investigación del pensar¹³.

3) Actividad integral

Es natural que la nueva pedagogía esté tratando de liberarse lo más posible de una carga informativa cada día más pesada, dada la gigantesca ampliación de conocimientos que se ha producido en nuestro tiempo.

Sin embargo, parece evidente que los educadores no han de empezar a cero. Es inútil volver a inventar el fuego o la rueda o la energía eléctrica. En este sentido, es necesario que el educando, antes de afrontar libre y responsablemente su futuro, ha de hacer un balance de los principales inventos y eventos de la humanidad, estudiándolos dinámicamente a partir de sus causas y teniendo en cuenta los efectos que han producido en la marcha de la humanidad. Es probable que este balance no pueda ser hecho «por» el educando, sino por el educador «para» el educando. Este perdería una enorme cantidad de tiempo, si tuviera que descubrir por sí mismo el pasado de la humanidad. En esto algunos pedagogos han sido tremendamente ingenuos.

De todos modos, la materialidad de la información podría confiarse con el tiempo a la «máquina de enseñar» ideada por B. F. Skinner y sus colaboradores¹⁴. Sin aceptar a rajatabla la famosa «ingeniería de la conducta» del autor de *Walden 2*, podemos reconocer la función complementaria de estas máquinas a nivel de pura transmisión de datos.

La función del pedagogo, liberado de esa transmisión puramente mecánica de datos, debe ser precisamente la de concientizar de un modo activo al educando, haciendo de él un actor y no un simple espectador de lo que ocurre en el mundo.

13. Id., *Pedagogía del oprimido*, 135.

14. B. F. Skinner: *Time* (2 de diciembre de 1957).

Para ello debe insistir en desarrollar en el educando el sentido de actividad. Si el educando no va a ser un simple repetidor del pasado, sino un agente activo de cara al futuro, es lógico que la principal tarea pedagógica sea iniciar al educando en la actividad.

Esta actividad no debe ser unidimensional como ha ocurrido frecuentemente en el pasado. Según una muy discutible jerarquía de valores, los hombres han insistido en uno u otro aspecto de la actividad humana creando de ese modo pequeños monstruos en miniatura, los «bárbaros especialistas» de que nos hablaba Ortega. Hemos modelado así, por ejemplo, el «intelectual», que es incapaz de arreglar unos plomos o el «científico» inaccesible a los valores no tangibles, o el «pensador», que renuncia a inventar y pide que lo hagan otros o el «revolucionario» que quiere hacer la revolución por la revolución sin pensar en por qué hay que cambiar las cosas o los hombres.

Una auténtica concientización exige que se promueva al hombre del futuro en lo que podríamos llamar *actividad integral*. Las nuevas generaciones deberán entrenarse en manualidades, en la creación y la crítica artística, la investigación científica objetiva y precisa, el análisis antropológico del hombre y de la sociedad, la reflexión filosófica profunda y la experiencia por lo menos hipotética de lo trascendental religioso. Quien, en cualquiera de estos campos, no sea activo y prefiera comportarse pasivamente de-jando latentes y en barbecho sus virtualidades dinámicas, no llegará a ser él mismo y quedará en él una zona de sí mismo más o menos importante sin actualizar.

4) Conciencia crítica

El hombre activo, actor de su propia vida y no mero espectador, comenzará ejerciendo su actividad mediante la reflexión crítica. Debe saber despegarse de lo que siempre se hace para tomar distancias y analizar la realidad críticamente. Ha de saber percibir la contaminación del cuarto en que vive encerrado, aunque lleve mucho tiempo dentro de él. Esta conciencia crítica le llevará al hombre moderno a una radical no-coincidencia con todo lo que en nuestro mundo es anacrónico, feo, injusto en relación a la dignidad de la persona humana, tanto individual como socialmente considerada.

No es fácil educar al hombre moderno en esta criticidad. Muchos se resistirán a ella por miedo a perder determinados privi-

legios o a tener que asumir mayores responsabilidades¹⁵. Otros, en cambio, identificarán morbosamente la crítica con ciertas formas inauténticas de agresividad desnaturalizando de este modo la validez de sus cuestionamientos¹⁶.

Para que la crítica sea auténtica el hombre responsable debe cultivar un insobornable *celo por la verdad*. No puede en ningún momento dejarse engañar por los consabidos prejuicios ideológicos o clichés verbales con que la moderna propaganda, del color político que sea, trata de manipularnos¹⁷. Una conciencia bien formada exige del hombre responsable una fidelidad ejemplar a las exigencias morales, descubiertas mediante un análisis honrado y sincero, sean las que sean estas exigencias y aunque no estén de acuerdo con nuestros gustos y deseos o con nuestros sistemas socio-culturales.

La función crítica de la conciencia moral deberá llevarnos, en determinadas circunstancias, a convertirnos en voz de los que no tienen voz, sea porque están oprimidos violentamente o porque su estado de subdesarrollo cultural les impide tomar conciencia de su situación. Según Mao, «debemos enseñar a las masas con precisión lo que hemos recibido de ellas con confusión»¹⁸. Este convertirnos en conciencia explícita de los marginados es extraordinariamente importante en una época de transición como la nuestra. No se trata de imponer nuestra conciencia a la de los otros, que no están todavía concientizados, sino en prestarles nuestra conciencia para que puedan expresarse a través de nosotros. Algo así como quiere Dios que haga Moisés con Aarón. El Señor quiere liberar al pueblo hebreo de la opresión de los egipcios por medio de Moisés, pero Moisés no puede o no quiere hacerlo so pretexto de que no sabe expresarse. Entonces Dios le dice «Habla a Aarón y pon tus palabras en su boca y yo estaré en tu boca y en la suya y os enseñaré lo que debéis hacer». Y así fue. Aarón expuso al pueblo los proyectos que el Señor había manifestado a Moisés y éste hizo maravillas ante el pueblo y el pueblo tomó conciencia de que Dios se había compadecido de su aficción y se postró ante Dios para adorarlo (Ex 4, 10-31).

Este pasaje bíblico indica cómo la denuncia crítica debe llevarnos a la liberación del pueblo y a la adoración de Dios. Una denuncia, que se saborea a sí misma en un clima morboso de agre-

15. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires 1971.

16. J. A. Hernández, *Crítica de la razón ética*, Madrid 1972.

17. Varios, *Manipulación del hombre y moral*, Madrid 1972.

18. A. Malraux, *Antimemoires*, Paris 1967, 531.

sividad y que no es verdaderamente constructiva, deja mucho que desear y, en la mayoría de los casos, en vez de contribuir positivamente a transformar el mundo, va a dejar detrás de sí un reguero de ruinas y de muertos, o, por lo menos, de personas que se han quemado inútilmente por falta de dinamismo vital y ascendente¹⁹.

5) Conciencia dinámica

Es muy posible, como piensan algunos, que el hombre moderno está llegando al límite de tolerancia en lo que se refiere a la conciencia crítica. Quizás hemos criticado demasiado, quizás hemos destruido la casa vieja en que vivíamos, antes de construir la nueva; quizás, a base de destruirlo todo, hemos caído en un complejo de inferioridad respecto a lo que los hombres han hecho hasta ahora, y, lo que es peor, nos hemos quedado sin ideales de cara al futuro, convencidos de que lo que falla es este hombre radicalmente empecatado que somos nosotros y que más que hombre o superhombre, como pensaban los románticos empedernidos del siglo pasado, somos unos despreciables infrahombres metidos en un callejón sin salida.

Frente a este cansancio vital, que encontramos no sólo en los ancianos, sino también en los jóvenes, en forma de agotamiento nervioso y tedio de la vida, comienza a alzarse con ímpetu vital un movimiento ascendente de esperanza, a pesar de todos los pesares, lo que hace urgente la formación de una conciencia moral dinámica. Ha llegado, está llegando la hora, de denunciar menos y anunciar más.

Desgraciadamente la mayoría de nuestros contemporáneos, cansados y quizás hartos de criticar, no saben mirar al futuro con esperanza y prefieren refugiarse en una actitud regresiva y conservadora o evadirse por los fáciles atajos del consumismo.

Urge formar a las nuevas generaciones en la conciencia moral dinámica. Para eso hace falta una conversión a fondo del hombre moderno. Si éste quiere de verdad superar la crisis en que se encuentra metido y afrontar el futuro de un modo coherente y esperanzador, debería cambiar radicalmente su manera de vivir.

Ganas. Para eso debería ante todo y sobre todo tener «ganas»... de lo que sea, pero sobre todo ganas de vivir. El mayor pecado contra el dinamismo moral que puede cometer el hombre moderno

19. E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, México 1974.

es el de estar «desganado». Sin ganas vitales el mundo no puede salir del atolladero en que está metido. Esta es la principal y más urgente tarea que hemos de asumir para concientizar dinámicamente a los hombres de nuestro tiempo.

«*Imaginación creadora*». En segundo lugar, hace falta desarrollar en las nuevas generaciones la «imaginación creadora». Si no queremos contentarnos con repetir el pasado, cociendo y recordando el mismo puchero de siempre, es necesario tener imaginación creadora para abrir nuevas rutas de cara al futuro. En este sentido se impone desempolvar las utopías. La prospección y la esperanza proceden del carácter utópico de una auténtica educación liberadora que nos permita ser más.

De ahí que la preocupación teórica de los investigadores debe centrarse en el conocimiento de lo que Goldman llama «conciencia real» (efectiva) y «conciencia máxima posible»²⁰.

La conciencia real o efectiva, constituyéndose frente a los obstáculos y desvíos que la realidad empírica impone a la instauración de la conciencia máxima posible —máximo de conciencia adecuada a la realidad— implica la imposibilidad de la perfección más allá de las situaciones-límite, lo que denominamos como el «*inédito viable*».

Es porque, para nosotros, el inédito viable (el cual no puede ser aprehendido al nivel de la conciencia real o efectiva) se caracteriza en la acción que se lleva a efecto y cuya viabilidad no era percibida. Existe así una relación entre el «*inédito viable*» y la conciencia real, entre la acción que se lleva a cabo y la «conciencia máxima posible».

La «conciencia posible» de Goldman parece poder identificarse con lo que Nicolai llama «soluciones practicables no percibidas» (nuestro «*inédito viable*») ²¹, que corresponden a la «conciencia real» o efectiva de Goldman ²².

El hombre moderno tiene que convertirse en surtidor de alternativas posibles. No puede en modo alguno aferrarse mágicamente a soluciones del pasado, agarrándose como a un clavo ardiendo a lo que dijeron, por ejemplo, los capitalistas ingleses o los marxistas alemanes del siglo pasado. Nadie tiene derecho a decir en la historia la última palabra. El futuro está delante de nosotros ofreciéndonos sugestivamente un mundo ilimitado de posibilidades.

Para que la utopía no se degrade en evasión fácil, el hombre del futuro ha de comprometerse con la historia. Debe ser por eso muy

20. L. Goldman, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires 1967, 107.

21. A. Nicolai, *Comportement économique et structures sociales*, Paris 1960.

22. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, 142.

sensible a los signos de los tiempos, ha de estar abierto a todas las llamadas de la hora actual y no ha de tener miedo alguno a aceptar los desafíos del mundo, que se nos echan encima, por difíciles y arriesgados que puedan parecer nos a primera vista. El hombre, como constatamos a lo largo de la historia, ha sabido adaptarse siempre a todas las circunstancias por difíciles que hayan sido. Más o menos torpemente, con mayores o menores aciertos, el hombre ha terminado siempre por imponerse a la naturaleza y por resolver los problemas de todo tipo que se le han ido planteando. Consciente de su poder y de sus limitaciones, el hombre de nuestro tiempo ha de afrontar con ánimo valeroso y decidido el desafío de la hora actual, poniendo al máximo sus potencialidades y superando del modo más realista posible sus limitaciones congénitas y socioculturales.

Curtimiento físico y psicológico. Para eso necesitamos un tipo de hombre «curtido física y psicológicamente». A este respecto nos da miedo ver cómo las nuevas generaciones no están suficientemente endurecidas física y psíquicamente para asumir su vocación de pioneros de nuevas fronteras. Nuestros jóvenes, al menos en determinados ambientes y países, que hoy por hoy pretenden tener el liderazgo del mundo occidental, son demasiado frágiles para lanzarse a la gran aventura del futuro. Puede ser que en este sentido y no sólo por motivos de justicia social, nos sintamos obligados a contar cada día más con los marginados. Ellos, quizás, sepan menos, a nivel consciente, pero no están sofisticados por la cultura y pueden aportar al cambio del mundo una fuerza vital todavía virgen y sin desnaturalizar.

Trascendencia. A esto hay que añadir el sentido de «trascendencia». La tarea de formar una conciencia dinámica comprometida con el futuro es demasiado grande y fundamental para dejarla en el aire. No merece la pena una movilización general de las conciencias para transformar el mundo si éste no puede ser tomado absolutamente en serio. A pesar de la actual crisis de la filosofía y de la teología, es evidente que los hombres de hoy, si no quieren engañarse a sí mismos con falsas utopías demagógicas y soluciones puramente tácticas, no tendrán más remedio, antes o después, que decidirse a tocar fondo en la conciencia, en esa zona trascendente de la misma, donde los creyentes sabemos que está Dios, dando sentido último y definitivo a todos nuestros imperativos morales²³.

23. A. Hortelano, *La superconciencia moral cristiana*, en *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, 159-182.

b) Metodologías pedagógico-morales

Como se ve por todo lo dicho, la formación de la conciencia moral no es una cosa fácil. De ahí que se imponga un estudio metodológico en orden a una adecuada pedagogía moral²⁴.

Hay algo en lo que todo el mundo parece estar de acuerdo y es el carácter activo que debe tener la pedagogía en general. El educador ha de conseguir el máximo de participación activa por parte del educando. Esta parece ser la meta de todos los pedagogos activos desde Rousseau hasta Montessori y Ford.

El método de enseñanza será esencialmente activo a base de la participación de los individuos en la búsqueda de fuentes directas de información y del empleo de conocimientos reunidos para una tarea que implica responsabilidad y creación. La enseñanza podrá apoyarse en un método todavía más dinámico, teniendo en cuenta no sólo los problemas de tipo intelectual, sino la *experiencia vivida* de cada individuo al adquirir en común los conocimientos. En ambos casos cada personalidad incorpora profundamente dichos conocimientos de manera orgánica y viva. El control se efectúa mediante la constatación de *performances* realizadas al término de los esfuerzos hechos y por la continua presencia del formador, que da luz verde al proceso de adquisición de los conocimientos²⁵.

De acuerdo con Cousinet y a partir de 1920 se propone como medio fundamental de educación el trabajo en *pequeños grupos*. La agrupación de los alumnos se efectúa de manera libre. El profesor sugiere temas de estudio preparados cuidadosamente, reuniendo en la clase objetos y materiales para el trabajo de creación, así como documentos para el trabajo de conocimiento. Los grupos no solamente exigen un trabajo sino el orden en que lo van a ejecutar. El maestro no hace más que seguir el trabajo de los niños, ser testigo de su actividad, ayudarles cuando se lo piden y ser para ellos un buen colaborador. Al final del día cada grupo presenta a los otros el fruto de su trabajo y se discute. Al terminar el estudio de un gran tema o al final del año se establecen tableros de recapitulación²⁶.

24. L. de Coninck, *La formation et le redressement de la conscience*: *NouvRevTh* 70 (1948) 673-689; L. Husson, *Le materialisme moral et l'éducation nouvelle*: *Rev. de Metaphysique et Moral* (1949); J. Heyden, *La formation integrale du sens moral*: *Psyché* 29 (1949) 335-350; E. de Greef, *Croissance et développement du sens moral*, Paris 1950.

25. A. de Peretti, *Libertad y relaciones humanas*, 144.

26. R. Cousinet, *Une méthode de travail libre par groupes*, Paris 1945, 41-43.

La presencia del educador en este proceso activo no es cosa fácil. Ha de estar al lado del educando, sin precederle ni dejarlo atrás; no alejándose de él, sino acompañándolo en su evolución. Estar justamente al lado del otro es difícil, porque tendemos siempre a ir un poco delante o un poco detrás.

La aplicación de los métodos activos ha tenido, como no podía ser menos, una gran influencia en la formación de la conciencia moral, en un momento en que se pretende cargar sobre ella fuertes responsabilidades ²⁷.

1) Pedagogía concientizadora

Existen muchas pedagogías en la actualidad que tratan de ayudar al hombre moderno a tomar conciencia de sus imperativos a partir de él mismo. Vamos a estudiar, a modo de ejemplo, dos de ellas por su especial significado: la pedagogía «no directiva» de Rogers y la pedagogía «liberadora» de Freire.

Pedagogía «no-directiva». C. Rogers es uno de los psicólogos más originales e independientes de nuestros días. Aunque la mayor parte de su actividad se haya desarrollado en el campo de la psicología clínica, sus teorías se han extendido rápidamente a todos los ámbitos de aplicación de la sociología, incluida la pedagogía. El consejo no-directivo y la psicoterapia centrada en el cliente han desembocado en una psicoterapia de la libertad abriendo así nuevos cauces a la formación de la conciencia moral ²⁸.

Una de las cosas que mejor recuerdo de mis estudios universitarios es la vehemencia con que un profesor destacaba la inutilidad de los conocimientos enciclopédicos en sí mismos para finalizar con el siguiente consejo: «¡No seas un vagón de municiones; sé un rifle!» ²⁹.

El mismo Rogers ha resumido en pocas afirmaciones las consecuencias que sus experiencias en el campo clínico pueden tener en la pedagogía:

1. Mi experiencia me dice que no puedo enseñar a otra persona cómo enseñar.
2. Pienso que cualquier cosa que pueda enseñarse a otra persona es relativamente intrascendente y ejerce poca o ninguna influencia sobre la conducta.

27. P. Journet, *Méthodes actives de développement de la conscience morale*: Ecole Nouvelle (1951) 129-193.

28. M. Pagès, *L'orientation non-directive en psychotérapie et en psychologie sociale*, Dumod 1965.

29. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires 1974, 18.

3. Cada vez estoy más convencido de que sólo me interesa el aprendizaje capaz de influir significativamente sobre la conducta.
4. He llegado a sentir que el único aprendizaje que puede influir significativamente sobre la conducta es el que el individuo descubre e incorpora por sí mismo.
5. El aprendizaje basado en el propio descubrimiento, la verdad incorporada y asimilada personalmente en la experiencia, no puede comunicarse de manera directa a otro.
6. Como consecuencia de lo anterior, advierto que he perdido el interés de ser un educador.
7. He llegado a sentir que los resultados de la enseñanza son intrascendentes o dañinos.
8. Por consiguiente, pienso que sólo me interesa aprender, incorporando preferentemente cosas importantes que ejerzan una influencia trascendente sobre mi propia conducta.
9. Me enriquece aprender, ya sea en grupos, en relaciones con otra persona o por mi propia cuenta.
10. Pienso que una de mis mejores maneras de aprender pero también una de las más difíciles, consiste en abandonar mis propias actitudes de defensa al menos temporalmente, y tratar de comprender lo que la experiencia de la otra persona significa para ella.
11. Otra de mis maneras de aprender consiste en plantear mis propias incertidumbres, tratar de esclarecer mis dudas y acercarme así al significado real de mi experiencia.
12. Todo esto parece haberme lanzado a un proceso fascinante, que a veces me inspira temor. Consiste en dejarme llevar por mi experiencia, en un sentido que parece ser progresivo, hacia objetivos que apenas puedo discernir, mientras trato de comprender, al menos, el sentido básico de esta experiencia ³⁰.

Las consecuencias de esta pedagogía no-directiva en el campo moral han sido importantísimas. Algunas positivas, sin género de dudas, porque han permitido responsabilizar al hombre y le han ayudado a hacerse dueño de sus propios destinos. Pero ha habido también consecuencias negativas, porque algunos han creído que lo no-directivo es igual a desinterés y se ha producido así un absentismo de los educadores a todos los niveles. Esta es una de las causas del pesimismo moral que existe actualmente y que no favorece nada la maduración de una conciencia moral verdaderamente responsable ³¹.

Pedagogía «liberadora». Como dice E. M. Fiore:

Freire es un pensador comprometido con la vida; no piensa ideas, piensa la existencia. Es también educador. Existencia su pensamiento en una pedagogía en que el esfuerzo totalizador de la «praxis» humana busca

30. *Ibid.*, 243-245.

31. A. Sustar, *Gewissen und seelsorgliche Erziehung zur persönlichen Entscheidung*: Anima 20 (1965) 63-72.

en la interioridad de ésta retotalizarse como «práctica de la libertad». En sociedades cuya dinámica estructural conduce a la dominación de las conciencias, la pedagogía dominante es la pedagogía de las clases dominantes. Los métodos de opresión no pueden, contradictoriamente, servir a la liberación del oprimido. En esas sociedades, gobernadas por intereses de grupos, clases y naciones dominantes, la evolución como práctica de la libertad postula necesariamente una pedagogía del oprimido. No pedagogía «para él», sino «de él».

Los caminos de la liberación son los del mismo oprimido que se libera: él no es cosa que se rescata, sino respeto que se debe auto-configurar responsablemente. La educación liberadora es incompatible con una pedagogía que de manera consciente o mistificada, ha sido práctica de dominación. La práctica de la libertad sólo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en que el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico.

Una cultura tejida con la trama de la dominación, por más generosos que sean los propósitos de sus educadores, es una barrera cerrada a las posibilidades educacionales de los que se sitúan en las subculturas de los proletarios y marginados. Por el contrario, una nueva pedagogía enraizada en la vida de esas subculturas, a partir de ellas y con ellas, será un continuo «retomar» reflexivo sus propios caminos de liberación; no será simple reflejo, sino reflexiva creación y recreación, un ir adelantando por esos caminos: «método», «práctica de la libertad», que, por ser tal, está intrínsecamente incapacitado para el ejercicio de la dominación. La pedagogía del oprimido es, pues, liberadora de ambos, del oprimido y del opresor. Hegelianamente, diríamos: la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido.

La gran intuición de Freire es la del educador humanista que, al inventar sus técnicas pedagógicas, redescubre a través de ellas el proceso histórico en que y porque se constituye la conciencia humana. El proceso a través del cual la vida se hace historia. O, aprovechando una sugerencia de Ortega, el proceso en que la vida como biología pasa a ser vida como biografía. Tal vez sea ése el sentido más exacto de la alfabetización, aprender a escribir su vida, como autor y como testigo de su historia, biografiarse, existenciarse, historizarse³².

Para Freire la educación verdadera es «praxis», reflexión y acción del hombre sobre el mundo para trasformarlo. Educar es todo lo contrario de «hacer pensar». Educar es *concientizar* y concientizar significa despertar la conciencia mediante un cambio de mentalidad que implica comprender realística y correctamente la ubicación de uno en la naturaleza y la sociedad, la capacidad de analizar críticamente sus causas y consecuencias y hacer comparaciones con otras alternativas para establecer una acción eficaz y trasformadora del mundo³³.

32. E. M. Fiore, *Aprender a decir su palabra*, Prólogo a P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires 1973, 9-10.

33. T. G. Sanders, *The Paulo Freire method*, New York 1968.

Esto significa, según la pedagogía concientizadora de Freire, que nadie educa a nadie, que nadie se educa solo y que los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo³⁴.

Desgraciadamente, según Freire, la pedagogía tradicional no tiene suficientemente en cuenta esto.

Dictamos ideas. No cambiamos ideas. Dictamos clases. No debatimos o discutimos temas. Trabajamos sobre el educando. No trabajamos con él. Le imponemos un orden que él no comparte, al cual sólo se acomoda. No le ofrecemos medios para pensar auténticamente, porque, al recibir las fórmulas dadas, simplemente las guarda. No las incorpora, porque la incorporación es el resultado de la búsqueda de algo que exige de quien lo intenta un esfuerzo de recreación y de estudio. Exige reinención³⁵.

Por eso la alfabetización del pueblo, a la que está primordialmente orientada la pedagogía liberadora de Freire «es entender lo que se lee y escribir lo que se entiende. Es comunicarse gráficamente. Es una incorporación. Implica no una memorización visual y mecánica de cláusulas, de palabras, de sílabas, incongruentes con un universo existencial —cosas muertas o semi-muertas— sino en una actitud de creación y recreación. Implica una autoformación de la que pueda obtenerse una postura activa del hombre frente a su contexto... Por eso la alfabetización no puede hacerse desde arriba hacia abajo, como una donación o una imposición, sino desde adentro hacia afuera, por el propio analfabeto y con la simple colaboración del educador»³⁶.

El método de Freire no enseña a repetir palabras, ni se restringe a desarrollar la capacidad de pensarlas según las exigencias lógicas del discurso abstracto. Simplemente coloca al alfabetizado en condiciones de poder reexistenciar críticamente las palabras de su mundo, para, en la oportunidad debida, saber y poder decir su palabra. Alejado de su medio vital, por virtud de la conciencia, experimenta las cosas. objetivándolas, y se enfrenta con ellas, que dejan de ser simples estímulos para erguirse en desafíos.

Para practicar en condiciones óptimas este método, Freire ha sustituido la escuela tradicional por lo que él llama «círculo de cultura». En lugar de escuela, que nos parece un concepto entre

34. J. Barreiro, *Educación y concienciación*, en *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires 1973, 7-19.

35. P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires 1973, 93.

36. *Ibid.*, 108.

nosotros demasiado cargado de pasividad (incluso cuando se da a la palabra escuela el calificativo de activa), lanzamos el de «círculo de cultura». En lugar de profesor, con tradiciones fuertemente dominantes, proponemos el de coordinador de debates. En lugar de aula discursiva, habrá un diálogo. En lugar de alumnos con tradiciones pasivas, tendremos participantes del grupo.

Un mínimo de palabras con una máxima polivalencia fonémica es el punto de partida para la conquista del universo socio-cultural. Estas palabras, oriundas del propio mundo del analfabetizado, una vez trasfiguradas por la crítica, retornan a él en acción transformadora del universo. De este modo la analfabetización en los centros culturales se convierte en una verdadera concientización liberadora.

No cabe duda que la pedagogía de Freire contiene elementos sumamente interesantes, que han sido asumidos por Medellín en el histórico encuentro de la CELAM (Conferencia Episcopal latinoamericana). Sobre todo, creemos que ha aportado una decisiva contribución a la formación de la conciencia moral en lo que se refiere a democratización profunda de la pedagogía. Pero no estamos de acuerdo en la insistencia con que se presenta a la educación anterior como opresora. Que ha habido ciertos casos de opresión no cabe la menor duda. Pero, con frecuencia, la educación no ha pretendido otra cosa sino transmitir lo mejor del pasado a las nuevas generaciones. También nos preocupa la vinculación de la pedagogía liberadora con el marxismo. Desgraciadamente, éste, en su realización histórica, no ha dado pruebas de una educación verdaderamente liberadora, ya que los marxistas leninistas están impidiendo drásticamente a los pueblos, en que han ocupado el poder, decidir libremente de sus propios destinos. Seamos consecuentes con lo que dice el mismo Freire: «Nadie es si prohíbe que los otros sean».

2) Métodos concientizadores en concreto

Dada la complejidad de la conciencia moral y el pluralismo de pedagogías concientizadoras, es normal que sean muchos los métodos concretos que puedan emplearse para la formación de la conciencia moral.

El testimonio. Decíamos antes que quizás lo primero que hemos de hacer en orden a una concientización dinámica del hombre moderno es devolverles las ganas de vivir. Y eso lo tendremos que

conseguir más que con palabras por una especie de contagio vital. Las vivencias, del tipo que sean, se transmiten fundamentalmente por ese medio. A ello hay que añadir que el uso frecuente de la demagogia propagandística ha creado una inflación de la palabra. El hombre de hoy, cada vez más desengañado de la palabrería hueca y manipuladora, cree más en lo que ve que en lo que oye. Es verdad que sigue siendo válido lo que Jesús decía de los fariseos: «Haced lo que os dicen, pero no lo que hacen». Sin embargo, es indiscutible que, si la palabra hoy quiere tener mordiente y ser «como espada de dos filos», según la expresión paulina, ha de ir cargada de autenticidad y convicción... De ahí la necesidad del testimonio.

Para dar testimonio, se exige una primera condición imprescindible, la coherencia. Esta, según Rogers, postula «una exacta adecuación entre vivencia y conciencia y también entre vivencia, conciencia y comunicación».

Casi todos somos capaces de reconocer la coherencia o incoherencia de las personas a quienes tratamos. En algunos casos advertimos que determinado individuo no sólo dice exactamente lo que siente y piensa, sino que además expresa de manera abierta y franca sus sentimientos más profundos, sean de ira, competencia, afecto o cooperación. Con respecto a esta persona sentimos exactamente lo que piensa y lo que vive ³⁷.

Pero para dar testimonio no basta la coherencia. Es necesario además que lo que se vive y se expresa y por ende se contagia sea realmente valioso, valga la pena. Hay quienes van dejando detrás de sí un reguero de amargura y decepción. Estos, en vez de formar las conciencias, las deforman, porque quitan a los demás ganas de vivir, secando así en ellos la raíz última del imperativo moral.

El verdadero testimonio lo da, por el contrario, el que con su alegría vital contagiosa hace que los desganados que están a su alrededor se conviertan a la vida, a la alegría, a la esperanza y al generoso compromiso con el mundo y con los hombres. Quizás sea éste el mejor regalo que podemos hacer pedagógicamente en orden a la formación de la conciencia y al mismo tiempo el más respetuoso de la conciencia de los demás, porque para dar testimonio basta simplemente estar al lado de los demás en una actitud de respeto y amor.

37. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires 1974, 295-297.

El diálogo. El diálogo es uno de los principales métodos que tenemos para la formación de una conciencia responsable. En rigor, responsabilidad quiere decir disponibilidad para responder, lo que supone un diálogo por lo menos virtual. Los alemanes expresan esto muy bien semánticamente: *Wort* (palabra) — *Antwort* (respuesta) — *Verantwortlichkeit* (responsabilidad). No «diálogo» o «monólogo» a dos, sino «diá-logo», es decir, conversación a través del otro, tratando de aceptar al otro y de comprender sus puntos de vista para llegar a mirar juntos en la misma dirección, con una visión binocular en profundidad.

El examen y la dirección de conciencia pueden favorecer en ciertas ocasiones la apertura del yo al diálogo consigo mismo o con otros.

Examen de conciencia. El examen de conciencia es bueno si nos ayuda a establecer un diálogo con nosotros mismos, a nivel profundo y en virtud de un sincero desdoblamiento de nuestro yo, y también con Dios, si somos creyentes. En realidad, el examen de conciencia no es otra cosa que ponernos delante de Dios y preguntarle desde lo más profundo de nuestros corazones: «Señor, ¿qué quieres que hagamos?» o «¿qué hemos hecho en contra de tus planes sobre nosotros?».

No es fácil conocerse a sí mismo. La introspección con frecuencia no sirve sino para causar turbación y una confusión que puede paralizarnos. Prolongadas elucubraciones internas sobre lo que hacemos y lo que hemos de hacer suelen ser estériles y muchas veces engañosas. Son muchos los que examinan sus conciencias todos los días y viven sin embargo de ilusiones sobre sí mismos. Otros sacan de la contemplación de sus pecados un descorazonamiento profundo y un pesimismo moral que les inhibe por completo. Si el examen de conciencia quiere ser de verdad útil y fructuoso, debe ser, aunque parezca paradójico, no antropocéntrico, sino teocéntrico y cristocéntrico. En última instancia, hay que responder a Dios que nos llama, eso sí, en el interior de nosotros mismos y del mundo. Dios no está fuera, sino dentro, pero es el gran otro, el otro por excelencia con quien podemos y debemos dialogar³⁸.

Péguy ha puesto de relieve los peligros de una introspección moral demasiado antropocéntrica³⁹, mientras que Léon Bloy ha

38. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947, 253-254.

39. «Je comprend très bien, dit Dieu, qu'on fasse son examen de conscience. C'est un excellent exercice. Il ne faut pas en abuser. C'est même recommandé, c'est très bien. Tout ce qui est recommandé est très bien. Et mêm-

echado la culpa de este narcisismo moral o de lo que él llama, en su cáustico lenguaje, «mirarse obsesivamente al ombligo», a la espiritualidad ignaciana del «examen de conciencia».

De todos modos, si sabemos evitar este peligro narcisista, el examen de conciencia puede ser muy útil y necesario para la formación de la responsabilidad moral. Corresponde vitalment al «caminar en la presencia del Señor» de la Biblia. Dios conoce hasta lo más profundo de nuestros corazones. Y se desarrolla gracias al «conócete a ti mismo» de los griegos y al método mayéutico iniciado por Sócrates. Pero sobre todo ha tenido su máxima eclosión con el sistemático descubrimiento de la intimidad en la época moderna.

Para que el examen de conciencia sea auténtico y válido debe insistir en las exigencias profundas del imperativo moral y de su dinamismo, que coinciden fundamentalmente con el respeto básico al otro, incluido en el otro Dios.

Estos imperativos los hemos de ver en su radical exigencia más que en su expresión sociológica o jurídica que cambia incesantemente con las circunstancias, aunque hace falta un mínimo de estructuración para encarnar los valores en la existencia concreta.

Para dar un sentido más comunitario y social al examen de conciencia se está practicando en nuestro tiempo lo que se ha llamado «revisión de vida». Se comenzó a emplear en la JOC, a base del método de ver, juzgar y obrar, y se extendió rápidamente a casi todos los movimientos de espiritualidad y apostolado moderno.

Existen tres maneras fundamentales de «revisión de vida»: en primera persona del singular (yo he hecho esto), en segunda persona también del singular (tú has hecho esto) y, finalmente, en primera persona del plural (nosotros hemos hecho esto). La revisión en primera persona del singular se practica en algunos movimientos o comunidades, a base de una sinceridad absoluta o

me, ce n'est pas seulement recommandé, c'est prescrit. Par conséquent, c'est très bien. Mais enfin, vous êtes dans votre lit. Qu'est ce que vous nommez votre examen de conscience? Si c'est penser à toutes les bêtises que vous avez faites dans la journée... avec un sentiment de pénitence que vous m'offrez, eh bien, c'est bien. Votre pénitence, je l'accepte. Vous êtes des braves gens, des bons garçons. Mais, si c'est que vous voulez ressasser et ruminer la nuit toutes les ingratitude du jour et si c'est que vous voulez tenir un registre parfait de vos péchés, non; laissez-moi tenir moi même le livre du jugement! Vous y gagnerez peut-être encore. Vos péchés sont-ils si précieux qu'il faille les cataloguer et classer et les enregistrer et les aligner...?».

relativa, como en los «cursillos de cristiandad». Se corre el peligro de caer en un cierto exhibicionismo que puede comprometer la naturalidad y, con frecuencia, resulta indiscreto. La revisión de vida en segunda persona, si no se ha llegado a crear un clima espontáneo de amistad y de amistad íntima, puede provocar no pequeñas tensiones. Por eso nos parece que el mejor método puede ser una revisión de vida en primera persona del plural, a base de grupos suficientemente homogéneos de tipo familiar, profesional, apostólico o de amistad.

Ultimamente se está poniendo de moda el análisis psicológico de grupo en plan de revisión de vida. En ocasiones puede ser útil y provechoso, pero con frecuencia, cuando no hay necesidad verdadera o no está indicada esta terapia, o se hace bajo la coordinación de personas no competentes y maduras, los peligros pueden llegar a ser muy graves, como se está comprobando en la práctica. Algunas veces este tipo de análisis, en efecto, ha cuestionado una serie decisiva de valores humanos, morales y religiosos de la persona, considerándolos puras sobreestructuras de los instintos. Otras veces, se ha hipertrofiado la preocupación del yo o del grupo con grave perjuicio del compromiso en favor de los demás.

Dirección de conciencia. Hay en la actualidad una crisis de dirección de conciencia. Las nuevas generaciones no sienten la necesidad de acudir en busca de ayuda al director espiritual. Se creen suficientemente maduros y responsables para arreglarse por sí solos, o, a lo sumo, se contentan con una dirección de conciencia a partir del equipo y no de una persona particular⁴⁰.

Sin embargo, es indiscutible que no podemos caer ni en un individualismo exagerado, que nos llevaría a una moral a lo Robinson perdido en una isla del océano, ni tampoco en un comunitarismo despersonalizador. Hay que ser plenamente responsables, lo que quiere decir que hemos de llegar a una madurez del yo. Pero ésta no se consigue sino abriéndose al tú, dentro de la comunidad o equipo, pero también a partir de unas relaciones bipersonales. El grupo puede ejercer una benéfica acción educadora, pero para ciertos momentos de la vida y en relación a problemas más íntimos y delicados, el encuentro yo-tú en la dirección de conciencia puede ser provechosísimo. De hecho, en estos últimos tiempos, estamos asistiendo a un redescubrimiento de la dirección de con-

40. J. Folliet, *Le sacrement de la pénitence et le monde moderne*, en *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, Paris 1952, 22.

ciencia en la forma secularizada del análisis o para casos de emergencia en nuevas formas de servicio, como el «teléfono de la esperanza» o los consultorios, que tratan de ofrecer un servicio interdisciplinar.

Hay que subrayar que el director de conciencia, en cualquiera de sus formas, no es un superior al que se debe obediencia y sumisión. El director no asume la responsabilidad del dirigido, sino que le ayuda a tomar conciencia de las exigencias morales en una situación concreta. Para ello es necesario evitar toda suerte de actitudes equívocas entre el director y el dirigido, teniendo en cuenta, como ha puesto de relieve la psicología profunda, que en toda relación de este tipo se crea un determinado «trasfert». Casi siempre el dirigido trata desde un modo inconsciente y automático de hacer desempeñar al director un determinado papel, el que le resulta más gratificante para él, por ejemplo, el papel de padre, hermano, amigo y hasta novio o esposo. El director debe estar muy sobre aviso para desenmascarar estas situaciones ambiguas, lo mismo si se trata de médicos, pedagogos o directores espirituales. Su acción será mucho más eficaz, si sabe descubrir a tiempo este problema y lo resuelve de tal modo que llega a prevalecer el bien objetivo del dirigido y no sus apetencias inconscientes más o menos camufladas⁴¹.

Una vez aclarada la situación, el director debe hacer un esfuerzo para respetar el misterio de la personalidad del dirigido. En el fondo de la conciencia hay siempre una zona secreta, una espontaneidad original, un impulso interior radicalmente libre que no puede ser sometido al análisis y al cálculo. Ninguna ciencia o técnica me permite prever sus reacciones. Desde fuera puedo calcular estas reacciones con más o menos probabilidad, según sea mi conocimiento del corazón humano y mi propia experiencia personal. Pero en ningún caso puedo aventurar nada más allá de las meras hipótesis. ¿Cómo reaccionará ante tal solicitud? ¿qué repercusión tendrá sobre él tal lectura, o este espectáculo, o este ejemplo, o esta conmoción, o esta simple mirada o gesto? Es imposible predecirlo. No podemos adelantar ningún pronóstico absolutamente cierto. Sólo podemos hablar de probabilidades que se realizarán o no según los casos⁴².

El director de conciencia, según la célebre clasificación de Lewin, no debe adoptar una actitud autoritaria o indiferente, sino

41. G. Richard, *La psychanalyse et les problèmes psychiques et morales*, Lausanne 1930, 16.

42. J. M. de Buck, *Casos difíciles*, Bilbao 1950.

facilitadora. Y, en este sentido, cumplida su misión de confidente a nivel interpersonal, ha de cooperar en la formación de la conciencia de su entrevistador, orientándole a un grupo donde aquél pueda llegar a una más amplia comunicación de conciencias⁴³.

Tormenta de ideas y experimentación. No basta tener ganas y afrontar el desafío de la verdad en un clima de diálogo con uno mismo y con los demás. Para la formación de la conciencia, en unos tiempos de cambio como los nuestros, es necesario además tener imaginación creadora. Es éste uno de los mayores problemas de conciencia que tienen planteados muchos contemporáneos nuestros. No se les ocurre lo que hay que hacer. Saben, sí, que hay que hacer algo nuevo que responda a las exigencias de los tiempos, pero no tienen imaginación creadora y no les queda otra opción sino cruzarse de brazos pasivamente o echarse sin más alocadamente en brazos del primero que viene.

Y, sin embargo, es posible un cierto entrenamiento en la imaginación creadora aun para los menos dotados. Puede ser muy útil, en ese sentido, la llamada *tormenta o lluvia de ideas*. Se anotan en una pizarra o cartelón las ideas que se les van ocurriendo a los miembros del grupo, por disparatadas que parezcan y sin ningún orden establecido. Cuando se da por terminada la tormenta, sin que quede nada en el tintero, se procede entre todos a una eliminación crítica de las ideas que parecen irrealizables, para quedarnos al final únicamente con las alternativas que juzgamos viables en este momento. El paso siguiente a dar es *experimentar* estas ideas en plan piloto y a base de iniciativas pequeñas, que no exigen ni mucho gasto económico ni mucha participación personal. Estas experiencias habrá que hacerlas con el máximo de seriedad para no quemar irreparablemente proyectos que pueden ser preciosos. Sobre la marcha habrá que ir evaluando las experiencias con una radical honestidad y sinceridad. Y en el caso de que alguna de estas experiencias resulte satisfactoria plenamente, adoptadas las debidas correcciones indicadas por la práctica, podrá pasarse a una generalización masiva de las mismas. Esta táctica de la «bola de nieve» puede ser extraordinariamente educativa. No creemos que nadie, que no lo haya hecho de un modo u otro, pueda considerarse maduro por lo que se refiere a la formación de la conciencia moral.

El ambiente. Es evidente que ante todo hemos de insistir en el sentido de responsabilidad moral. Pero «yo soy yo y mi circuns-

tancia». El ambiente hasta cierto punto es algo esencial en mi existencia concreta. De modo que también forma parte del sentido de responsabilidad. Es inútil tratar de aislar al yo del mundo en que vive inmerso. Sería como sacar a un pez enfermo de una piscina envenenada, curarle en otro ambiente de aguas puras y cristalinas e inmediatamente después devolverle a la misma piscina contaminada. El ideal sería poder cambiar las aguas envenenadas de ésta.

En la actualidad, si queremos que nuestra responsabilidad sea integral y a largo plazo, es necesario que tengamos también en cuenta el ambiente en que vivimos y que tratemos de sanearlo radicalmente. No podemos, por ejemplo, pedir a las nuevas generaciones un comportamiento moral, si todo en el ambiente les empuja a actitudes más que dudosas desde el punto de vista afectivo, agresividad y goce de los bienes materiales. Estimularlos precozmente y de un modo obsesivo en el desenfreno de los instintos y después exigirles que se comporten de acuerdo con las normas de la moral es absurdo e hipócrita y crea no pocas tensiones psíquicas que terminan muchas veces por romper el equilibrio nervioso del hombre moderno. A éste no le quedará otro remedio, si quiere vivir en paz interior, que, o abandonar los imperativos morales, lo que no es solución, o sanear el ambiente para poder vivir con el mundo que nos rodea de un modo connatural y sin tensiones excesivas y artificiales.

Creemos que, en este sentido, la sociedad occidental se está suicidando moralmente. No es que pretendamos implantar una moral pública de carácter puritano, pero tampoco tenemos por qué aceptar una contaminación moral, que, unida a la contaminación física de nuestras grandes ciudades y zonas industriales, está destrozando al hombre y convirtiéndolo en basura. Las consecuencias de ello serán el aumento de subnormales y anormales de todo tipo, que no sólo van a constituir una pesada carga para la sociedad, sino que pueden llegar a poner en peligro la existencia misma de la humanidad.

El control. El problema del saneamiento ambiental pone sobre el tapete otro problema vidrioso como es el del control moral con vistas a la formación de la conciencia.

Es frecuente que los padres conscientes y preocupados por la educación de sus hijos se sientan confundidos por las nociones mejor o peor vulgarizadas de la psicología moderna. Se sienten inquietos, y, en el deseo de actuar correctamente, no se atreven a utilizar el sentido común y la

43. Varios, *Pedagogía y psicología de los grupos*, Barcelona 1973.

intuición como lo harían sus padres en casos semejantes. Las nociones de autoridad y libertad son las más discutidas debido a una interpretación errónea de las teorías freudianas. En todas partes leemos que los niños deben ser libres en la manifestación de sus sentimientos bajo pena de acumular esos famosos complejos, cuya significación nadie conoce exactamente. Los mismos niños hablan frecuentemente de libertad. Se habla también de falta de autoridad a propósito de los *blousons noirs* y otros adolescentes-problema. Es normal que los padres, preocupados por la evolución de sus hijos, se pregunten cómo conciliar estas dos nociones contradictorias con las que se enfrentan a lo largo de la vida diaria con los hijos.

Se intenta entonces una «dosificación» que determine una medida proporcional de cada uno de los elementos opuestos: ni poca ni demasiada libertad; ni poca ni demasiada autoridad. Fórmula empírica que no resuelve más que aparentemente las dificultades. Es el sistema de la ducha escocesa, que utiliza según el humor, el frío o el calor. El niño se sentirá desconcertado por esta inestabilidad que no comprenderá en absoluto, pero que tratará de explotar. De todas formas, semejante actitud creará en el niño un estado nocivo para su equilibrio presente y futuro.

Lo que ocurre es que la cuestión está mal planteada y el conflicto es sólo aparente. Autoridad y libertad no son nociones contradictorias, opuestas, antagónicas, sino, por el contrario, complementarias... El fin de la educación es conducir al niño hacia su autonomía y llevarlo a ser cada vez más libre. La educación de la libertad se consigue a través de un amor verdadero y desinteresado, cuyo componente esencial es la autoridad. La autoridad no se justifica en sí misma como un fin, sino únicamente en la medida en que permite la educación, la rectitud y el desarrollo de la libertad. «Quien bien te quiere, bien te castiga». La sabiduría popular ha sido siempre consciente de esto. Es necesario amar verdaderamente a alguien para imponerse la fatiga y el esfuerzo de hacerse obedecer y de exigir de él sacrificios que le permitan más tarde el acceso a la libertad.

Todos conocemos el enorme poder de resistencia de los niños y su perseverancia en poner a prueba nuestra paciencia. Es mucho más fácil despreocuparse y tranquilizarse diciendo que se les deje libres. La libertad es un don de Dios y, aunque es instintiva, tiene necesidad de ser educada. El niño tiene que ser guiado para administrar convenientemente este capital cuando sea adulto. Es como si un huérfano dilapidase su fortuna desde su infancia o su adolescencia. El deber de un buen tutor es enseñarle poco a poco a administrarla antes de llegar a su mayoría de edad. Esto se dice fácilmente, pero es difícil de aplicar día a día en el clima de nuestra civilización actual ⁴⁴.

La sanción. El problema de la sanción con vistas a la formación de la conciencia moral ha sido largamente estudiado en plan teórico y experimental. Los resultados, sobre todo en niños y adolescentes, parecen demostrar que el premio o el castigo pueden ayudar a la formación de la conciencia. En efecto, las experiencias psi-

44. C. Hovasse, *Cómo educar a los niños en la libertad*, Barcelona 1973, 9-11.

copedagógicas parecen comprobar que el premio resulta bastante mejor que el castigo, y éste mejor que una actitud neutral, en igualdad de circunstancias.

Es cierto que el premio puede finalmente crear el tipo de niño mimado y el castigo el tipo de resentido. Pero, si la pedagogía de la sanción va acompañada de una explicación razonable del porqué del premio y del castigo y se completa con un testimonio contagioso que empuje a los jóvenes a actitudes auténticas y hasta heroicas, entonces la pedagogía de la sanción podrá aportar elementos educativos positivos. Y naturalmente estos premios y castigos deberán estar acomodados a la mentalidad de hoy ⁴⁵.

Hay que evitar desde el principio el espíritu de exagerada competición, que tantos estragos psicológicos, sociológicos y morales está causando en la sociedad moderna.

2. Integración de la moral inconsciente

La pseudomoral inconsciente, como dice Madinier, es una coacción ciega. Resulta necesario hacer conscientes las razones profundas de la conducta. Así se pasará del realismo moral del niño a la autonomía del adulto. El super-yo es el guardián del yo. Tiene una función primordial cuando el yo es todavía frágil e indefenso. Pero se corre con el peligro de estancarse en una especie de narcisismo moral. Esta actitud da la máxima importancia a la seguridad del yo, los derechos que posee, su ansia de satisfacción y de tranquilidad. Ahora bien, el ideal del yo es orientarse al otro, buscando su perfección fuera de sí mismo en su entrega al tú. La conciencia moral del adulto, más que en la obediencia pasiva a reglas impersonales, debe centrarse en el amor a personas concretas a las que hay que ayudar a ser ellas mismas ⁴⁶.

El yo no maduro se deja arrastrar por las tendencias inconscientes con las que se identifica, quedando así a su merced. No hay que suprimir estas fuerzas instintivas, sino promoverlas al nivel de la conciencia, a fin de integrarlas en un equilibrio total, en que su dinamismo sea utilizado para un fin superior. Así se forma y madura la personalidad. Esto no puede conseguirse sino mediante una actividad *sui generis* que nos libere de la seducción de toda suerte de automatismos.

En las neurosis, ciertas tendencias, que tratan de realizarse, son reprimidas inconscientemente (*refoulement*), por estar en opo-

45. G. Madinier, *La conscience morale*, 104-110.

46. *Ibid.*, 113-114.

sición con la personalidad moral consciente del sujeto. Esta represión no es consecuencia de una decisión consciente y por tanto moral, sino una especie de sofocación y huida al inconsciente. Estas fuerzas reprimidas inconscientemente se pierden para la actitud consciente, de lo que se deriva una importante pérdida de energías, por no aprovechar estas fuerzas y por las que hay que emplear en su represión inconsciente. La educación tratará de desbloquear estas tendencias para que afluyan de nuevo a la superficie de la conciencia, con lo que podremos utilizarlas de acuerdo a nuestro ideal moral⁴⁷.

En los casos normales bastará quizás un esfuerzo de lucidez consciente para evocar al nivel del yo las fuerzas reprimidas inconscientemente. Pero en muchos casos será imposible esta evocación consciente del yo y se hará necesario un verdadero tratamiento. El inconsciente freudiano es invocable espontáneamente.

Pueden emplearse, como dice Delay, diversos procedimientos terapéuticos: la persuasión, la sugestión, la hipnosis, el psicoanálisis de tipo freudiano, adleriano o junguiano, la logoterapia de Frankl, psicoterapias breves de inspiración analítica, el narcosis, el psicoanálisis químico, la psicoterapia de grupo, la dialéctica, la reeducación social por medio del trabajo y el juego. Según los casos, será más indicado un procedimiento que otro. Pero, de cualquier modo, hay que dar una importancia notable a las relaciones interpersonales que se establecen a lo largo de la psicoterapia entre el cliente y el que dirige el tratamiento. Aquí entra en juego un factor humano tan importante que el mismo método aplicado al mismo cliente fracasa con un psicoterapeuta y da resultados con otro⁴⁸.

a) *Psicoanálisis*

En su voluminosa obra *Catholics in psychology*, H. Misiak, M. Staudt y E. C. Boring, de la universidad de Fordham y Harvard, dicen que M. Choisy ocupa un puesto de honor en la reconciliación entre catolicismo y psicoanálisis. M. Choisy fundó la revista *Psyché* (Revue internationale des sciences de l'homme et de psychanalyse) y organizó los primeros congresos católicos internacionales de psicoterapia. El 13 de abril de 1953, uno de estos congresos fue recibido por el papa Pío XII, quien pronunció un importante discurso en relación con el psicoanálisis.

47. G. Richard, *La psychanalyse et les problèmes psychiques et morales*, 16.

48. J. Delay, *La psychophysiologie humaine*, 118-119.

El papa bendijo con simpatía el difícil trabajo de investigación y práctica en el campo de la psicología profunda. Sus resultados, dijo, pueden ser muy importantes para el conocimiento del psiquismo humano en general y, en concreto, para el estudio de las disposiciones religiosas y morales del hombre y de su desarrollo.

Sin embargo, no hay que exagerar pensando que todas las perturbaciones del inconsciente pueden solucionarse siempre mediante su evocación a la conciencia. A veces una terapia basada en el juego, el trabajo o la creación de un ambiente amistoso puede estar más indicada⁴⁹.

El papel del analista consiste en revelar al sujeto los problemas inconscientes que él no puede descubrir por sí mismo, incitándole a un deseo de perfeccionamiento, pero dejándole a él la responsabilidad de su propia transformación⁵⁰.

La moral nada debe temer del psicoanálisis. El psicoanálisis no pretende otra cosa que devolver al sujeto su libertad para permitirle tomar conciencia de sus conflictos y resolverlos. Una vez recuperada su responsabilidad, podrá optar conscientemente por lo auténtico o lo inauténtico. El psicoanálisis no es sino una pre-moral. Después tendrá que venir la moral para dar sentido a la conducta humana. Por consiguiente, el psicoanalista debe abstenerse por completo de dar juicios o consejos morales. Su actitud debe ser en este campo totalmente neutra. Así piensa, por ejemplo, Pasche⁵¹.

Pero no todos creen que es posible esta absoluta neutralidad. Tesson opina que no todos los psicoanalistas llegan a ser totalmente impasibles ante el problema moral. Sin querer dejan infiltrarse sus propios juicios o actitudes en este campo. Por eso es de desear que un consejero moral o religioso siga de cerca al paciente durante su tratamiento psicoanalítico cuando éste corre el riesgo de sufrir profundas repercusiones en el dominio moral o religioso, o cuando el psicoanálisis puede ocasionar una verdadera modificación de la personalidad⁵².

Es imposible separar completamente el método psicoanalítico de la opinión metafísica y moral del médico, pero ésta no coincide necesariamente con la filosofía materialista de Freud, como dice M. Choisy, siguiendo en esto a Dalbiez⁵³. El psicoanálisis no

49. Concilio Vaticano II, *Constitución Iglesia en el mundo*, n. 62.

50. G. Richard, *La psychanalyse et les problèmes psychiques et morales*, 14.

51. F. Pasche, *Psychanalyse et conscience morale*: Cahiers Laënnec 8 (1948) 41.

52. P. Tesson, *Descripción de la conciencia moral e incidencias psicológicas*, en *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948.

53. M. Choisy, *Le chrétien devant la psychanalyse*, Paris 1953, 57.

es una filosofía normativa. Es una ciencia del comportamiento. No prescribe nada. Se contenta con describir. Si el psicoanalista tiene una filosofía o una moral, no es precisamente en cuanto psicoanalista⁵⁴.

b) *Psicopedagogía «no-directiva»*

Este método experimentado y propuesto por C. Rogers rebasa las categorías terapéuticas tradicionales. En efecto, en lugar de encargarle al terapeuta curar-a-alguien-que-está-enfermo, Rogers le asigna la tarea de comprender-al-otro, de ser el espejo, la expresión total de la vida del cliente, convirtiéndolo así en su asesor y a la relación interpersonal médico-cliente en asesoramiento o consejo.

La dinámica de la modificación se centra, pues, en el paciente mismo, eliminando toda actitud directiva, que tan frecuentemente se convierte en sometedora por parte del terapeuta, y ambos, asesor y asesorado, entran en una actitud de búsqueda de esa realidad absolutamente única e irreplicable que es el *sí mismo* de cada uno. En ese contexto interpersonal, se desarrolla un diálogo comprometido, emocionalmente intenso y de curso impredecible, en que el cliente vive una maduración afectiva que le permite convertirse en persona.

Este proceso implica una relajación de los sentimientos. En el extremo inferior del continuo, se los describe como remotos, no reconocidos como propios y alejados del presente. Luego aparecen como objetos presentes que, en cierta medida, son reconocidos como propios por el individuo. Más tarde se expresan claramente como sentimientos propios, en términos más próximos a la vivencia inmediata. En un punto más alto de la escala, se los experimenta y expresa en el presente inmediato y disminuye el temor que este proceso inspira. En este momento, aun aquellos sentimientos, que hasta entonces habían sido negados, hacen su aparición en la conciencia y son experimentados y reconocidos como propios.

Este proceso implica también un cambio en la manera de experimentar. El continuo comienza por una fijeza en la que el individuo se halla muy alejado de su vivencia y es incapaz de estructurar o simbolizar su significado implícito. Antes de que sea posible extraer significados de la vivencia, ésta debe situarse en el pasado, por razones de seguridad, en tanto que el presente se interpreta en función de esos significados pasados. Una vez superado el alejamiento con respecto a su vivencia, el individuo pasa a reconocer que ésta es un proceso inquietante que ocurre en su interior. Paulatinamente la vivencia se convierte en un referente

54. *Ibid.*, 6-7.

interno más aceptado, al cual se puede acudir en busca de significados más apropiados. Por último, el individuo adquiere la capacidad de vivir de manera libre y persuasiva en un proceso fluido de vivencia y de empleo de ésta como principal referencia de su conducta.

En este proceso de cambio el cliente pasa de la incoherencia a la coherencia. El continuo parte de un máximo de incoherencia, que el individuo desconoce, atraviesa etapas en que se agudiza el reconocimiento de las contradicciones y discrepancias que existen en él, y llega a experimentar la incoherencia en el presente inmediato de manera tal que ésta desaparece. En el extremo superior del continuo sólo puede haber una incoherencia pasajera entre vivencia y conciencia, puesto que el individuo no necesita defenderse de los aspectos amenazadores de su experiencia.

La manera y la medida en que el individuo puede y desea comunicarse en un clima receptivo también sufren cambios en este proceso. El continuo se extiende desde una falta absoluta de voluntad de comunicar el sí mismo hasta un punto en que éste es una experiencia rica y cambiante de la experiencia interna, fácilmente comunicable cuando el individuo así lo desea.

En términos generales, el proceso avanza desde un estado de fijeza, donde todos los elementos y aspectos descritos son discernibles y comprensibles por separado, hacia los momentos de mayor fluidez en la psicoterapia, en los cuales todos estos aspectos se entretajan y unifican⁵⁵.

c) *Psicoterapia de grupo*

Es una antigua terapia puesta de relieve a partir de la segunda guerra mundial. La escuela inglesa ha tratado de darle rigor científico. Cada paciente aporta al grupo una tensión inconsciente que trata de descargar actuando sobre los otros miembros del grupo. La diferencia con el análisis individual consiste en que los otros miembros del grupo reaccionan activamente, en vez de limitarse a escuchar e interpretar. El análisis de grupo está indicado cuando no es posible un psicoanálisis propiamente dicho, e, incluso, algunos recientemente piensan que tiene preferencia sobre aquél, si tenemos en cuenta el clima social que se respira en estos momentos. El yo no vive aislado, sino formando grupo. Nuestra época, como dijimos anteriormente, ha tomado conciencia del nosotros, un nosotros personalizante en el que el yo puede y debe llegar a ser él mismo, pero donde el yo se abre realmente a la comunidad, y a través de ésta, al mundo. Una terapia excesivamente individualizada resulta antipedagógica⁵⁶. De todos modos, la di-

55. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, 144-145.

56. M. Bany-L. Johnson, *La dinámica de grupo en la educación*, Madrid 1973.

námica de grupo está contraindicada en el caso de ciertos sujetos polémicos, que no aceptan ningún influjo del exterior y pueden llegar a ocasionar efectos negativos sobre la cohesión del grupo⁵⁷.

d) Teatroterapia

Con este nombre se designa a las técnicas psicoterapéuticas que utilizan la improvisación de escenas dramáticas sobre un tema dado para un grupo de individuos, niños o adultos, que presentan traumatismos de la personalidad y de la conducta más o menos análogos. Los psicoterapeutas participan habitualmente en el drama orientándolo e interpretándolo. El psicodrama de Moreno es la forma más conocida de teatroterapia. Según Moreno, la característica esencial de la teatroterapia es la libre espontaneidad de los actores, semejante a la libre asociación del psicoanálisis⁵⁸.

Nos presentamos generalmente a nosotros mismos y a los demás a través de lo que los psicólogos llaman «roles» o papeles. Es ésta una expresión tomada del teatro. Y la realidad es, como han expresado plásticamente Calderón de la Barca (*El gran teatro del mundo*) o Bergman (*Persona*), que nos pasamos la vida haciendo teatro, aunque no nos demos cuenta de ello. Ahí radica la teatroterapia de Moreno. Según Moreno, nos vemos obligados en cada instante —ya que nuestra personalidad es más rica que las aproximaciones que nosotros hacemos de ella— a congelarnos en los roles. A lo largo del día adoptamos diversos papeles: el de padre de familia, el de compañero y amigo, el de jefe o subordinado y tantos otros roles por medio de los cuales se expresa la persona. Cada uno de ellos es tan sólo una aproximación y una máscara que nos revela y al mismo tiempo nos deforma ante los ojos de los demás y de nosotros mismos.

Para llegar a conocernos en profundidad, tal como somos más allá de los papeles que desempeñamos, y para poder presentarnos a los demás y a nosotros mismos sin máscaras de ninguna clase, es necesario que reconozcamos los papeles que ejercemos en un momento determinado de la vida y que sepamos utilizarlos sin dejarnos engañar por su carácter fraccionario y superficial. A eso tiende precisamente la teatroterapia⁵⁹.

57. D. Lagache, *El psicoanálisis*, Buenos Aires 1963, 108-109.

58. J. L. Moreno, *Who shall survive?*, New York 1953; Id., *Fondements de la sociométrie*, Paris 1954.

59. A. de Peretti, *Libertad y relaciones humanas*, 112-113.

e) Narcoanálisis

Con el nombre de narcoanálisis se designa un procedimiento terapéutico cuyo fin es hacer una especie de psicoanálisis acelerado por medio de drogas, que suprimen ciertos controles y permiten de este modo la manifestación de tendencias, emociones y recuerdos que no se exteriorizan de otro modo. Es lo que ya se decía desde antiguo en el viejo proverbio: «In vino veritas». Los americanos usaron el narcoanálisis en la última guerra mundial para resolver rápidamente ciertas neurosis traumáticas causadas por los acontecimientos bélicos. Los comunistas y ciertas policías de diversos países se han servido de él posteriormente para hacer verdaderos lavados de cerebro⁶⁰.

Es evidente que una violación a sangre fría de la intimidad del otro por medio del narcoanálisis constituye un verdadero atropello a la persona humana que hemos de denunciar enérgicamente. Pero, cuando se trata de enfermos psíquicos y parece oportuno un desbloqueo de los controles inconscientes del yo, esta técnica puede ser aplicada siempre que quede asegurado el máximo de discreción profesional y se haga, si es posible, esta exploración de acuerdo con el propio interesado o sus familiares⁶¹.

f) Análisis existencial

Los médicos soviéticos juran y perjuran que hay menos neurosis detrás del telón de acero que a este lado. Podemos quizás creerles. Se debe, sin duda, a la seguridad que da el tener un «padre» que piensa en nuestro lugar. El hombre soporta mal la libertad, si no está maduro para ella. Un mundo libre deja demasiadas puertas abiertas y exige demasiadas responsabilidades personales. El psicoanálisis, que nos orienta a aceptar el riesgo, trata por lo mismo de liberarnos de la dependencia del «padre». De ahí a criticar y cuestionar las decisiones de la autoridad no hay más que un paso. Y este paso no es visto con simpatía por los poderes absolutistas y totalitarios⁶².

La iglesia no ignora la libertad y la responsabilidad personal pero no acepta una responsabilidad cerrada en sí misma. La verdadera responsabilidad cristiana es una respuesta concreta y exis-

60. D. Lagache, *El psicoanálisis*, 109-110.

61. B. Häring, *Moral y medicina*, Madrid 1972, 193-198.

62. M. Choisy, *Le chrétien devant la psychanalyse*, 131.

tencial a un Dios que nos llama por nuestro nombre y que espera de nosotros una respuesta libre y por amor, pero no por eso menos afirmativa, a lo que él exige de nosotros. Como decía Báñez, Dios está en la raíz de nuestra libertad. Una responsabilidad cerrada en sí misma nos hace radicalmente huérfanos, en el sentido sartriano de la palabra, y nos pone al borde de la desintegración existencial y de la neurosis más profunda⁶³.

Caruso ha analizado valientemente esta necesidad de dar una apertura religiosa a las técnicas psicoterapéuticas. Según él, la absolutización de sus impresiones propias conducen fatalmente al hombre a la hipertrofia del «yo». La existencia-arrojada-en-el-mundo-de-la-preocupación (Heidegger) es causa de que el yo se repliegue sobre sí mismo en torno a su angustia. Es la tragedia de toda tentativa prometeica en la línea del «seréis como dioses».

Esta hipertrofia del yo puede enmascararse en forma de ideología. Esto constituye un problema muy serio y de capital importancia para el mundo contemporáneo, que está llamado a convertirse en problema central de la psicoterapia. En efecto, la psicología profunda trata de llegar al pleno desarrollo del hombre a partir del individuo mismo. Pero de ese modo no puede superar lo meramente individual. Una psicología profunda autónoma no va más allá del autodesarrollo del ego, metiéndose en un callejón sin salida. Si el hombre quiere absolutizar sus propias impresiones terminará inevitablemente en la hipertrofia del yo. Para superar el egocentrismo hace falta renunciar al egoísmo en beneficio del amor. Kierkegaard ha descrito las consecuencias de esta absolutización de los valores relativos egocéntricos, como una eterna búsqueda insatisfecha, tanto desde el punto de vista intelectual (Fausto), como afectivo (don Juan). Quienes no saben abrirse a los valores en sí, tratan de aferrarse frenéticamente a un determinado valor relativo, absolutizado, sin conseguir nunca la plenitud. Esto produce naturalmente una no pequeña angustia existencial, una especie de desgarramiento interior y de discontinuidad vital. No hay entonces sino una tabla de salvación: agarrarse fuertemente a los valores reales, entendidos no en el sentido de las ciencias exactas, como realidades cosificadas, sino más bien como verdades vividas y existenciales. Son muchos los psicoterapeutas modernos que están convencidos de esto. La neurosis nos plantea el problema de la trascendencia. De ahí que la psicoterapia tenga que desembocar últimamente en el campo de la filosofía y de la

63. R. Egenter, *Psychoterapie und Gewissen*: Münchener Theol. Zeitschr. 8 (1957) 36.

religión. En este sentido, no es una casualidad que durante milenios la dirección de las almas estuviese reservada a los sacerdotes. La expresión, lanzada en Austria por Frankl, de «dirección médica de la conciencia» (*Aerztliche Seelsorge*) no sería aceptable sino en un sentido figurado, como «asistencia médica al director de conciencia» (*Seelsorgehilfe*), según la corrección introducida por Niedermeyer.⁶⁴

La crisis de los valores fundamentales podría llevarnos, si no encontramos una solución urgente a la misma, al exhibicionismo de la locura, defendido por la moderna antipsiquiatría. Esta, a su vez, nos llevaría inevitablemente a la antipedagogía, como ha puesto de relieve la investigación colectiva llevada a cabo en Bonneuil-sur-Marne y en la escuela freudiana de París⁶⁵.

3. *Iniciación religiosa al misterio cristiano de la conciencia moral*

La conciencia moral, en su raíz más profunda, se nos presenta como la voz de Dios, es decir, aparece como una realidad religiosa y misteriosa. De ahí que, si queremos llegar a la raíz última del imperativo moral, nos sea necesaria una verdadera iniciación religiosa. La educación de la conciencia no puede reducirse a una pedagogía puramente antropológica. En el caso de los creyentes, no puede prescindir de Dios, si quiere poner al descubierto la raíz última de su significado y de su exigencia. Teilhard de Chardin ha puesto de relieve cómo el proceso creciente de concientización, que descubrimos a lo largo de la evolución cósmica e histórica, desembocará necesariamente en el punto «omega» que es Cristo⁶⁶.

a) *Iniciación religiosa en general*

Para Heidegger la conciencia no es el resultado de una reflexión racional, sino un llamamiento existencial (*Ruf der Sorge*). Este llamamiento no procede de nosotros mismos (*von uns selbst*). ¿Quién es entonces el que llama? No es la naturaleza, sino el yo propiamente dicho (*eigentlich selbst*), que está medio asfixiado por el «se» (*man-selbst*). Pero ¿es cierto que el llamamiento de la

64. J. Caruso, *Psychotherapie et valeurs dell'existence*: Cahiers Laënnec 8 (1948) 55-58.

65. M. Mannoni, *Educazione impossibile*, Milano 1974, 139-142.

66. D. Mermod, *La morale chez Teilhard*, Paris 1967.

conciencia no es otra cosa en el fondo que un llamarse uno a sí mismo? (*ein Sich selbst-rufen*). Esta antropología inmanentista no explica «el fondo» de la conciencia. Se contenta con una explicación superficial. Lo mismo puede decirse de N. Hartmann, que trata de explicar el llamamiento de la conciencia por medio de un desdoblamiento de la personalidad. En la responsabilidad podemos descubrir, dice, dos instancias: quien debe responder, la persona, y ante quien se debe responder, el principio moral. Hay, según esto, dos yos: el yo apriorístico (principio moral) y el yo empírico (persona libre). En la responsabilidad, la persona actúa desempeñando un doble papel. Pero de este modo la responsabilidad deja de tener últimamente sentido, pues no es otra cosa que una responsabilidad de sí mismo ante sí mismo⁶⁷.

La conciencia dice esencialmente relación a Dios en el fondo de su ser. Todo auténtico fenómeno de conciencia es un llamamiento de Dios al que podemos responder afirmativamente o negativamente. Ciertamente que la conciencia es, en este sentido, una voz de Dios, desde mí (*aus mir*), pero más allá de mí mismo (*über mich*), de un otro que me trasciende: Dios⁶⁸.

Por consiguiente, si queremos formar una auténtica conciencia moral, hay que iniciar al hombre en el sentido religioso, haciéndole disponible al llamamiento de Dios, y a la conciencia del pecado, cuando no ha respondido positivamente a la llamada divina⁶⁹.

R. Otto ha analizado fenomenológicamente esta nuestra actitud ante Dios, viendo en él un ser fascinante y tremendo al mismo tiempo. Una auténtica formación de la conciencia moral debe despertar en el yo la fascinación amorosa y al mismo tiempo el respeto más impresionante ante Dios, el completamente «otro», que es también más íntimo a nosotros que nosotros mismos⁷⁰.

La teoría de Otto parece comprobada en el campo de la psicología religiosa. Una interesante encuesta realizada en Colonia y Bonn entre 2.300 niños y jóvenes de los dos sexos, parece demostrarlo⁷¹.

67. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926, 120.

68. J. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, Baden-Baden 1954, 16-17.

69. J. Eger, *Rechte Gewissensbildung, glückliche Kinder. Gewissensbildung in der christlichen Familie*, Augsburg 1965.

70. R. Otto, *Lo santo*, Madrid 1965.

71. R. André, *Crainte et amour de Dieu chez les pré-adolescents: Vie-SpirSuppl 7* (1954) 313-325.

b) Iniciación kerygmático-doctrinal

En el anuncio de Cristo no podemos limitarnos a presentar el mensaje de Cristo en «indicativo», como una simple narración de las maravillas divinas a lo largo de la historia de salvación. El mensaje cristiano debe aparecer al mismo tiempo como un «imperativo»⁷². Cullmann dice repetidamente que en el mensaje cristiano lo indicativo es siempre imperativo⁷³. La historia sagrada, afirma Daniélou, no es un objeto que deje indiferente al hombre. Es la historia en la que todo el hombre y todos los hombres están implicados. El hombre no existe más que comprometiéndose en dicha historia, como ha puesto de relieve machaconamente la teología política y la teología de la liberación⁷⁴.

Se existe comprometiéndose en la historia. Cristiano es aquél que se compromete en la única historia auténtica. La historia de salvación es, pues, el fundamento de la ética cristiana, que es vocación, llamada de Dios a un compromiso aquí y ahora en la historia y participación del hombre en la liberación de la humanidad entera. La moral es así historia de salvación⁷⁵.

La narración de las grandes obras de Dios en el pasado se ordena a fundar la esperanza en las obras de Dios en el futuro. En esto pone especial empeño Agustín:

Los primeros cristianos, que no habían visto aún realizado lo que nosotros vemos, se sentían inclinados a creer por las grandes obras realizadas ya por Dios. Así también nosotros, que no sólo vemos realizadas ya todas las cosas que habían sido anunciadas en los libros santos, escritos mucho tiempo antes de su cumplimiento, sino que las vemos realizándose continuamente en nosotros, nos sentimos inclinados a creer también la realización de las cosas que faltan aún, perseverando en la paciencia en el Señor. Pues aquél que se dignó venir en la humildad de la carne, vendrá también en el estado de poder⁷⁶.

Aquí tenemos una perspectiva fundamental dentro de la teología. El pensamiento bíblico es esencialmente escatológico, pro-

72. N. Seelhammer, *Das Gewissen in der Kirche*, en *Ecclesia*, Treveris 1962, 95-118.

73. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968.

74. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972.

75. J. Daniélou, *Historia de salvación y liturgia* Salamanca 1965; J. Ghoos, *Gewetensvorming. Problemen van fundamentele moraltheologie*, Kasterlee 1968.

76. Agustín, *De catechizandis rudibus*, 27: PL 40, 346.

yectado hacia el futuro. Las grandes obras de Dios en el pasado son recordadas para fundar la fe en las obras que Dios cumplirá efectivamente en el futuro⁷⁷.

Este aspecto parece fundamental, como vemos en Egeria⁷⁸, Cirilo de Jerusalén⁷⁹ y Agustín. La catequesis tiende a asegurar la esperanza escatológica y ésta es tanto más fuerte cuanto más se apoya en esa inmensa realidad que es toda la historia santa pasada. El que cree en la alianza de Dios con Abrahán, en la resurrección de Jesucristo, en la efusión del Espíritu santo, el que contempla el testimonio de las primitivas comunidades cristianas, el que se ha encontrado con los santos, éste creará que es posible transformar el mundo presente y esperar en la futura resurrección. Aquí está el fundamento último de la esperanza cristiana, que se apoya esencialmente en una serie de datos históricos. La fe en las grandes obras de Dios en el pasado es el principio de la esperanza de sus grandes obras futuras. «Lo que cuentas, cuéntalo de tal manera, dice Agustín, que aquél a quien hables, oyéndote, crea, creyendo, espere y esperando, ame»⁸⁰.

Las maravillas de Dios, que deberán predicarse como fundamento radical y último de la moral son: la creación del mundo, la salvación obrada en el diluvio, la alianza de Dios con Abrahán, la liberación de Egipto, la liberación de la cautividad de Babilonia. Ni que decir tiene que, entre estas maravillas, la venida de Cristo tiene una importancia única. La encarnación y la resurrección son el acontecimiento esencial de la historia. Ningún otro suceso ha tenido ni tendrá nunca tanta importancia. Ningún invento, ninguna revolución nos traerá nunca lo que ya poseemos por Cristo. El acontecimiento de Cristo es, pues, el último, aquél más allá del cuál ya no hay nada, pues en él se cumplen las realidades que son el fin último de la creación. Dios es perfectamente glorificado y la naturaleza humana se une perfectamente a la divina. Por eso los acontecimientos que vienen después de Cristo no constituyen una superación de Cristo, sino solamente el despliegue y desarrollo de sus virtualidades.

Tarea del catequista moral será descubrir ese contenido oculto, hacer ver cómo esos sucesos son acciones divinas maravillosas para con ello suscitar la admiración en el oyente y su compromiso en la historia. Esta manera de presentar el misterio de salvación

77. Th. Maertens, *L'éducation du sens morale dans l'AT*: Lumière et Vie (1953) 1-14.

78. Egeria, *Peregrinación*, Madrid 1963, 125.

79. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*: PG 33, 941 B.

80. J. Daniélou, *Historia de salvación y liturgia*, 31-32.

constituye, según los padres, una verdadera pedagogía y contribuye sustancialmente a la educación moral del hombre, familiarizándole con los modos de actuar de Dios, mientras se va comprometiendo poco a poco, como protagonista activo, en la historia de salvación y también en la historia profana, que está, en su raíz, esencialmente vinculada con aquélla, pues en ella tiene su último sentido y significación⁸¹.

La *homilía*, nada fácil en nuestro tiempo de cambio, puede ayudar al pueblo de Dios a releer la historia de salvación en unas circunstancias determinadas, sin perder nunca esa dimensión radical y trascendente que tiene la palabra de Dios y que en ningún momento puede ponerse al servicio de intereses partidistas.

La *teología*, por su parte, nos permite buscar nuevos horizontes al mensaje divino para descubrir en él toda su escondida riqueza y para poder expresarlo a las nuevas generaciones en su propio lenguaje, dando así respuesta satisfactoria a los nuevos problemas y desafíos de la historia, sin pretender, sin embargo, quemar etapas y dar por solucionadas cuestiones que todavía han de madurarse con el estudio profundo y la investigación interdisciplinar que hoy exige una teología moral renovada⁸².

c) *Iniciación mistagógica*

No basta una iniciación kerygmático-doctrinal para una adecuada formación cristiana de la conciencia. Por mucha admiración y esperanza que despierte en el hombre la narración de las maravillas que ha hecho Dios en el pasado y por mucho que ello nos empuje a comprometernos en el momento presente, ese paso no es nada fácil. Nos resistimos con uñas y dientes a hacernos protagonistas de la historia. Como el pueblo hebreo, nos negamos a pasar el Mar Rojo, aunque los acontecimientos históricos nos empujen a ello. Y nos encontramos así con frecuencia entre la espada y la pared. Ante esas situaciones nos damos cuenta que no bastan las palabras. Hacen falta hechos.

Esos hechos o intervenciones actuales de Dios son los sacramentos. En el preciso momento en que el hombre se siente al borde de la desesperación, lo imposible se hace posible, el mar se abre, el «muro de lo imposible», de que habla Dostoiewsky, contra el que se choca irremediamente, se desploma, dejando una brecha por donde pasar. Así, pues, existe la posibilidad de salvar-

81. J. M. González Ruiz, *Creer es comprometerse*, Barcelona 1970.

82. P. Hitz, *Théologie et catéchèse*: NouvRevTh 77 (1955) 897-923.

nos, pero se trata de un milagro en el sentido pleno de la palabra, es decir, de una acción poderosa de Dios, que hace lo que para los hombres era absolutamente imposible. El canto del éxodo es la exaltación de este milagro, de esta acción imprevisible, por la cual, en un mundo perdido, Dios abre un hueco, presenta una salvación y ofrece así una posibilidad de redención. De igual modo que el mar estaba abierto ante el pueblo israelita, igual que la muerte aparecía ante la mirada angustiada de Cristo, así también el hombre moderno se encuentra abocado a la ruina, pero es salvado por Dios. Palabra ésta, la salvación, que conviene tomar en su significado concreto y singular, como los náufragos escapados del mar, que al fin se encuentran en la orilla.

1) Iniciación sacramental en general

Los sacramentos son la continuación en la iglesia de las grandes obras de Dios en el antiguo y nuevo testamento.

La historia santa ha alcanzado ya sustancialmente su fin en la encarnación y resurrección. La humanidad está ya salvada y Dios ha sido glorificado. Pero lo que se ha cumplido ya en la humanidad de Cristo debe ser comunicado a toda la humanidad. Cristo glorificado y sentado a la derecha del Padre edifica su cuerpo que es la iglesia. El misterio de Cristo llena el tiempo que va de la ascensión a la parusía. Cristo lo ocupa por completo. No tiene ni puede tener otro contenido distinto de él. Este tiempo realiza su expansión. La estructura sacramental corresponde a este momento de la historia santa actual.

Los sacramentos, propiamente hablando, no son nuevos acontecimientos, sino la apropiación por los hombres del único acontecimiento de la muerte y resurrección, del misterio pascual. Son el cumplimiento en cada hombre de lo que ha sido consumado de una vez para siempre en Cristo. Son una imitación ritual de los misterios de Cristo que es quien produce el efecto real de aquéllos. Son acontecimientos porque obran realmente en cada hombre lo que ha sido realizado de una vez para siempre en Cristo. En este sentido, no son sólo representación o memorial. Son nuevos acontecimientos en cuanto que actualizan la acción definitiva por la que Dios ha acabado su obra en Jesucristo. Son la repercusión en cada hombre de esta acción definitiva⁸³.

Los sacramentos son la irrupción de Dios en los momentos decisivos de la vida humana. La iniciativa de Dios en esos momentos cruciales no viene como llovida del cielo. Lo mismo que Cristo irrumpe en la historia encarnándose plenamente en ella y llegando a ser realmente uno de los nuestros, hasta el punto de constituir

un momento cumbre en la evolución del mundo, de igual manera los sacramentos representan la culminación trascendental de un dinamismo humano. Ciertamente que, tanto en el caso de Cristo como en el de los sacramentos, no basta una simple evolución dejada a su propio impulso. Nunca el hombre, por sí mismo, habría llegado a ser el Señor, ni nunca a base de esfuerzo humano habríamos llegado a dar ese salto cualitativo que suponen los sacramentos.

Para nosotros, creyentes, la cosa está bien clara y es incuestionable. El cristianismo es muchísimo más que un humanismo. Dios no está en contra del hombre. Todo lo contrario. Porque lo ama, ha tomado la iniciativa de compartir con él, desde dentro, la historia de salvación, hasta el punto de hacerse uno de los nuestros con todo lo que esto implica para nuestro comportamiento moral. Dios viene al encuentro del hombre y de sus exigencias más profundas y comparte con nosotros los desafíos de la historia humana, pero viene desde él y sin renunciar a su trascendencia. Nosotros, los creyentes, no podemos renunciar a esta radicalidad moral. Por mucho que nos encerremos horizontalmente en el mundo, en ningún momento podremos cuestionar la presencia dinámica de Dios en medio de nosotros y hasta el final de los tiempos. La estrategia de esta irrupción vertical de Dios en la historia no ofrece la menor duda. Dios irrumpe en nosotros a través de Cristo y Cristo está con nosotros por medio de la comunidad eclesial, cuando dos o más se reúnen en su nombre (Mt 18, 70).

En todo sacramento se da esta iniciativa de Dios, gracias a la cual el hombre, en un momento crucial de su vida, puede superarse a sí mismo, atravesando, de la mano de Dios, el muro de lo imposible, para dar sucesivos y trascendentales saltos cualitativos.

El bautismo. En su primer encontronazo con la vida, que tiene una enorme trascendencia para el futuro de la conciencia moral cristiana, como ha puesto de relieve la psicología evolutiva, el niño es iniciado en el misterio cristiano por medio del bautismo.

Sería absurdo, como pretenden algunos pastoralistas, demasiado influenciados todavía por el mito del «uso de la razón» y de la responsabilidad consciente, en el sentido racionalista rousseauiano, diferir el sacramento del bautismo hasta la edad adulta, del mismo modo que no se nos ocurriría esperar a los 18 años para enseñar la lengua materna o para transmitir otros valores vitales al hombre. Después sería demasiado tarde y toda la vida ese hombre sufriría esa privación que sufrió en la infancia. El bautismo de los

83. J. Daniélou, *Historia de salvación y liturgia*, 39-40.

niños no es un folklore religioso, como han dicho algunos. Puede serlo en algunos casos, pero no lo es de por sí. El bautismo, en nuestro tiempo, es, ni más ni menos, el comienzo de la iniciación cristiana adaptada a la situación que el niño está viviendo en esos momentos y que, como dijimos, será trascendental para su conciencia. Lo que no puede pretenderse es que la iniciación bautismal exima al joven de hacer más tarde consciente y libremente su compromiso cristiano. Esa debería ser precisamente la función de la confirmación. Este sacramento, con el que debería concluir el proceso de iniciación cristiana, supone el paso de una fe infantil y pasiva a una fe adulta y responsable. Al llegar a su mayoría de edad, el joven debería plantearse responsablemente el problema de si quiere realmente ser o no ser cristiano. Y, como el reto es demasiado importante, para despacharlo sin más ni más, el joven debería hacer una especie de catecumenado de adultos, al final del cual estaría en situación de decir sí o no a Cristo, responsablemente y con todas las consecuencias. De este modo disminuiría notablemente el número de cristianos sociológicos y aumentaría el de los cristianos convencidos de su fe.

Según esto, el bautismo constituye una iniciación del niño en el misterio cristiano. Dios irrumpe a través de Cristo y por medio de la comunidad cristiana (familia, parroquia, grupo), que se compromete a educarle en la fe y en sus consecuencias morales.

Más que en la purificación del niño, hay que pensar en la recreación de esta nueva criatura, a partir de las aguas primordiales, de las que surgió la vida y en las que el neófito muere con Cristo para resucitar con él a una nueva vida de hijo de Dios, hermano de Cristo y miembro del cuerpo de Cristo⁸⁴.

La confirmación. Habría que revalorizar, como hemos dicho, el sacramento de la confirmación, colocándola en el umbral de la edad adulta. Sería un paso muy importante que debería coincidir con la plena maduración adulta de la conciencia moral, entre los 15 y los 18 años, más o menos.

La confirmación hace del cristiano un verdadero militante, según expresan los diversos símbolos empleados en este sacramento, como el aceite y el cachete que el obispo da al confirmando. Hoy el cristiano, en contra de lo que decía Nietzsche, se presenta al mundo como un auténtico luchador para ser voz de los que no tienen voz, para luchar por la justicia y la libertad y para sacudir

84. R. Frattallone, *Fondamenti dell'agire morale secondo la 1.ª Pt. II battezzato nelle orme di Cristo*, Bologna 1971.

la modorra de todos aquellos que prefieren instalarse a dar ese salto trascendental y definitivo que coloca al hombre en las fronteras de la divinidad.

El sacramento de los ancianos. Al final de la edad adulta y en el momento crítico de iniciarse la ancianidad habría, quizás, que colocar el último de los sacramentos, que no debería llamarse de los moribundos, ni tampoco de los enfermos, sino más bien de los ancianos. Es éste un momento especialmente difícil de la vida humana y sobre todo en nuestra época, porque, de una parte, se ha prolongado la esperanza de vida, pero, por otra, el anciano se siente marginado en una sociedad en la que se están imponiendo los jóvenes.

El sacramento de los ancianos, precedido también como el de la confirmación, por una catequesis adecuada sobre el sentido del trabajo y del descanso (negocio-ocio), de la compañía y de la soledad, del dolor y de la muerte, del tiempo y de la eternidad, permitirá al anciano tomar conciencia de su participación definitiva en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo y de su misión en la tierra, los últimos años de la vida, como testigo generoso y desahogado al servicio de las nuevas generaciones. El anciano podrá convertirse así en una especie de conciencia moral colectiva para tantos contemporáneos nuestros que no tienen ni tiempo ni ganas de interpelarse a sí mismos y de interpelar al mundo.

2) Sacramento de la penitencia y conciencia moral

Los sacramentos del bautismo-confirmación (iniciación cristiana) y de los ancianos (culminación) contribuyen decisivamente a la formación de la conciencia moral en unos momentos especialmente críticos de su evolución. En cambio, la penitencia y la eucaristía parece que dicen especial relación a los problemas morales de cada día. De ahí que, mientras los primeros son irrepetibles, estos otros, en cambio, se celebran regular y periódicamente.

No cabe duda alguna que el sacramento de la penitencia ha estado durante siglos especialmente vinculado a la formación de la conciencia moral y que de hecho ha contribuido a ello a pesar de todos los límites humanos que han impedido con frecuencia a este sacramento realizarse en unas condiciones humanas óptimas⁸⁵.

85. Varios, *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de la pénitence*, Nancy 1952.

Es un hecho que existe el pecado en el mundo. Ya han pasado los años románticos anteriores a las dos guerras mundiales en que la mayoría de los hombres occidentales veía la realidad de color de rosa. No tenían el mínimo de sensibilidad social para descubrir los pecados estructurales de su tiempo y pensaban juntamente con Lombroso que todo delincuente era simplemente un enfermo.

Hoy, por el contrario, estamos tomando conciencia, casi hasta la obsesión, de que las cosas no van bien, de que el mundo está en un callejón sin salida y de que esto no tiene remedio, si no nos decidimos a cambiar radicalmente al mundo y a los hombres. Se impone una conversión radical de las nuevas generaciones, si no quieren estrellarse contra el futuro.

En realidad, dado el empecatamiento radical del hombre⁸⁶, desde los pueblos más primitivos, la humanidad ha sentido la necesidad de convertirse⁸⁷. Es cierto que hoy somos reacios a reconocernos pecadores y preferimos descargar todas las culpas en las estructuras. Es el mundo, «este país», el que es malo. Y de ese modo nos sacudimos frívolamente nuestras propias responsabilidades⁸⁸. Nadie pone en duda hoy, como dijimos anteriormente que existen muchos y graves pecados de situación, pero estos pecados los estamos cometiendo entre todos y por culpa de todos. Cada pueblo tiene las estructuras que se merece y lo mismo podemos decir de la humanidad entera.

Hace falta, pues, una conversión y a fondo de los hombres. Algunos tratan de escabullir este reto de nuestra época presentando la conciencia de pecado como un sentimiento morboso de culpabilidad⁸⁹. Nadie puede dudar de que existe con frecuencia este sentimiento irracional en determinados casos, pero también es verdad que se puede y se debe tener conciencia del pecado que no ha sido todavía reparado.

Esta conciencia no puede ser suprimida con ningún tratamiento puramente psicológico. Y el psicoterapeuta, que se empeñe en conseguirlo, fracasará⁹⁰. La única manera de suprimir la culpa es mediante una conversión auténtica y sincera. Y, si se trata de cre-

86. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969.

87. R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris 1925.

88. R. Blome, *Les hommes d'aujourd'hui savent-ils se reconnaître pecheurs?*: Collectanea Mechlinensia 30 (1960) 481-505.

89. A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954; W. Korff, *Aporías de una «moral sin culpa»*: Concilium 56 (1970) 390-410.

90. A. Snöck, *Confesión y psicoanálisis*, Madrid 1959.

yentes, éstos se sentirán en la necesidad de pedir perdón a Dios y a la comunidad por su pecado, después de arrepentirse sinceramente y proponer la enmienda.

En ciertos casos de enfermedad, el sacerdote deberá enviar el penitente al psiquiatra. Pero, en casos de verdadera culpa, éste deberá remitir su cliente a Dios, a la comunidad y a los que en ella tienen el poder de perdonar los pecados en nombre de Dios⁹¹.

La penitencia sacramental no sólo obtiene el perdón de Dios, sino que además, por medio de los actos del penitente y del diálogo que este entabla con la comunidad eclesial, o, al menos, con sus ministros, llega a ser un medio eficazísimo de formación de la conciencia. Gracias a la confesión, el cristiano asume más fácilmente sus responsabilidades humanas, sociales, apostólicas y religiosas, para llegar a ser un cristiano adulto a la medida de Cristo⁹².

El doctor Bonnardel, director del laboratorio psicotécnico de la Sorbona, después de un estudio profundo en una gran empresa industrial, decía que la mayor parte de los trabajadores que había encontrado vivían en un estado lamentable de inconsciencia, excepto los cristianos practicantes. Y atribuía este hecho a la confesión y al examen de conciencia. En efecto, el sacramento de la penitencia exige una toma de conciencia en relación a nuestros actos, a su situación y a sus consecuencias y en relación también al dinamismo de la conducta. Por otra parte, la acusación de las faltas, el dolor sincero de haberlas cometido, el propósito de orientar el futuro de modo diferente, la aceptación de una determinada sanción para expiar el pecado y sobre todo el esfuerzo por cambiar de vida, desarrolla en el hombre el dominio de sí mismo.

De hecho ha existido siempre en la humanidad de un modo u otro una cierta confesión de los pecados⁹³. Deberíamos vivir, según Agustín, en estado permanente de penitencia⁹⁴. Y se ha hablado, como dijimos anteriormente, de la posible remisión de los pecados después de la muerte. Sólo entonces, en una especie de penitencia definitiva, terminará el largo y difícil proceso de remisión de los pecados⁹⁵.

91. Pío XII, *Discurso al congreso internacional de psicoterapeutas católicos* (13 de abril de 1955).

92. S. Ligier, *A quelles conditions le sacrement de la pénitence est-il un moyen d'éduquer les consciences, en L'église éducatrice de consciences par le sacrement de pénitence*, Paris 1952, 70-71.

93. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna 1927-1936.

94. M. F. Berrouard, *Pénitence de tous les jours selon saint Augustin*: Lumière et Vie 70 (1964) 51-74.

95. F. Fuenterrabía, *Doctrina del nuevo testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte*, en *XVI Semana Bíblica Española*, Madrid 1956, 189-224.

De hecho, cuando el hombre abandona la práctica de la penitencia sacramental, como está ocurriendo alarmantemente en nuestros días⁹⁶, trata de un modo u otro de encontrar sustitutos a la confesión. El hombre tiene necesidad de confiarse, de abrirse a alguien que le supera y le comprende, que le comprende precisamente porque le supera. Tiene necesidad de un perdón absoluto, de una paz apoyada en la certeza. Por eso la proliferación de los «Ersatz» o sustitutos de la confesión, todos ellos insuficientes y decepcionantes.

En una *perspectiva individualista*, en que la persona se erige en centro del mundo, el sustituto de la confesión suele ser la exaltación de la sinceridad absoluta, expresada por medio de confesiones públicas y de un exhibicionismo, que saca a la luz del público las intimidades más secretas e incluso los oscuros bajos fondos de esas «alcantarillas del yo» que ha puesto en descubierto el psicoanálisis, una especie de desnudismo moral, que ha encontrado uno de sus principales protagonistas en André Gide. El hombre no se confiesa a Dios, pero se confiesa a sí mismo ante el público. Claro, que, precisamente por tratarse de una confesión de cara a la gente, suele estar privada de esa radical sinceridad que pretende. Más que la autenticidad lo que se busca a veces es la originalidad.

En ocasiones, sobre todo entre los anglosajones, el psicoanálisis trata de llenar el vacío espiritual dejado por el abandono de la confesión. Responde a múltiples exigencias: necesidad de analizarse, de recibir consejos apropiados a su situación, de recobrar la paz. Acumula en parte los resultados de la confesión y de la dirección de conciencia. Es interesante constatar a este propósito, que la clientela que frecuenta los consultorios psicoanalíticos es análoga a veces a la que se confiesa frecuentemente: señoras ricas y ociosas, que tienen demasiado tiempo libre para cultivar sus neurosis, espíritus narcisistas que se complacen en su propia belleza espiritual, adultos pseudoadolescentes que no han llegado todavía a una verdadera autonomía y que esperan que otro decida en su lugar o, por lo menos, apoye sus decisiones, escrupulosos que han mecanizado obsesivamente su angustia. El psicoanálisis puede ser útil para curar determinadas enfermedades psíquicas, pero tratar de sustituir la confesión sacramental por el psicoanálisis, como ha ocurrido en determinadas ocasiones, es caer en la caricatura más grotesca.

96. P. Blanchard, *Réactions contemporaines devant la confession*: Lumen Vitae 10 (1955) 311-335.

En *ambientes más colectivistas*, encontramos otros sustitutos de la confesión sacramental, como, por ejemplo, los numerosos cuestionarios a que debe responder el militante comunista, las confesiones en público de los errores cometidos, sean verdaderos o no, la autocrítica individual o colectiva ante el partido omnipotente. Este tipo de sustituto suele, en general, despersonalizar al hombre, vaciándole de una auténtica responsabilidad personal y convirtiéndole en una cosa o instrumento del partido.

Finalmente en la *encrucijada de lo individual con lo colectivo*, nos encontramos con un último sustituto, las consultas sentimentales. En estas confesiones encontramos toda suerte de ingenuidades y frivolidades. En ellas se revela lo que la feminidad tiene de más banal y ligero. Todo gira en torno a una serie de tópicos sin contenido ni profundidad, con los que se trata de responder a las pequeñas o grandes angustias que nos preocupan.

En el mundo de influencia *protestante* estamos comprobando la restauración de la confesión individual (Taizé) o comunitaria: *revivals* y *camp-meetings* (metodismo), «banco de los penitentes» («ejército de salvación»), «exámenes de conciencia colectivos» (*rearmement moral*). Todos estos métodos y los *católicos* de «revisión de vida», inaugurados por la JOC y adoptados después por otros movimientos, como en «cursillos de cristiandad», comunidades de base y muchas agrupaciones espirituales o apostólicas, son un índice de la importancia indiscutible de la confesión y de la necesidad actual de darle un sentido comunitario⁹⁷.

I. Magli ha llegado a afirmar, en un interesante estudio sobre las características antropológicas del medioevo italiano, que la penitencia entonces, como quizás también ahora, en nuestra moderna cultura contestataria, ocupa un puesto determinante⁹⁸.

La penitencia, que hoy muchos preferirían llamar conciencia crítica o denuncia con vistas a una profunda transformación del mundo y de los hombres, parece, pues, algo absolutamente necesario, a pesar de la crisis evidente de lo que podríamos llamar expresión tradicional de la penitencia⁹⁹.

La renovación del sacramento de la penitencia, auspiciada por el concilio Vaticano II, no está resultando cosa fácil. Quizás la

97. F. Folliet, *Le sacrement de la pénitence et le monde moderne*, en *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, 17-21.

98. I. Magli, *Gli uomini della penitenza*, Bologna 1968.

99. P. Charles, *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence*: *Nouv-RevTh* 75 (1953) 449-470; F. Sopeña, *La confesión*, Madrid 1957; M. Thurian, *La confession*, Paris 1962; K. Tillmann, *La penitencia y la confesión*, Barcelona 1963.

penitencia es el sacramento que más dificultades ha tenido para actualizarse. Y no es tanto porque el hombre moderno no esté dispuesto a hacer autocrítica, aunque ésta se haya desplazado del yo al nosotros grupo o sociedad, sino más bien, creemos, porque la evolución histórica del sacramento de la penitencia es harto confusa y esto ha restado seguridad y decisión en la hora de adaptar este importantísimo sacramento pastoralmente considerado a las exigencias de los tiempos¹⁰⁰.

Quizás lo que haya que hacer en este sentido es poner al descubierto y de relieve, por una parte, los elementos esenciales del sacramento de la penitencia, tal como se va perfilando a lo largo de la historia, y, por otra parte, todo aquello que es coyuntural y propio de una época determinada. De ese modo podríamos más fácilmente encontrar una nueva expresión al sacramento de la penitencia, que sea fiel a la tradición histórica y, sin embargo, responda de verdad a las exigencias de nuestro tiempo. Y conste que no se trata simplemente de salvar algo por salvarlo, por amor a la tradición, sino porque creemos que responde a una verdadera exigencia vital de nuestros contemporáneos. Si no acertamos en esta adaptación de la penitencia a nuestro tiempo, dejaremos a muchos hombres sin respuesta y la conciencia moral de la humanidad sufrirá notables perjuicios.

Como decíamos antes, no es fácil redescubrir el itinerario seguido por el sacramento de la penitencia a lo largo de los siglos. Sin embargo, los estudios hechos sobre el tema nos permiten descubrir lo que podríamos llamar elementos esenciales de la penitencia. A pesar de todos los cambios estructurales, a que la penitencia ha estado sometida en el decurso de la historia, aparece siempre como *el encuentro de Dios salvador con el hombre-en-pecado a través de Cristo y de la comunidad eclesial*. Estos elementos no faltan nunca en la penitencia sacramental, pero cada uno de ellos aparece condicionado por circunstancias socioculturales, lo que explica que la penitencia haya sufrido cambios tan importantes a lo largo de la historia¹⁰¹.

Dios salvador. Si existe la penitencia es porque Dios es bueno y misericordioso y está dispuesto a perdonarnos¹⁰². Si hay algo que está claro en la Biblia es esta actitud salvífica de Dios¹⁰³.

100. J. Burgaleta-M. Vidal, *Sacramento de la penitencia. Crítica pastoral del nuevo ritual*, Madrid 1975.

101. P. Galtier, *Il peccato e la penitenza*, Roma 1952.

102. J. Cortade, *El misterio del perdón*, Barcelona 1963.

103. G. Florez García, *La reconciliación con Dios*, Madrid 1971.

En el antiguo testamento, sin embargo, se nos habla con frecuencia de la «cólera de Dios». Para el hombre hebreo, Dios existe y su existencia no puede verse como un problema. Se da por supuesta desde la primera página de la Biblia. Pero también desde el principio el hombre cae en la tentación de vivir como si no hubiera Dios, y, lo que es peor, como si las cosas o él mismo fuesen como Dios. «Seréis como dioses», dice el tentador. A lo largo de la Biblia, Dios manifiesta su desengaño ante esta actitud del hombre y trata de salvarlo, porque es fiel a sí mismo y porque ama de verdad a los hombres. La «cólera bíblica» no es como la cólera griega, una salida temperamental, desconcertante y, por lo mismo, un defecto, una no-virtud, en sentido helénico. La cólera bíblica es la manifestación enfática de un Dios, que se trata de ignorar, como el rugido del león en la selva para el infatuado visitante de lejanas tierras que no cree en las fieras, y que, al oír el rugido, queda como inhibido y paralizado. Dios irrumpe en la historia de los hombres rugiendo como un león, sirviéndose para ello de las mismas criaturas, que estaban a nuestra disposición. Las aguas primordiales, de donde nace la vida, se convierten en aguas de destrucción y purificación en el diluvio; los humanos hechos para amarse, para no estar solos, se hacen la guerra y se destruyen, y el mismo hombre, que estaba llamado a ser casi un dios, se autodestruye a sí mismo, obrando en contra de la ley escrita dentro de su corazón. Dios surge a través de las catástrofes rurales, a través de la guerra, a través de la angustia existencial. Y el hombre, infatuado de sí mismo, que se cree un «Übermensch», un superhombre, se da cuenta al fin y al cabo de que no es sino un pobre hombre y comienza así a sentir el escalofrío de lo divino.

En todos los tiempos ha habido hombres llamados a dar testimonio con sus palabras, pero sobre todo con sus gestos, de esta cólera de Dios. Juan Bautista ha sido uno de los más destacados (Lc 3, 1-17). Quizás una de las tareas más importantes de esta época sea la de descubrir en la angustia de nuestro tiempo la cólera divina. En esta época de «inhibición de los valores», como dice Marcel, hemos de tener el coraje de ser exigentes, tremendamente exigentes con nosotros y con los demás. No una exigencia de tipo formalista y jurídico. Estamos ya lejos de la casuística legalista. Lo que se nos pide es una exigencia tremendamente evangélica y humana, que nos ayude a tomar conciencia de la fuerza explosiva que hay en la cólera de Dios, entendida en el verdadero sentido bíblico.

Ha habido épocas en la historia, en que para empujar a los hombres a la penitencia se ha puesto de relieve la cólera de Dios.

Así ha ocurrido, sin duda alguna, en el antiguo testamento y también en épocas cristianas de rigorismo... Pensemos, por ejemplo, en Tertuliano, la edad media y el jansenismo. Después de la última gran guerra se produjo un fuerte movimiento para sustituir el Dios-en-cólera: policía, fiscal, juez y verdugo, por un Dios amigo. Incluso se pensó que era necesario difuminar discretamente la cruz de Cristo para insistir casi exclusivamente en su resurrección. No cabe la menor duda que el Dios del evangelio es sobre todo un Dios de amor, un Dios amigo, que perdona setenta veces siete, no tiene secretos para el amigo y está dispuesto a dar la vida por el amigo, como dice repetidamente Juan. Los siervos pueden tener miedo a Dios, pero no los amigos ¹⁰⁴.

Era ésta una reacción lógica contra la exageración rigorista, que vio en la redención una especie de «vendetta siciliana». De acuerdo con las reglas nobiliarias del feudalismo medieval, el honor se mide por aquél que le concede, mientras que la ofensa se mide por aquél a quien va dirigida. De ese modo, el hombre pecador se metía en un callejón sin salida. Su pecado, siendo ofensa a Dios, es de una gravedad infinita. Pero, en la hora de superarlo, haga lo que haga el hombre, no tiene ningún valor, pues quien pide perdón a Dios es un pobre pecador. De ahí la necesidad de la encarnación, para que Dios hecho hombre, y asumiendo así nuestros pecados, pueda ofrecer a Dios una muerte que sea verdaderamente satisfactoria a su deseo de justicia. Todo esto, unido a una representación colorista del infierno, como pena de muerte definitiva y sádica hasta el extremo, terminó por hundir a la penitencia en un abismo de angustia morbosa.

Se imponía, es lógico, una renovación pastoral contra este Dios caricatura, que inspiraba semejante temor. Por otra parte, una moderna pedagogía optimista fundada en el amor y contraria a todo lo que puede crear un trauma en el educando, ha contribuido también a presentar una nueva imagen de Dios en el encuentro salvífico de Dios con el hombre.

En efecto, se ha puesto de relieve que el amor es, en realidad, mucho más exigente que el miedo y sobre todo más personalizante. Por desgracia, para muchos la penitencia estaba de tal manera vinculada a la idea de un Dios vengador, que han preferido arreglárselas a solas con el Dios de amor, saltándose por encima la penitencia sacramental. Habría que crear un nuevo clima

104. A. Lefèbvre, *Péché et pénitence dans la Bible*: Maison-Dieu 55 (1958) 7-22.

penitencial en este sentido, si queremos volver a revalorizar este importante sacramento tan íntimamente relacionado con la formación de la conciencia moral ¹⁰⁵.

Las modernas teologías del compromiso socio-político parecen volver otra vez, dentro del clima de lucha de clases en que se mueven, a la dialéctica de la cólera de Dios y de la cruz, que está dando lugar a un tipo, con frecuencia agresivo, de revisión de vida ¹⁰⁶.

El hombre-en-pecado. Si el concepto de Dios ha cambiado a lo largo de los siglos y ha condicionado, como no podía ser menos, la estructura penitencial, otro tanto podemos decir del concepto de pecado.

Parece, en efecto, que hoy, sin dejar por completo de lado ciertos *actos* pecaminosos explícitos, que pueden tener una importancia trascendental en la vida, sin embargo se tiende a ver más bien el pecado profundo, íntimamente relacionado con las opciones fundamentales y las actitudes, y el pecado estructural o de situación, que más que a las personas directamente afecta a las colectividades.

Desde el punto de vista objetivo o de los valores, cada época ha insistido más en unos pecados u otros, haciendo catálogos diferentes de los mismos y evaluándolos con criterios no siempre coincidentes. Es un hecho, por ejemplo, que hoy se está dando una importancia decisiva a los pecados de carácter social y estructural con detrimento de los pecados sexuales o de religiosidad ¹⁰⁷.

Es lógico que esta transformación de la idea de pecado tiene que influir —ya está influyendo— en la estructura penitencial ¹⁰⁸.

La penitencia como encuentro entre Dios salvador y el hombre-en-pecado a través de Cristo y la comunidad eclesial. Ya en el antiguo testamento aparece la penitencia ocupando un puesto importante. En primer lugar, en forma de ritos expiatorios: vestidos penitenciales (saco, ceniza), ayuno, sacrificio. El peligro de quedarse en un tipo de penitencia puramente exterior era evidente. Por eso los profetas, como es sabido, insistían en la conversión del

105. L. Boutin, *La pénitence, le plus humain des sacrements*, Ottava 1950.

106. J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca 1973; J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca 1975.

107. Th. Deman, *Péché*, en *Dict. Théol. Cath.*, Paris 1933; S. Lyonnet, *Le péché*, en *Sup. Dict. Bibl.* VII, 481-567; K. Rahner, *El pecado en la iglesia*, en *La iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 433-448.

108. C. Vogel, *El pecado y la penitencia*, en *Pastoral del pecado*, Estella 1968, 203-331.

corazón, con lo que la penitencia adquirió poco a poco una indiscutible repercusión interior. El destierro ayudó no poco a una profunda toma de conciencia en este sentido¹⁰⁹.

Para Jesús lo que importa es la conversión del corazón, acompañada de una sencilla petición del perdón, como en el caso del publicano: «Señor, ten piedad de mí, que soy pecador» (Lc 18, 13).

Ya antes de su muerte, Jesús había enviado a los discípulos para que predicaran la conversión¹¹⁰. Y ésta será también su misión después de la muerte y resurrección de Cristo. «La paz sea con vosotros, dijo a los discípulos reunidos en el cenáculo. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Y, diciendo esto, sopló y les dijo: Recibiréis el Espíritu santo. A quien perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (Jn 20, 21-23).

La conversión queda sellada de una vez para siempre en el bautismo. Sin embargo, el cristiano puede, a pesar de ello, volver a recaer en el pecado, como comprobó enseguida la primera comunidad cristiana. De ahí la necesidad de la penitencia, como prolongación de la conversión bautismal.

Ya en los escritos apostólicos encontramos frecuentemente exhortaciones a la penitencia en general: Sant 4, 9; 2 Tim 1, 6... etcétera. Algunos comentaristas llegan, incluso, a creer que las palabras de 1 Tim 5, 22 se refieren al rito penitencial¹¹¹. También podría verse quizás otro indicio en la *Didaché* IV, 14. En la carta a los Hebreos 6, 4-6 y 12, 16-17 se habla de la imposibilidad de recibir el perdón después del bautismo. Algo parecido encontramos en 1 Jn 3, 8-9. Algunos interpretan esta imposibilidad sólo en sentido moral. Se tomaba entonces demasiado en serio la conversión bautismal como para recaer en el pecado pasado. Estaba aún reciente el recuerdo del Señor y la comunidad cristiana era extraordinariamente fervorosa.

De todos modos, con el tiempo, se va abriendo paso la práctica penitencial. Durante el siglo II, Clemente Romano exhorta en su carta a los corintios 57, 1 a la penitencia y a recibir una corrección de los presbíteros. También Ignacio de Antioquía en sus cartas recomienda la penitencia, que parece ligada a un cierto

109. A. Lefèbvre, *Péché et pénitence dans la Bible*: Maison-Dieu 55 (1958) 7-22.

110. M. Vidal, *El comportamiento del apóstol durante la misión según las consignas de Mt 8 b-16*, Madrid 1968.

111. P. Galtier, *La réconciliation des pécheurs dans la première épître à Timothée*: RechScRel 9 (1951) 317-320.

rito, sobre todo en la carta a los de Filadelfia¹¹². Policarpo en su carta a los filipenses recomienda a los presbíteros no ser demasiado severos en su juicio, conscientes como deben ser de que todos somos pecadores. El *Pastor de Hermas* trata *ex professo* el tema de la penitencia. De ahí su particular interés en esta cuestión, y afirma que todos los que han pecado después del bautismo pueden ser reconciliados (al menos una vez) por medio de la penitencia. La iglesia, simbolizada por una mujer, concede el perdón por la mediación de los presbíteros, representados quizás por el pastor. También Ireneo exhorta a la penitencia bajo la guía de la iglesia¹¹³.

Con las persecuciones se plantea el problema dramático de los apóstatas, que, pasado el peligro, tratan de volver a la comunidad. Surgen así dos corrientes, una rigorista y otra más benévola, que termina por imponerse en el siglo III, gracias a las intervenciones de los papas Calixto y Esteban. La reacción de los rigoristas, capitaneados por el primer antipapa Hipólito, fue violenta. Los montanistas y novacianos negaron a la iglesia el poder perdonar los pecados graves. Y Tertuliano llegó a decir a los obispos que, si lo hacían, usurpaban el poder de Dios.

Con la victoria de la corriente benigna se estructura poco a poco en el siglo III y sobre todo en el IV la penitencia de un modo formal. A partir de entonces podemos distinguir tres períodos fundamentales de la historia de la estructuración penitencial: el de la penitencia «canónica», el de la penitencia «tarifada» y el de la penitencia «personalizada».

Penitencia canónica. Aunque este tipo de penitencia se estructura de modo diferente según las diversas iglesias, que la regulan canónicamente —de ahí su nombre «canónica»—, sin embargo, encontramos algunos elementos característicos que la definen. Se practica una sola vez en la vida, los pecados que se llevan a la penitencia canónica son más bien graves y públicos: la apostasía, el asesinato, la ruptura matrimonial, los cismas comunitarios y algún pecado que otro más por este estilo. La penitencia se impone públicamente y es extraordinariamente grave, teniendo consecuencias decisivas para el resto de la vida. A los penitentes («ordo poenitentium») se les prohíbe el ingreso en la clerecía y el uso del matrimonio, se les impone severas penitencias descritas al por menor por Tertuliano en su libro sobre la penitencia, y se les excluye de la eucaristía. Finalmente se les recuerda que, si vuelven

112. VIII, Funk, 271.

113. Ireneo: PL 7, 591.

a pecar después de la reconciliación otorgada por la comunidad, no les quedará otro camino que el pedir perdón a Dios personalmente. Ahí quizás podemos encontrar el origen remoto de lo que después se llamará penitencia privada ¹¹⁴.

Penitencia tarifada. Desde el siglo V al siglo IX la penitencia pasa por un momento de difícil evolución. La penitencia canónica se vivía en el seno de pequeñas comunidades extraordinariamente fervorosas y en las que todos se conocían por el nombre, como vemos sobre todo en los escritos apostólicos (Rom 16; 1 Cor 16). Pero después del siglo V asistimos primero a una masificación del cristianismo y, después, a un deterioro de la vivencia cristiana como consecuencia de la invasión de los bárbaros y de su conversión gregaria. Todo esto pone en crisis a la penitencia canónica, hasta el punto de que al final de este difícil periodo nos encontramos con un siglo o dos en que prácticamente no hay rastros de la penitencia, como si ésta hubiera dejado de practicarse.

De todos modos, poco a poco, empieza a aparecer con grandes dificultades un nuevo tipo de penitencia, que trata de adaptarse a esta nueva situación. El principal problema que tenía que resolver la penitencia era su adaptación a la masa de bárbaros, que habían irrumpido en la iglesia. Había que tomar nota de su bajo nivel humano y religioso. Así nace la penitencia «tarifada». Esta, a diferencia de la «canónica», podía recibirse no una sola vez en la vida, sino todas las que se creía oportuno. Y además, como tanto los penitentes como los confesores no tenían una gran preparación, se hizo para uso de la penitencia los «libros penitenciales» o lista de pecados más frecuentes, a la que se añadía, en forma de tarifa, las penitencias correspondientes. De este modo, la penitencia se aplicaba de un modo casi mecánico. Y, como la antigua comunidad de antaño había quedado absorbida por una masa informe, la penitencia tiende a hacerse privada e individual.

La práctica institucionalizada de la penitencia privada fue introducida, probablemente, en el siglo VII, a partir, según parece, de España y Francia, aunque de algún modo, como dijimos antes, se fue preparando poco a poco, gracias a las devociones penitenciales privadas, que se recomendaban a los que ya habían recibido una vez la penitencia canónica y volvían a recaer.

114. P. Galtier, *L'église et la remission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932; S. González Rivas, *La penitencia en la primitiva iglesia española*, Salamanca 1949; W. Lange, *L'appel à la pénitence dans le christianisme primitif*: Collectanea Mechlinensia (1959) 280-290; C. Vogel, *El pecador y la penitencia en la iglesia antigua*, Barcelona 1967.

La penitencia tarifada la extendieron por el continente los monjes irlandeses, que, bajo la dirección de Columbano, propagaron con gran celo los usos de la iglesia celta. La extensión de la penitencia tarifada no se hizo sin gran resistencia por parte de los elementos tradicionalistas, como se advierte en el tercer concilio de Toledo (año 589) y en el concilio de París del año 829, que mandó quemar todos los libros penitenciales. Sin embargo, poco a poco, la penitencia tarifada terminó por desplazar a la penitencia canónica.

La penitencia tarifada incluía: acusación de los pecados, imposición de la penitencia según la tarifa correspondiente, que debía ser cumplida antes de la absolución, y por fin, la absolución o condonación definitiva del pecado.

Penitencia personalizada. Entre el siglo X y el siglo XV cuaja poco a poco esta tercera y última etapa en la historia de la estructuración penitencial, que llamamos «personalizada» y que ha pervivido hasta nuestros días.

La penitencia tarifada responde a la situación bárbara de penitentes y confesores, que exige una penitencia reiterada y aplicada mecánicamente, gracias a los libros penitenciales. Pero, con el tiempo, el hombre medieval se va educando y responsabilizando. La reforma gregoriana y sobre todo la revolución burguesa con la aparición de las universidades contribuyeron mucho a ello, aparte del impacto cultural debido a la influencia árabe. Para Tomás, por ejemplo, queda claro que la conducta humana se valora a partir del acto y de la persona. De este modo, la aplicación mecánica de las tarifas penitenciales se suple paulatinamente por la confesión consciente y responsable del penitente y la exhortación medicinal y pastoral del confesor. A partir del siglo XII la acusación toma un relieve decisivo. El penitente describe, incluso, las circunstancias del pecado, no tanto para precisar la tarifa penitencial, cuanto para que el confesor pueda darle una adecuada orientación pedagógica. Así el término *exomologesis* o «confesión» deja de significar exclusivamente la declaración de los pecados, para designar la penitencia de un modo global. A esto hay que añadir el desprestigio de la penitencia tarifada. Muchas personas acomodadas pagaban a gente servil para que cumplieran en su nombre la penitencia: peregrinaciones, ayunos, servicio en los hospitales... etc. Y además cada vez era más frecuente el caso de los que, cumplida o no la penitencia, que podía durar hasta años, no volvían después a pedir la absolución.

Por todos estos motivos, la penitencia «personalizada» colocó a la absolución antes de la penitencia, exigió ésta sólo bajo condición y la redujo a un carácter simbólico, mientras, en cambio, acentuó el papel de la acusación. Esta acentuación fue tan importante, que muchos pudieron llegar a creer que bastaba pedir perdón a Dios en el fondo de los corazones, sin necesidad de acudir a la comunidad eclesial, por lo que el concilio IV de Letrán, en 1215, impuso bajo pecado la obligación de confesarse una vez al año a quienes tuvieran pecado grave y en caso de peligro de muerte.

El concilio de Trento, en la sesión 14, abordó el tema de la penitencia sin aportar grandes novedades, fuera de insistir en la necesidad de acusar los pecados graves según su especie y número, de acuerdo con el descubrimiento del yo y la intimidad propia de la edad moderna y de la enfatización de la conciencia moral recién emancipada metodológicamente en las «instituciones morales».

La acusación se convierte así en algo vergonzoso, por lo que Carlos Borromeo introduce en el siglo XVI el uso de los confesionarios para aliviar el pudor del penitente y la situación violenta del confesor. Esta enfatización del yo en la penitencia postridentina dará lugar a la explosión morbosa de los escrúpulos morales, como vimos anteriormente, en el caso de personas proclives a la neurosis obsesiva¹¹⁵.

Penitencia moderna. Hoy nos encontramos en una situación parecida a la que se produjo en los períodos de transición de la penitencia canónica a la tarifada y de la tarifada a la personalizada. Por una parte, somos conscientes de nuestros pecados estructurales, comunitarios y personales y de la necesidad, por ende, de convertirnos, pero, sin embargo, constatamos que muchos cristianos, que participan más que antes en la eucaristía, sin embargo, no se confiesan. Esto nos hace pensar que, lo mismo que en otros períodos de transición penitencial, hemos de hacer un esfuerzo por encontrar una nueva estructura penitencial, que, salvando sus elementos esenciales, responda a las nuevas exigencias de los tiempos. Dada la enorme importancia que la penitencia ha tenido siempre para la formación de la conciencia moral, no podemos ignorar el papel decisivo que también hoy puede tener para la concientización de las nuevas generaciones en una época de cambios tan radicales y bruscos como estamos viviendo.

El hombre moderno es extraordinariamente complejo. No podemos olvidar esto, si queremos encontrar una nueva forma penitencial adaptada a nuestra época. En realidad, el hombre de nuestro tiempo es a la vez un número dentro de una masa y miembro de uno o varios grupos (familiar, profesional, amistoso, socio-político, religioso... etc) y tiene también una indiscutible vida íntima. Así, parece que hay que dar hoy a la penitencia un carácter más social y comunitario, pero sin perder de vista la intimidad a que ha llegado el hombre moderno después de tantos esfuerzos.

Quizás una *fórmula integral* podría ser ésta: incorporar la moderna revisión de vida tal como se realiza en las asambleas generales o en los pequeños grupos a la liturgia penitencial dentro o fuera de la eucaristía. La acusación en las asambleas generales se haría a base de uno o más corifeos, que serían la voz de la masa y que ayudarían a ésta a tomar conciencia de sus pecados estructurales y de situación. En cambio, en los pequeños grupos la acusación se haría de acuerdo a una dinámica de grupo comunitaria. El ideal sería que, después de imponer a la asamblea o al grupo una penitencia medicinal y saludable, se terminara todo con la absolución sacramental, lo que permitiría comulgar siempre dentro de la misa, quitaría al penitente la obsesión mágica de la confesión y descargaría a los sacerdotes de un ímprobo trabajo con motivo de la participación en masa de los fieles, por ejemplo, en semana santa, peregrinaciones y otras magnas concentraciones.

En realidad eso no es nada revolucionario. Los pecados han sido generalmente perdonados por Dios antes de la acusación, ya que el penitente va a confesarse precisamente porque está arrepentido, es decir, porque le duele haber ofendido a Dios. Este dolor es expresión de un modo u otro de amor a Dios. Y este amor hace posible el perdón divino. Es verdad que, en general, no basta un arreglo de cuentas tú a tú entre Dios y el pecador. Hace falta vivir esa conversión dentro de la comunidad, ya que el pecado interesa a la iglesia y es hasta cierto punto un pecado de la iglesia o pueblo de Dios. Por eso la necesidad de la acusación ante la comunidad. Hoy esa acusación ha sido reducida comunitariamente al límite, sintetizándose en un encuentro del penitente con el confesor, para salvaguardar la intimidad y el secreto de la conciencia. Pero, en rigor, aun en la actual estructuración de la penitencia, hay casos en que puede dispensarse al penitente de la acusación individual, por ejemplo, en caso de guerra o accidente, cuando hay una dificultad seria de hacerlo y en el caso del escrupuloso u obsesivo moral. Nuestra propuesta intenta sólo institucionalizar y generalizar esta praxis.

115. H. Donze, *Confession et révision de vie*: Maison-Dieu 56 (1958) 76-95.

La confesión individual no habría que suprimirla, como pretenden algunos extremistas. Sería ignorar varios siglos de intimidad que han permitido al hombre madurarse personalmente. Una cosa es que haya que integrar esta intimidad personal en la comunidad y otra que haya que suprimirla. En la actualidad la confesión individual está pasando por una profunda crisis. Para los incrédulos de hoy el sacramento de la penitencia no es otra cosa que un instrumento inventado por los curas para controlar las conciencias o bien un gesto de consolación para uso de los beatos y los débiles psíquicos. También se presenta a veces la confesión como un método cómodo para pecar más tranquilamente, ya que una absolución mágica borra y suprime automáticamente la falta cometida.

Los menos incomprensivos entre los incrédulos, preocupados por el utilitarismo de nuestra época, ven la confesión sólo desde el punto de vista beneficioso al individuo o la comunidad. La confesión es útil, dicen, porque nos libra de la soledad, calma los remordimientos, disciplina las energías psíquicas, entrena en el conocimiento de uno mismo, inspira resoluciones oportunas y liquida determinados complejos. Incluso algunos incrédulos, ateos, materialistas, no dudarán en recomendar la confesión al paciente por las indiscutibles ventajas que implica: servicio gratis, facilidad y eficacia relativa. Y hasta llegarán quizás a extrañarse ante el genio de la iglesia que ha logrado una obra maestra de psicología profunda anterior a los grandes descubrimientos de Freud, Adler y Jung ¹¹⁶.

Sin embargo, no hay que reducir en modo alguno la confesión al psicoanálisis. El sacramento de la confesión exige un cierto esfuerzo de la memoria consciente. El penitente debe recordar sus pecados. En cambio, la confesión psicoanalítica se apoya en una distensión completa, muscular y psíquica. El confesonario y el diván psicoanalítico subrayan admirablemente estos dos aspectos diferentes. El fin de la confesión es perdonar el pecado consciente y voluntario. El fin del psicoanálisis es curar una enfermedad inconsciente e involuntaria. La confesión, eso sí, puede ser indirectamente terapéutica, en cuanto quita a veces una de las causas de la neurosis (Jung), lo mismo que el psicoanálisis puede indirectamente preparar el camino a una «auténtica» conversión ¹¹⁷.

116. F. Folliet, *Le sacrement de la pénitence et le monde moderne*, en *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, 16.

117. M. Choisy, *Le chrétien devant la psychanalyse*, Paris 1955, 181-182.

No puede, pues, a estas alturas suprimirse la confesión privada. Esto constituiría un grave perjuicio para la formación de la conciencia moral. Lo que, sí, no parece razonable es que la confesión privada se haga con el padre Topete. El hombre moderno no está dispuesto a abrir su intimidad al primero que encuentra, de un modo mecánico. Siente la necesidad de hacerlo, si no ha destruido con el activismo desenfrenado esa dimensión de la existencia que llamamos la soledad. Pero, para desnudarse ante otro, sin considerar ese acto un atentado a su pudor, hace falta que sienta una sintonía con el confesor. Mientras no lo consiga, es mejor que espere hasta que surja la oportunidad ¹¹⁸.

La frecuencia de la penitencia dependerá de las necesidades de la persona o del grupo. Hay momentos en que ésta debe ser más frecuente, por ejemplo, con ocasión de ciertas crisis u opciones que se han de tomar, y otras, en que la vida transcurre plácidamente y no hay necesidad de remover las aguas, aunque a veces sea conveniente la penitencia periódica para impedir precisamente el apoltronamiento moral ¹¹⁹.

Los niños podrían empezar a celebrar la penitencia comunitaria hacia los siete u ocho años, previamente a la primera comunión y de acuerdo con la conciencia moral realista que tienen a esa edad y que se fija sobre todo en el perjuicio que sus acciones producen en los demás. La penitencia privada no la deberían hacer sino en el momento de la crisis de la adolescencia, cuando cuaja en ellos la conciencia moral intencional (buena o mala voluntad) y cuando, como consecuencia del descubrimiento plenamente consciente de su yo, se sienten capaces de hacer opciones fundamentales al menos de un modo inicial ¹²⁰.

Conclusiones. En conclusión, creemos que, dado el pluralismo existencial del hombre moderno, habría que aceptar *tres modelos de penitencia*: social (asambleas, eucarísticas o no), comunitaria (pequeños grupos familiares, profesionales, socio-políticos, apostólico-religiosos) y privada. En cada una de estas formas penitenciales, los participantes revisarían explícitamente los pecados correspondientes a ese nivel: pecados estructurales y de situación,

118. F. Carre, *El sacerdote ministro de la reconciliación*, San Sebastián 1953.

119. A. M. Roguet, *La confession fréquente*: Maison-Dieu 56 (1958) 96-123.

120. M. Duhamel, *L'initiation des enfants au sacrement de la pénitence*: Maison-Dieu 55 (1958) 89-107; M. T. Bellenzier, *Riconciliazione e penitenza nella vita dei nostri figli*, Roma 1974.

pecados de grupo, pecados íntimos, recibirían una penitencia saludable en orden a la conversión, y la absolución condicionada a que, cuando surja la oportunidad, que se ha de buscar responsablemente, el penitente someta a revisión sacramental los pecados de las otras categorías. De ese modo, creemos, podríamos salvar a un tiempo el pluralismo y la unidad de la existencia moderna.

El ideal es que la iglesia jerárquica aceptara esta propuesta u otra para evitar las tensiones y conflictos que hubo al final de la penitencia canónica y de la tarifada y la crisis que ese estado de confusión produjo y puede producir en el pueblo de Dios en lo que se refiere a la praxis penitencial.

3) Sacramento de la eucaristía y conciencia moral

El elemento culminante de la iniciación al misterio cristiano de la conciencia moral es, sin duda, la liturgia eucarística. Como dice el concilio Vaticano II:

La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados «con los sacramentos pascuales», sean «concordes en la piedad» (poscomunión de la vigilia pascual y del domingo de resurrección); ruega a Dios que «conserven en su vida lo que recibieron en la fe» (oración de la misa del martes de la octava de pascua) y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo. Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de una fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la iglesia tienden como a su fin¹²¹.

Por eso, desde el principio de la iglesia, los primeros cristianos de Jerusalén «con perseverancia escuchaban la enseñanza de los apóstoles, se reunían en la fracción del pan y en la oración... alababan a Dios, gozando de la estima general del pueblo (Hech 2, 41-47). Desde entonces la iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo “cuanto a él se refiere en toda la Escritura” (Lc 24, 27), celebrando la eucaristía, en la cual se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo de su muer-

121. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

te y dando gracias al mismo tiempo “a Dios por el don inefable” (2 Cor 9, 15) en Cristo Jesús “para alabar su gloria” (Ef 1, 12) por la fuerza del Espíritu santo»¹²².

Gracias a la eucaristía, la conciencia moral llega a la vivencia radical de sus exigencias profundas. En la celebración eucarística el hombre, agobiado bajo el peso de la angustia, se siente incorporado a Cristo. En adelante la voz de su conciencia será no ya una voz vacilante y ansiosa, sino la palabra de Dios encarnada en nuestros corazones para hacer maravillas con nosotros y a través de nosotros.

La eucaristía es un banquete sacrificial, que nos incorpora a Cristo, haciéndonos partícipes de su muerte y resurrección. El «yo, pecador», sustituido por un poco de pan y vino, que presentamos comunitariamente en el ofertorio, se transforma (metamorfosis, transustanciación, transignificación) en el cuerpo de Cristo, con el que comulgamos y nos identificamos, hasta el punto de poder decir con Pablo a los filipenses: «mi vida es Cristo» (1, 21). En adelante será Cristo el que en nosotros y con nosotros, formando todos un cuerpo, realizará la historia de salvación dentro de las circunstancias concretas que nos ha tocado vivir¹²³.

La eucaristía nos ha transmitido, en cadena ininterrumpida, el hecho trascendental en la historia de la muerte y resurrección de Cristo. Fue un verdadero terremoto existencial para la iglesia primitiva, sin el que no podemos entender nada de nada sobre la fundación del cristianismo. Sin entrar ahora en la exégesis pormenorizada de los relatos de la resurrección, que no es el caso, sin embargo, hemos de admitir con toda simplicidad de espíritu que no podemos ignorar este hecho histórico decisivo, que cambió el signo de la primera comunidad cristiana. Esta, después de la muerte de Jesús, había empezado a dispersarse, como vemos en Lc 24. Pero ocurre la resurrección de Cristo, el primer día de la semana que luego con el tiempo se llamará «día del Señor» (domingo), nombre que desplazará, en las lenguas latinas, al día del sol (*Sontag* germánico), desarticulando extrañamente nuestra semana solar (luna, marte, mercurio, júpiter, venus), como prueba del impacto social que tuvo la resurrección de Cristo. Desde aquel histórico día los cristianos han sentido la necesidad vital —y no sólo por precepto— de reunirse en el nombre del Señor para transmitir en cadena el anuncio de la resurrección de Cristo.

122. Concilio Tridentino, Ses. 13 (11-9-1551), *Decreto sobre la eucaristía* c. 5, en *Concilium Tridentinum* 7, actorum pars 4, Freiburg 1916, 202.

123. J. Daniélou, *Historia de salvación y liturgia*, 59-60; 74-75.

Esa transmisión no es sólo un recuerdo o memorial del pasado. Es, misteriosamente, un presente comprometedor para nosotros. Personalmente y también como grupo y como humanidad tenemos que resucitar con Cristo y transformarnos en él y con él. La eucaristía nos compromete mucho más que la famosa tesis de Feuerbach a transformar el mundo y nosotros con él. Desde la raíz de la conciencia moral cristiana, la eucaristía nos empuja irremediablemente a la glorificación final de las personas y del mundo.

Para que la eucaristía llegue a conseguir esta plena maduración de la conciencia moral cristiana «los textos y los ritos, como dice el concilio Vaticano II, se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprender fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria»¹²⁴.

Habría que poner de relieve, en primer lugar, la acogida. La hospitalidad es una nota característica, desde los tiempos evangélicos, de los discípulos del Señor. Los fieles deben sentirse en el lugar de la asamblea como en su propia casa. El ideal en este sentido es que todos pudieran vivir la eucaristía, de vez en cuando, en las casas, como se dice en los *Hechos de los apóstoles*¹²⁵. Sólo a base de una comunidad verdaderamente humana y fraternal se puede llegar a vivir en toda su plenitud el banquete eucarístico, participando plenamente en la liturgia de la palabra (homilía comentada y oración de los fieles) y en la liturgia propiamente eucarística (ofertorio, celebración en torno a la mesa, abrazo de paz, comunión bajo las dos especies)¹²⁶.

Pero no se ha de prescindir de la eucaristía en el templo. La reactualización de las asambleas sociopolíticas en barrios, universidades y fábricas muestra cómo este tipo de reunión tiene todavía sentido en nuestra época. La misma ocupación de las iglesias por los obreros es significativa a este respecto. La asamblea eucarística en el templo, que nace en el siglo IV con la masificación cristiana consiguiente a la paz de Constantino, sigue teniendo vigencia en la mayor parte de los países, donde se reconoce la libertad de culto. Pero hemos de revalorizar al máximo, como dice el concilio Vaticano II, los textos y los ritos litúrgicos para que sean verdaderamente significativos.

124. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, n. 21.

125. F. Ferrero, *La acción pastoral de la iglesia primitiva de Roma: Pentecostés 2* (1963) 3-21; O. Cullmann, *La fede e il culto della chiesa primitiva*, Roma 1974.

126. A. Hortelano, *La iglesia del futuro*, Salamanca 1970, 93-120; E. Lodi, *E' cambiata la messa in 2.000 anni?*, Torino 1975.

Habría que revitalizar, como dijimos antes, la penitencia cristiana al principio de la misa o después de las lecturas, escoger mejor éstas eliminando algunos textos sobre todo del antiguo testamento, que no dicen nada al hombre moderno, hacer de la homilía una relectura de la palabra de Dios en que se da respuesta a los desafíos del hombre moderno sin caer en partidismos, hacer una oración de los fieles que nazca verdaderamente de lo más profundo de nuestros corazones, presentar en el ofertorio con el pan y el vino lo que tenemos, hacemos y somos y de modo particular lo que en esos momentos nos preocupa especialmente, adoptar una actitud de expectación gozosa cuando se anuncia el Señor al son del «Santo, Santo, Santo» y tomar conciencia de que nosotros, que nos hemos ofrecido con el pan y el vino, nos transformamos con la consagración en el cuerpo del Señor, el Cristo total, que decía Agustín. Después tendremos que traducir en la praxis ese misterio trascendental, brindando nuestra amistad con el abrazo de paz a todos los hombres, sin excluir a nadie por parte nuestra, y entrando en comunión con ellos y con el Señor al recibir la eucaristía, para terminar dando gracias a Dios y a la comunidad por las maravillas realizadas entre todos y por las que se harán en el mundo, hasta que llegue el banquete escatológico al final de los tiempos.

Una eucaristía vivida así, seriamente, puede ser decisiva para la formación cristiana de la conciencia moral. Quienes no la han vivido no pueden darse cuenta de lo que esto puede significar para el futuro moral de la humanidad.

I. INTRODUCCION A LA TEOLOGIA MORAL

- Aertz, Th.: *Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*: EphThLov XLIII/3 (1966) 476-512.
- Alcorta, J. I.: *Ética de la subjetividad. En torno a la ética de G. Marcel y K. Jaspers*: Sapientia 8 (1953) 117-125.
- Allard, H.: *Question of moral absolutes*: Theology 75 (1972) 232-237; *The ethical and theological issues raised by recent developments in the life sciences*, London 1973.
- Alvarez, M.: *Ética y ciencia*: RevAgEsp 16 (1975) 103-113.
- Angelini, G.-Valsecchi, A.: *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972.
- Antoine, P.: *Morale sans anthropologie*, Paris 1970.
- Antonelli, M. T.: *Assolutezza ed esistenza della morale*: GiorMet 7 (1952) 145-179.
- Aranguren, J. L. L.: *La ética y su etimología*: Arbor 31 (1955) 1-16; *El marxismo como moral*, Madrid 1970; *Moral y sociedad*, Madrid 1970; *Ética*, Madrid 1972; *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid 1973; *Talante, juventud y moral*, Madrid 1975.
- Assmann, H.: *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.
- Aubert, J. M.: *La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas*: Le Supplément 92 (1970) 55-73; *Pour une herméneutique du droit naturel*: Rech-ScRel 49 (1971) 449-492.
- Audet, J. P.: *La morale de l'évangile*: VieSpirSuppl 17 (1951) 153-170.
- Auer, A.: *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.
- Axelos, K.: *Hacia una ética problemática*, Madrid 1972.
- Baldwin, J.: *Le darwinisme dans les sciences morales*, Paris 1911.
- Balestro, P.: *Alcune domande poste dalla filosofia morale alla morale dogmatica*, en *Rivelazione e morale*, Brescia 1973.
- Barclay, W.: *Ethics in a permissive society*, London 1971.
- Barry, F. R.: *Christian ethics and secular society*, London 1966.
- Barth, K.: *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik*, Zürich 1953.
- Baruk, H.: *Psiquiatria moral experimental*, México 1960.
- Baudouin, Ch.: *L'échelonnement des instances morales selon la psychologie analytique*: VieSpirSuppl 17 (1951) 212-225.
- Beck, H.: *¿Ética normativa, ética de situación o ética ontológica?*: CiuDi 176 (1963) 783-790.
- Bednarski, F.: *Propria ethicae methodo axiomatica ordinandae*: Angelicum 32 (1955) 1-20; *La verificacità delle norme morali*: Angelicum 46 (1970) 371-384.

- Beemer, Th.: *Función hermenéutica de la teología moral*: Concilium 45 (1969) 294-309.
- Beis, A. H.: *Some contributions of anthropology to ethics*: Thomist 28 (1964) 174-224.
- Benamozegh, E.: *Morale juive et morale chrétienne*, Neuchâtel 1946.
- Benedetti, U.: *Un nuovo concetto e un nuovo metodo di teologia*: RivTeolMor 6 (1974) 241-268.
- Benzo, M.: *Moral para universitarios*, Madrid 1966.
- Bergson, H.: *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Buenos Aires 1946.
- Bitter, W.: *El bien y el mal en psicoterapia*, Salamanca 1968.
- Blake, Ch.: *Anthropology and moral philosophy*: PhilQ 4 (1954) 289-301.
- Blank, J.: *Sobre el problema de las «normas éticas» en el nuevo testamento*: Concilium 25 (1967) 187-201.
- Blic, J.: *Points de vue généraux sur l'éthique chrétienne*: MelScRel 4 (1947) 75-122.
- Bloch, M. A.: *Les tendances et la vie morale*, Paris 1948.
- Blondel, M.: *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893.
- Bochenski, I. M.: *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid 1973.
- Boeckle, F.: *Tendencias de la teología moral*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, 521-546; *Presentación*: Concilium 25 (1967) 181-186; *I concetti fondamentali della morale*, Brescia 1970; *La morale fondamentale*: RevScRel 59 (1971) 331-364; *Unfehlbare Normen?*, en *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich 1973, 280-304.
- Bonhoeffer, D.: *Ética*, Milano 1969.
- Börmann, J.: *La psicología moral*, Barcelona 1968.
- Borne, E.: *Morale laïque et morale naturelle*: VieIntel 3 (1954) 20-33.
- Bortolasso, G.: *Ética dell'amore ed etica dell'obbligazione*: CivCat 103/II (1952) 368-379.
- Boughton, J. S.: *Concerning moral absolutes*: JournPhil 55 (1958) 309-317.
- Bourdeau, F.-Danet, A.: *Introducción a la ley de Cristo*, Madrid 1964.
- Bourgault, G.: *La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles*: ScEsp 23 (1971) 137-152.
- Bourke, V. J.: *Right reason in contemporary ethics*: Thomist 38 (1974) 106-124.
- Boyer, Ch.: *Morale et surnaturel*: Gregorianum 29 (1948) 527-543; 30 (1949) 408-411.
- Böyle, I. P.: *Lonnergan's method in theology and objectivity in moral theology*: Thomist 38 (1975) n.º 3.
- Brachfeld, O.: *La responsabilité morale et la psychologie adlerienne*: Psyché 6 (1951) 554-573.
- Braun, F. M.: *Morale et mystique à l'école de saint Jean*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 71-84.
- Brennan, J. G.: *Ethics and morals*, New York 1974.
- Brentano, F.: *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952.
- Bright, L.: *Humanist and christian in action*: Theology 75 (1972) 525-553.
- Brod, V.: *Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik*, München 1967.
- Brunner, E.: *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939; *Der Mensch in Widerspruch*, Zürich 1941.
- Bruyne, D.: *Reflexions sur les méthodes de la morale*: RevNeoPhil 38 (1935) 194-212.
- Buys, L.: *Onze moraaltheologie en de bergrede*, en *Festschrift für G. C. van Noort*, Utrecht 1944, 34-59; 278-281.

- Cafarra, C.: *Teologia morale e tradizione. Prospettive metodologiche*: RivTeolMor 1 (1969) 35-46; *Historia de la teología moral*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 436-454.
- Cahill, J.: *The sapiential character of moral theology*: IrThQ 27 (1960) 132-145.
- Canales, R.: *Opción fundamental y vida moral*: Proyección 62 (1968) 281-288.
- Capone, D.: *Intorno alla verità morale*, Pagani 1951; *Introduzione alla teologia morale*, Bologna 1972.
- Caron, A.: *Ethics and the social science*, Notre Dame 1959; *Canon law and moral theology*: Jurist 22 (1962) 319-332.
- Carpentier, R.: *Vers une morale de la charité*: Gregorianum 34 (1953) 32-55; *Le primat de l'amour-charité comme méthode de théologie morale*: Nouv-RevTh 83 (1961) 429-509.
- Casado, J. M.: *La teología moral en san Juan*, Madrid 1970.
- Cencillo, L.: *Ética de los valores contra ética de la situación*: Pensamiento 11 (1955) 67-75; *Curso de antropología integral*, Madrid 1970; *Libido, terapia y ética*, Estella 1974.
- Clark, F.: *The challenge to moral theology*: ClergRev 38 (1953) 214-223.
- Collantes, J.: *Magisterio de la iglesia y ley natural*: EstEcl 44 (1969) 45-67.
- Compagnoni, F.: *L'ermeneutica nella teologia morale*: RivTeolMor 2 (1970) 105-129; *Esiste una morale propriamente cristiana?*: RivTeolMor 2 (1970) 101-126; *La specificità della morale cristiana nella Summa theologica di Tommaso d'Aquino*: RivTeolMor 3 (1971) 515-536; *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972; *Dalla specificità formale alla specificità d'insieme della morale cristiana*: RivTeolMor 6 (1974) 221-239.
- Composta, D.: *Teologia e legge canonica*: Apollinaris 45 (1972) 403-453.
- Coste, R.: *Una morale per un mondo che cambia*, Assisi 1970.
- Crotty, N.: *Biblical perspectives in moral theology*: TheolSt 26 (1965) 574-595.
- Curran, Ch. E.: *Christian morality today*, Indiana 1966; *Methodological and ecclesiastical questions in moral theology*: ChicSt 9 (1970) 59-80; *Y a-t-il une éthique sociale spécifiquement chrétienne?*: Le Supplément 96 (1971) 39-58; *The role and function of the Scripture in moral theology*: CathTheolSoc-AmerPro 26 (1971) 59-90; *La théologie morale et les sciences*: RechScRel 59 (1971) 419-448; *Preaching the word and specific moral problems*: Jurist 59 (1972) 355-380.
- Chauchard, P.: *Biologie et morale*, Tours 1957; *Morale et biologie humaine*: Concilium 23 (1971) 742-752.
- Chevalier, J.: *La vie morale et l'au-delà*, Paris 1941.
- Christoff, D.: *Le temps et les valeurs. Essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale*, Neuchâtel 1945.
- Daly, C. B.: *Idealism and ethics*: René le Senne: IrThQ 21 (1954) 115-155.
- Damen, C. A.: *De recta theologiae moralis excolendae ratione*: RassMorDir 4 (1938) 56 ss.
- D'Amore, B.: *La morale e le nuove scienze psicologico-sociali*: IncCult 3 (1970) 277-294.
- David, J.: *Loi naturelle et autorité de l'église*, Paris 1968.
- De Adder, J. W.: *The role of negative absolutes in moral theology*: Thomist (1973) 306-312.
- De la Trinité, Ph.: *Moralité objective et subjective*, en *Trouble et lumière*, Paris 1949, 57-63.
- De Lavalette, H.: *Objectifs de morale chrétienne*: Etudes (1973) 499-510.
- Delhay, Ph.: *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XI siècle*, en *Miscellanea moralia im honorem...* Arthur Janssen, Louvain 1948, 29-44; *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*: RevScRel 27 (1953) 112-130; *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle*: Mel-

- ScRel 11 (1954) 49-62; *Le recours à l'ancien testament dans l'étude de la théologie morale*: EphThLov 31 (1955) 637-667; *Le recours à l'Écriture sainte dans l'enseignement de la théologie morale*: BullFacCathLyon 77 (1955) 5-19; 78 (1956) 5-26; *Dogme et morale: un cas de fédéralisme théologique*: Seminarium 23 (1971) 295-322; *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*: RevThLouv 4 (1973) 308-339.
- Delville, H.: *Les bases psychologiques de la vie morale*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 113-142.
- Del Portillo, A.: *Morale e diritto*: Seminarium 23 (1971) 732-741.
- Deman, Th.: *Sur l'organisation du savoir morale*: RevScPhTh (1934) 258-280; *Questions disputées de science morale*: RevScPhTh (1937) 278-306; *De la fonction pratique de la philosophie morale*: StPh 10 (1950) 20-43; *Aux origines de la théologie morale*, Montréal 1951; *Eudémonisme et charité en théologie morale*: EphThLov 29 (1953) 41-57.
- Demmer, D.: *Moralische Norm und theologische Anthropologie*: Gregorianum 54 (1973) 263-305.
- De Montpensier, R. S.: *The logic of ethical statements*: PhilPhenRes 32 (1971-1972) 297-321.
- De Naurois, L.: *Discordances entre droit et morale*: RevThLouv 2 (1971) 307-326.
- Deploige, S.: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris 1927.
- Descamps, A.: *La morale des synoptiques*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 27-46.
- Desjardin, C.: *Dieu et l'obligation morale*, Montréal 1963.
- Diebolt, J.: *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosphisme et de la restauration 1750-1850*, Strasbourg 1926.
- Diez Alegría, J. M.: *Ética, derecho e historia*, Madrid 1963.
- Dirks, W.: *Wie erkenne ich was Gott von mir will?*: Frankfurter Hefte 6 (1951) 229-244.
- Di Marino, A.: *Il magistero della chiesa in campo morale*: RassTeol 111 (1970) 80-86; *Originalità e origine delle norme morale cristiane*: RivTeolMor 5 (1973) 515-548; *Morale umana e morale cristiana*: CivCat 125 (1974) I, 320-334.
- Di Pinto, L.: *Fondamenti biblici della teologia morale*: RassTeol 14 (1973) 32-61.
- Dittrich, O.: *Die Systeme der moral vom Altertum bis zum Gegenwart*, Leipzig 1932.
- Diumenge, L.: *Moral ¿angustia o liberación?*: Apuntes 5 (1970) 1-14.
- Dodd, C. H.: *El evangelio y la ley de Cristo*, San Sebastián 1967.
- Dombois, H.: *Naturrecht und christliche Existenz*, Kassel 1952.
- Donagh, E.: *Il rinnovamento della teologia morale*, Brescia 1965.
- Downie, R. S.: *Roles and values. An introduction to social ethics*, London 1971.
- Driessen, P.: *Le conditionnement sociologique de la vie morale*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 143-161.
- Dublanchy, E.: *Morale*, en *Dict. Théol. Cath.* X/2, Paris 1929, 2.435-2.453.
- Dumas, A.: *Les lieux de la théologie morale*: Le Point Théologique V (1973) 57-70.
- Dunphy, W.: *La nueva moral. Continuidad o discontinuidad*, Salamanca 1972.
- Dussel, E.: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974.
- Dyck, A.: *A comment on the distinction between normative theology and meta-theology*: Harvard Theol. Rev. 63 (1970) 409-427.
- Ebling, J. F.: *Biology and ethics*, London 1968.
- Edel, A.: *El método de la teoría ética*, Madrid 1968.

- Egenter, R.: *Kasustik als christliche Situationsethik*: Münchener Theol. Zeitschr. 1 (1950) 54-65; *Über das Verhältnis von Moraltheologie und Aszetik*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 21-42; *Moral y psicoterapia*, Salamanca 1967.
- Ellul, J.: *Die theologische Begründung der Rechts*, München 1948; *Le vouloir et le faire*, Genève 1964.
- Endres, J.: *Situation und Entscheidung*: Die Neue Ordnung (1952) 27-36; *¿Es suficiente una teología moral puramente bíblica?*, en *Estudios de moral bíblica*, Madrid 1969, 5-48; *Der Beitrag der natürlichen Wissenschaften, nämlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moraltheologie*: Studia Moralia 12 (1974) 55-80.
- Erikson, E. H.: *Ética y psicoanálisis*, Buenos Aires 1967.
- Ermecke, G.: *Die Stufen der sacramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral*, en *Festschrift für F. Tillmann*, Düsseldorf 1950, 35-48; *Die katholische Moraltheologie heute*: Theologie und Glaube 41 (1951) 127-142; *Der Beweis normativer Geltungen oder von Sollensgesetzen. Ein Beitrag zur ethischer Erkenntnislehre*: Theologie und Glaube 67 (1972) 354-366; *Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie*: Catholica (1972) 193-211; *Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*: Münchener Theol. Zeitschr. 24 (1973) 1-24; *Die Bedeutung von «Humanwissenschaften» für die Moraltheologie*: München. Theol. Zeitschr. 26 (1975) 126-140.
- Etienne, J.: *Théologie morale et renouveau biblique*: EphThLov 40 (1964) 232-241; *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne*: Studia Moralia 12 (1974) 7-54.
- Evans, D.: *Paul Ramsey and exceptionless moral rules?*: American Journal of Jurisprudence (1971) 184-214.
- Ey, H.: *La psychiatrie devant la morale*, en *Colpa e colpevolezza*, Milano 50-60.
- Fausti, S.: *Ermeneutica, linguaggio e teologia morale*: Rivista di Teologia Morale 2 (1970) 19-44.
- Fernández Villamarzo, P.: *Lo objetivo y lo subjetivo en la experiencia ético-religiosa*: Razón y Fe 187 (1973) 229-238.
- Ferrero, F.: *Directrices pontificias para una renovación auténtica de la teología moral*: Pentecostés 10 (1972) 55-60; *Geografía y moral*: Pentecostés 12 (1974) 115-138.
- Festorazzi, F.: *Una recente morale del NT e il problema del metodo*: La Scuola Cattolica. Supl. Bibliog. (1965) 217-221; *La sacra Scrittura anima del rinnovamento della teologia morale*: La Scuola Cattolica 94 (1966) 91-115; *Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale*, en *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 117-146.
- Findlay, J. N.: *The methodology of normative ethics*: JournPhil 58 (1961) 757-764.
- Flacelière, R.: *Morale grecque et morale néotestamentaire*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 85-112.
- Fletcher, J.: *Ética de la situación*, Barcelona 1970.
- Flood, P.: *Morals and medicine*, London 1969.
- Fogliasso, E.: *Circa la rettificazione dei confini tra la teologia morale e il diritto canonico*: Salesianum 13 (1951) 381-413; *Periodica* (1952) 695-699.
- Foot, Ph.: *Morality as a system of hypothetical imperatives*: Philosophical Rev. 81 (1972) 305-316.
- Forcano, B.: *Caminos nuevos de la moral*, Valencia 1971.
- Fouillé, A.: *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris 1928.

Foulk, G.: *The relation between normative ethics and metaethics*: Personalist (1973) 171-175.

Fourastié, J.: *La moral prospectiva*, Madrid 1968.

Fraling, B.: *Die moralische Autorität der Kirche*: Theologie und Glaube 65 (1975) 89-98.

Frankena, W. K.: *The philosopher's attack on morality*: Philosophical Rev. 49 (1974) 345-356.

Fransen, G.: *Derecho canónico y teología*: Revista Española de Derecho Canónico 20 (1965) 37-48.

Freijo, E.: *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*, Madrid 1966.

Freund, P.: *Die Entwicklung des Normbegriffs von Kant bis Windelband*, Berlin 1933.

Freyne, S.: *La Biblia e la morale cristiana*, en *Il magistero morale, compiti e limiti*, Bologna 1973, 19-175.

Fritzsche, H. G.: *Das Besondere christlicher Ethik und ethischer Verantwortung des Theologen heute, ein Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte*, Berlin 1971, 150-182.

Fromm, E.: *Ética y psicoanálisis*, México 1969.

Fuchs, J.: *Situationsethik in theologischer Sicht*: Scholastik 27 (1952) 161-183; *Situations und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik*, Frankfurt 1952; *Morale théologique et morale de situation*: NouvRevTh 76 (1954) 1.073-1.086; *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*: Scholastik 29 (1954) 79-87; *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; *Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit*: Orientierung 19 (1955) 239-243; *Theologia moralis generalis I*, Roma 1960; *Theologia moralis perficienda*: Periodica 55 (1966) 499-548; *La moral y la teología postconciliar*, Barcelona 1969; *Moraltheologie und Dogmatik*: Gregorianum 50 (1969) 697-708; *¿Existe una ética específicamente cristiana?*: Fomento Social 25 (1970) 165-179; *Existe una morale non-cristiana?*: RassTeol 14 (1973) 361-373.

Fuerst, E.: *Christliches und profanes Ethos*: Theol. Quartalschr. 134 (1954) 333-351.

Galimberti, A.: *Ética e morale*, Firenze 1962.

García de Haro, R.: *La moral cristiana*, Madrid 1975.

Garrigou Lagrange, R.: *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*: RevTh 30 (1925) 341-355.

Garrone, G.: *Moral cristiana y valores humanos*, Barcelona 1969; *Que faut-il faire? Réflexions autour de la morale chrétienne et de ses antinomies*, Tours 1971.

Geck, A.: *Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie*: Trierer Theol. Zeitschr. 64 (1958) 162-180.

Gehlen, A.: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt-Bon 1970.

Germi, G.: *La sociología y el problema de la vida moral*, en *Sociología de la religión y de la moral*, Buenos Aires 1968, 245-265.

Gilleman, G.: *Théologie morale et charité*: NouvRevTh 74 (1952) 806-820; *Le primat de la charité en théologie morale*, Paris 1953.

Gillet, M. S.: *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Paris 1905; *La morale et les morales*, Paris 1925; *La valeur éducative de la morale catholique*, Paris 1925.

Gillon, L. B.: *Morale et science*: Angelicum 35 (1958) 249-268; *L'ethica naturalis et la théologie*: Angelicum 38 (1961) 3-19.

Girardi, G.: *Réflexions sur le fondement d'une morale laïque*: RevPhLouv 66 (1968) 509-528.

Gobry, I.: *Les niveaux de la vie morale*. Paris 1956: *Le modèle en morale*.

Goffi, T.: *Morale pasquale*, Brescia 1968; *L'uso della parola di Dio in teologia morale*: Rivista di Teologia Morale 3 (1971) 12-23.

Gómez Ríos, M.: *Relaciones entre historia y ciencia moral*: Pentecostés 12 (1974) 139-152.

Gonseth, F.: *La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique?*: RevUnivScMor 1 (1965) 11-16; *Morale et méthode*: Rev-UnivScMor 12/13 (1970) 39-62.

González, A.: *La ética de la alianza*, Madrid 1970.

Grabmann, M.: *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glauben und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft*, en *Jahresbericht der Görresgesellschaft 1932-1933*, Köln 1934, 7-44.

Gründel, J.: *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967.

Grunert, E.: *Objektive Norm, Situation und Entscheidung*, Bonn 1953.

Guardini, R.: *Freiheit, Schicksal, Gnade. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1948.

Gurvitch, G.: *Morale théorique et sciences des moeurs*, Paris 1948.

Gusdorf, G.: *Traité de l'existence morale*, Paris 1942.

Gustafson, J. M.: *Contest versus principles. A misplaced debate in christian ethics*: Harvard Theol. Rev. 58 (1965) 171-202; *Situation versus principles*: Theological Digest 14 (1966) 188-194; *The place of Scripture in christian ethics*: Interpretation 24 (1970) 430-455; *The relationship of empirical science to moral thought*: CathTheolSocAmerPro 26 (1971) 192-207.

Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación*, Salamanca 1972.

Gutwenger, E.: *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*, Innsbruck 1952.

Guzetti, G. B.: *C'è una morale cristiana?*: Seminariun 23 (1971) 536-553.

Hadfield, J. A.: *Psychology and morale*, London 1964.

Hadrossek, P.: *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München 1950.

Hamel, E.: *Loi naturelle et loi du Christ*, Paris 1964; *L'usage de l'Écriture sainte en théologie morale*: Gregorianum 47 (1966) 53-85; *Lumen rationis et lux evangelii*: Periodica 59 (1970) 216-249; *L'Écriture âme de la théologie morale*: Gregorianum 54 (1973) 417-445; *La théologie morale entre l'Écriture et la raison*: Gregorianum 56 (1975) 273-319.

Hamelin, A. M.: *El principio de totalidad y la libre disposición de sí mismo*: Concilium 15 (1966) 98-112.

Häring, B.: *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Freiburg i. B. 1950.

Häring, B.-Vereecke, L.: *La théologie morale de St. Thomas à St. Alphonse di Liguori*: NouvRevTh 77 (1955) 673-692.

Häring, B.: *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*: Studia Moralia 1 (1963) 11-48; *Moraltheologie unterwegs*: Studia Moralia 4 (1966) 7-18; *Verso una teologia morale cristiana*, Roma 1967; *Predicación moral después del concilio*, Buenos Aires 1967; *La ley de Cristo*, Barcelona 1967; *Rapporti tra teologia morale e liturgia*: Rivista Liturgica (1971) 212-219; *Contributo della medicina per la conoscenza dell'uomo e della moralità*: Rivista di Teologia Morale 3 (1971) 165-177; *Moral y medicina*, Madrid 1972; *La moral y la persona*, Barcelona 1973; *Magisterio*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 600-611.

Heistermann, W.: *Das Problem der Norm*: Zeitschr. Phil. Forschung 20 (1966) 197-209.

Hempel, J.: *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin 1938.

- Hernández, J. A.: *Renovación e intentos en la teología moral contemporánea: Pentecostés 1* (1963) 341-381; *Reconceptualización de la teología en América latina: Pentecostés 10* (1972) 25-38.
- Hesnard, A.: *Morale sans péché*, Paris 1954.
- Heyden, J. J.: *La formation integrale du sens moral: Psyché 29* (1949) 335-350.
- Hierro, J.: *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid 1970.
- Hillman, E.: *Pluriformity in ethics. A modern missionary problem: The Iris Theological Quarterly 40* (1973) 264-275.
- Hirschmann, H.: «Herr, was willst du, dass ich tun soll? Situationsethik und Erfüllung des Willens Gottes: Geist und Leben (1951) 300-304.
- Hofmann, R.: *Die Bedeutung der tiefenpsychologischen Erkenntnisse für die Moralthologie: Passauer Studien* (1953) 147-171; *Moralthologische Erkenntnisse und Methodenlehre*, München 1963.
- Honecker, G.: *Einer Sozialethiken Theorie*, Tübingen 1971.
- Hortelano, A.: *Moral responsable*, Salamanca 1969; *Alfonso María de Liguorio. Biografía y doctrina moral*, en *Gran enciclopedia Rialp 1* (1971) 656-659.
- Huant, E.: *Masses, morale et machines*, Paris 1967.
- Humbert, A.: *La morale de saint Paul. Morale du plan du salut: MelScRel* (1958) 5-44.
- Ibañez Arana, A. I.: *La sagrada Escritura en la renovación de la teología moral: Lumen 16* (1967) 332-348.
- Iturgaitz, X.: *Raíces clásicas de moral y ética: Moralia I* (1952) 6-22.
- Jakob, P.: *Grundlinien christlicher Ethik*, Witten 1969.
- Janssen, A.: *La morale catholique*, en *Apologétique*, Paris 1948, 1.179-1.227.
- Jarvis, J.: *In defense of moral absolutes: Journal of Philosophy 55* (1958) 1.043-1.053.
- Javierre, A.: *Ideología y praxis*, en *Problemas de la iglesia hoy*, Madrid 1975, 101-112.
- Jeanson, F.: *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1947; *Les caractères existentiels de la conduite humaine selon Jean Paul Sartre*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 173-186.
- Jebung, F.: *Biology and ethics*, London 1968.
- Jiménez, M. F.: *Relaciones entre ética natural y sobrenatural: Lumen 12* (1963) 193-218.
- Jolif, J. Y.: *Théologie morale et philosophie contemporaine: RevScPhTh 48* (1964) 3-19.
- Joly, R.: *L'originalité de la morale chrétienne selon les apologistes du II siècle: Réseaux* (1972) 39-46.
- Kalinowski, G.: *Lógica del discurso normativo*, Madrid 1975.
- Kaminski S.: *Methodologische Typen von Ethik: Theologie und Glaube 64* (1974) 46-58.
- Keefe, J.: *Hacia una moralidad eucarística: Pentecostés 11* (1973) 211-249.
- Keeling, M.: *Morals in a free society*, London 1967.
- Kehrer, W.: *Wie christlich ist die christliche Ethik? Ethik heute und in der Vergangenheit. Oder auf der Suche nach dem Proprium: Zeitschr. für Evang. Ethik 16* (1972) 1-14.
- Kelly, K. T.: *The authority of the church's moral teaching: ClergRev 52* (1967) 938-949.
- Kerber, W.: *Hermeneutik in der Moralthologie: Theologie und Philosophie 44* (1969) 42-66.
- Knox, J.: *The ethics of Jesus in the teaching of the church*, London 1962.
- Koch, R.: *Renovación bíblica y teología moral*, en *Renovación de la teología moral*, Madrid 1967.

- Korff, W.: *Investigación social y teología moral: Concilium 35* (1968) 196-213; *Norm und Sittlichkeit. Untersuchung zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973.
- Krautwig, N.: *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung der katholischen Moralthologie: Wissenschaft und Weisheit 7* (1940) 73-99.
- Labourdette, M.: *Connaissance pratique et savoir moral: RevTh 48* (1948) 142.179.
- Lacroix, J.: *Les sentiments et la vie morale*, Paris 1952.
- Ladrière, J.: *La biologie peut-elle fonder une morale?: Réseaux* (1973) 83-116.
- Lage, F.: *Los fundamentos bíblicos de la moral: Pentecostés 10* (1972) 295-306; *Antropología del antiguo testamento: Pentecostés 10* (1972) 43-54; *Estudios sobre la ley y el decálogo: Pentecostés 12* (1974) 75-102; *Puntos para una introducción al problema de la fundamentación bíblica de la moral: Pentecostés 12* (1974) 293-331.
- Lagrange, M. J.: *La morale de l'évangile*, Paris 1931.
- Lambruschini, F.: *Verso una nuova morale della chiesa?*, Brescia 1967.
- Lauer, W.: *Die Bedeutung der Moralphysikologie für die christliche Ethik: Theologie und Philosophie 48* (1973) 504-513.
- Laun, A.: *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moralthologie*, Wien 1973.
- Leavenworth, M.: *Suggestion for an interdisciplinary approach to ethics: Zygon 8* (1973) 135-147.
- Leclercq, J.: *Sociologie et morale: Bull. de l'Institut de Recherches Economiques et Sociales* (1949) 685-698; *La enseñanza de la moral cristiana*, Bilbao 1952; *Y a-t-il des heresies morales?: Vielntel 24* (1953) 4-15; *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui: RevScRel 27* (1953) 112-130; *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid 1960.
- Leers, B.: *Existe um ethos cristão: Revista Eclesiastica Brasileira 34* (1974) 20-44.
- Lefebvre, Ch.: *Fidèles, hiérarchie et règles morales: Rev. Droit Can. 25* (1975) 207-232.
- Lehman, P.: *Ethics in a christian context*, New York 1963.
- Lehu, L.: *La raison règle de la moralité d'après saint Thomas*, Paris 1930.
- Lepp, I.: *La nueva moral*, Buenos Aires 1964.
- Le Senne, R.: *Obstacle et valeur. La description de la conscience*, Paris 1934; *Le devoir*, Paris 1950.
- Lessing, E.: *Die Einheit der Theologie als Problem ethischer Urteilsbildung: EvTh 35* (1975) 351-365.
- Letourneau, Ch.: *L'évolution de la morale*, Paris 1894.
- Levy-Brühl, L.: *La morale et la science des moeurs*, Paris 1913.
- Liege, P.A.: *Appel contemporain à une morale authentique: VieSpirSppl 17* (1951) 133-143.
- Lobato, A.: *Soggettività e morale nel pensiero attuale: IncCult 3* (1970) 11-30.
- Lobo, I.: *Hacia una moral según el sentido de la historia: Concilium 25* (1967) 202-227; *Una moral para tiempos de crisis*, Salamanca 1975.
- Logstrup, K. E.: *Das Proprium des christlichen Ethos: Zeitschr. für Evang. Ethik 11* (1967) 135-147; *The exaggeration of the importance of principles in moral reasoning: Man World 1* (1968) 412-427.
- Lombardi, F.: *La morale et l'histoire: Revue de Métaphysique et Morale 71* (1966) 129-153.
- Lonnergan, B. J. F.: *Insigt. A study of human understanding*, New York 1970.
- López, T.: «Fides et mores» en Trento: *Scripta Theologica 5* (1973) 175-221; *La existencia de una moral cristiana específica. Su fundamentación en santo Tomás: Scripta Theologica 6* (1974) 239-271.

- López Castellón, E.: *Psicología científica y ética actual*, Madrid 1972.
- Lottin, O.: *Comment organiser la théologie morale fondamentale?*, en *Miscellanea moralia in honorem... Arthur Janssen*, Louvain 1948, 153-168; *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain 1948; *Etudes de morale. Histoire et doctrine*, Gembloux 1961.
- Louch, A. R.: *The «use» of moral language*: *Theoria* 27 (1961) 70-87.
- Lueck, V.: *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Nauwelaerts 1963.
- Lumbreras, P.: *Theologia moralis ad decalogum*: *Angelicum* 20 (1943) 265-299.
- Lutzer, E. W.: *Crisis in morality: the philosophical basis of the new morality*: *Biblioteca Sacra* 129 (1972) 226-234; 337-343.
- Madiran, J.: *Le principe de totalité*, Paris 1963.
- Maguire, D. C.: *Morality and the magisterium*: *Cross Currents* 18 (1968) 41-65; *Absolutos morales y magisterio*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, Santander 1970, 57-106.
- Mailloux, P.: *La moralità e la psicologia contemporanea*: *La Scuola Cattolica* 83 (1955) 177-195.
- Manaranche, A.: *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Paris 1969.
- Marafini, G.: *La società permissiva e la morale*, Frascati 1974.
- Marc, A.: *Dialectique de l'agir*, Paris 1954.
- Maritain, J.: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932; *Filosofía moral. Exposición crítica de los grandes sistemas*, Madrid 1962.
- McCloshey, H. J.: *Metaethics and normative ethics*, The Hague 1969.
- McCormick, R. A.: *Morality and magisterium*: *Theological Studies* 29 (1968) 707-718; *Human significance and christian significance*, en *Norm and context in christian ethics*, New York 1968, 232-261; *Morality and the competence of the magisterium*: *Theological Studies* 30 (1969) 653-668; *Norm and consequences*: *Theological Studies* 33 (1972) 68-86; *Norms experience and the behavioral sciences*: *Theological Studies* 33 (1972) 86-90; *Specificity of christian morality*: *Theological Studies* 32 (1971) 71-78; 34 (1973) 58-61.
- McGrath, P.: *The nature of moral judgement*, London 1967.
- McGregor, G.: *Les frontières de la morale et de la philosophie*, Paris 1952.
- McHenry, F.: *Philosophy and the renewal of moral theology*: *Irish Eccl. Record* 107 (1967) 93-104.
- Mehl, R.: *Ética católica y ética protestante*, Barcelona 1973; *Universalité et particularité du discours de la théologie morale*: *RechScRel* 59 (1971) 365-384.
- Meersch, E.: *Morale et corps mystique*, Bruxelles 1941.
- Meinvielle, J.: *La subalternación de la ética a la psicología*: *Sapientia* 1 (1946) 124-135.
- Melden, A. I.: *On the methode of ethics*: *JournPhil* 45 (1948) 169-180.
- Meloni, A.: *La morale naturelle nella morale cristiana*, Chiezi 1962.
- Messner, R.: *Das Ethos des Theologen im Lichte der Gegenwartsphilosophie*, en *Theologische Fragen der Gegenwart. Festgabe Kard. Wien* 1952, 157-164.
- Meunier, A.: *La morale de l'évangile*: *Rev. Eccl. Liège* 39 (1952) 208-226.
- Michel, L.: *Le problème moral dans la philosophie moderne*: *RevTh* 22 (1974) 189-204.
- Mieth, D.: *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*, Graz 1970.
- Milhaven, J. G.: *Towards an epistemology of ethics*: *Theological Studies* 27 (1966) 228-241; *Objective moral evaluation and consequences*: *Theological Studies* 32 (1971) 407-430; *Thomas Aquinas and exceptions to the moral law: Toward a new catholic morality*, New York 1972, 136-167; *La morale et les sciences du comportement*: *VieSpirSuppl* 101 (1972) 201-216.

- Mohr, R.: *La ética cristiana a la luz de la etnología*, Madrid 1962.
- Mongillo, D.: *L'insegnamento morale della chiesa*: *Seminarium* 23 (1971).
- Monro, D. H.: *Empiricism and ethics*, Cambridge 1967.
- Moore, G. E.: *Principia ethica*, Cambridge 1968.
- Moore, W.: *The nature of the moral sentence*: *JournPhil* 55 (1958) 240-248.
- Moral, S. A.: *La rectificación de los confines entre la teología moral y el derecho canónico*: *Revista Española de Derecho Canónico* (1952) 695-699.
- Muencker, Th.: *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953.
- Muguerza, J.: *Ética y ciencias sociales, en Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo 1969-1970*, Madrid 1973.
- Müller, M.: *Studien zur Geschichte der katholischen Moral*, Düsseldorf 1953.
- Muret, T.: *Une «science morale» est-elle possible?*: *RevUScMor* 1 (1965) 24-26.
- Murphy, F. X.: *Antecedentes para una historia del pensamiento moral patristico*, en *Estudios sobre historia de la moral*, Madrid 1969.
- Nau, P.: *Note théologique sur l'autorité des derniers documents pontificaux: Itinéraires* 131 (1969) 322-329.
- Neumann, K.: *Psicología profunda y nueva ética*, Buenos Aires 1960.
- Newman, J.: *Ethical relativism*: *Laval Théol. Phil.* 28 (1972) 63-74.
- Nicholl, H. F.: *Objectivity in ethics*: *Hermathena* 84 (1954) 57-64.
- Nielson, L.: *Notas sobre el método filosófico y las implicaciones en la moral de la filosofía del lenguaje ordinario*: *Folia Humanistica* XIII (1975) 151-152.
- Odier, C.: *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel 1943.
- Odone, A.: *La morale cristiana come intera e perfetta moralità*: *Civiltà Cattolica* 101 (1950) L, 129-143.
- Odone, G.: *Il discorso della teologia morale*, en *Rivelazione e morale*, Brescia 1973.
- Olejnik, S.: *Le pluralisme théologique et l'unité de la morale chrétienne*: *Collectanea Theologica* 42 (1972) 19-33.
- Olivier, B.: *La morale des manuels*: *VieSpirSuppl* (1953) 381-400; *Pour une théologie morale renouvelée*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 219-271.
- Oraison, M.: *Una moral para nuestro tiempo*, Barcelona 1969.
- Osuna, A.: *El magisterio eclesiástico y la ley natural*: *Communio* 3 (1970) 275-316.
- Ossowska, M.: *Para una sociología de la moral*, Estella 1974.
- Owen, H. P.: *Some philosophical problems in christian ethics. Duty and discernement*: *Theology* 76 (1973) 15-21.
- Palo, G. A.: *Scienza morale come rilettura del messaggio di Dio all'uomo*: *Rivista di Teologia Morale* 3 (1971) 557-564; *La realtà sociale come tessuto vitale del messaggio cristiano*: *Rivista di Teologia Morale* 4 (1972) 225-236; *Teologia moral (metodología)*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 1.063-1.074.
- Pannenberg, W.: *Epistemología e teología*, Brescia 1975.
- Paredes, F.: *Ética cristiana e filosofía contemporanea*, Bologna 1971.
- Parodi, D.: *Les bases psychologiques de la vie morale*, Paris 1928; *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Paris 1930.
- Perelman, G.: *Logique et morale*, Bruselas 1969.
- Perez Delgado, E.: *Vida cristiana y normas éticas*: *Escritos del Vedat* 2 (1972) 257-308.
- Perini, G.: *Rapporti tra etica e altri tipo di conoscenza*: *Divus Thomas* P. 63 (1960) 97-100.
- Petit, F.: *La decadence de la morale*: *VieSpirSuppl* 17 (1951) 144-149.

- Pianazzi, G.: *Morale e pedagogia*: Seminarium 23 (1971) 792-806; *La «morale soggettivamente» vissuta*: Salesianum 34 (1972) 53-96; *Morale e psicologia. Sintesi o collaborazione?*, Roma 1972; *Elementi di «pseudo-morale inconscia»*: Salesianum 34 (1972) 653-712.
- Pinckaers, S.: *La renovación de la moral*, Estella 1971.
- Pitcairn, E.: *Neubau der Ethik*, München 1962.
- Plé, A.: *La mise en question de la morale traditionnelle par la psychanalyse*: Recherches et Débats 78 (1973) 114-122; *Freud y la moral*, Madrid 1974; *L'apport du freudisme à la morale chrétienne*: Studia Moralia 12 (1974) 135-155.
- Pohier, J. M.: *Psychologie contemporaine et requêtes de la foi*: VieSpirSuppl 82 (1967) 305-412.
- Prior, A. N.: *Logic and the basis of ethics*, Oxford 1949.
- Privitera, S.: *Alla luce del vangelo e dell'esperienza umana. Un confronto metodologico della teologia morale con la teologia politica*: Rivista di Teologia Morale 7 (1975) 185-200.
- Quarello, E.: *Saggi post-conciliari di teologia morale*: Rivista di Teologia Morale 1 (1969) 139-152.
- Rahner, K.: *Über die Frage einer formalen Existenzethik*, en *Theol. Schrift.* II, Einsiedeln 1961, 225-245; *Die Prinzipien und Imperativen*: Wort und Wahrheit 12 (1957) 325-339.
- Rahuch, W.: *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie*, Freiburg i. B. 1956.
- Ratzinger, J.: *Magisterio eclesiástico, fe y moral*, en *Problemas de la iglesia hoy*, Madrid 1975, 3-23.
- Reding, M.: *Fundamentos filosóficos de la teología moral*, Madrid 1964.
- Reilly, L. T.: *Is there really a christian morality?*: Eglise et Théologie (1973) 105-130.
- Resch, A.: *Das moralische Urteil bei Sigmund Freud*: Studia Moralia 12 (1974) 157-182.
- Rescher, N.: *Reasoned justification of moral judgements*: JournPhil 55 (1958) 248-255.
- Reynolds, C.: *Proposal for understanding the place of reason in christian ethics*: JournRel 50 (1970) 155-168.
- Rigali, N. J.: *On christian ethics*: ChicSt 10 (1971) 227-247.
- Rimaud, J.: *Les psychologues contre la morale*: Etudes 273 (1949) 3-22.
- Robert, Ch.: *Morale et Ecriture: Nouveau testament*: Seminarium 23 (1971) 596-622.
- Robert, H. D.: *Phénoménologie existentielle et morale thomiste*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 197-217.
- Robinson, J. A.: *La moral cristiana hoy*, Madrid 1967.
- Rodríguez Paniagua, J. M.: *Hacia una concepción amplia del derecho natural*, Madrid 1970.
- Roeper, A.: *Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien 1971.
- Roldan, A.: *Moral y psicología*: Seminarium 23 (1971) 753-775.
- Rosmini, A.: *Antropologia in servizio della scienza morale*, Milano 1954.
- Ross, A.: *Lógica de las normas*, Madrid 1971.
- Rotter, H.: *Die Eigenart der christlichen Ethik*: Stimmen der Zeit 98 (1973) 407-416; *Grundlagen der Moral. Überlegungen zur einer moraltheologischen Hermeneutik*, Köln 1975.
- Roubiczek, P.: *Ethical values in the age of science*, Cambridge 1969.
- Rovighi, V.: *Etica e morale*, Roma 1963.
- Roy, E. L.: *La certitude en matière morale*: Laval Théol. et Philos. 19 (1963) 120-170.

- Roy, O.: *La réciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris 1970.
- Ruf, A. K.: *Die «Neue Moral» und sittliche Entscheidung. Gesetzmoral oder Gesinnungsethik?*: Neue Ordnung 25 (1971) 409-429.
- Ruiz Pascual, J.: *Filosofía cristiana y ética natural existencial*: Crisis (1972) 115-181; *Etica natural y moral cristiana*, Madrid 1973.
- Russel, G.: *The grounds of moral judgement*, Cambridge 1967.
- Sala, G. B.: *L'etica cristiana s'interroga sulla propria identità*: La Scuola Cattolica 102 (1974) 24-49.
- Sánchez Vázquez, A.: *Filosofía de la praxis*, México 1967.
- Sanchis, A.: *Crítica de la existencia humana desde la palabra de Dios. Función y métodos de la teología moral*: Angelicum 48 (1971) 273-301; *Función crítica del magisterio de la iglesia en materias sociales*: Escritos del Vedat 2 (1972) 221-255.
- Sell, A. P. F.: *Christian ethics and moral philosophy. Some reflections on the contemporary situation*: Scottish Journal of Theology 16 (1963) 337-351; *Rivelazione e morale*, Brescia 1973.
- Sertillanges, A. D.: *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.
- Sidgwick, H.: *The methods of ethics*, New York 1966.
- Simon, R.: *Spécificité de l'éthique chrétienne*: Le Suppl. 92 (1970) 74-104; *Questions et méthodes en théologie morale*: Le Point Théologique I (1971) 87-116; *Fonder la morale*, Paris 1974.
- Spicq, C.: *Prolégomènes à une théologie neotestamentaire de l'agapé*, Louvain 1955; *La morale paulinienne*, en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954, 47-70; *La teología moral del nuevo testamento*, Pamplona 1972-1973.
- Steinbüchel, Th.: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid 1961.
- Stevenson, Ch.: *Etique et science*: Etudes Philosophiques 19 (1964) 245-254; *Etica y lenguaje*, Buenos Aires 1971.
- Stoeckle, B.: *Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm. Wirklichkeit und Erfahrung*: Diakonia 3 (1972) 239-252.
- Styczen, T.-Piegsa, J.: *Ist Ethik eine Wissenschaft?*: München. Theol. Zeitschr. 25 (1974) 301-316.
- Suenens, L. J.: *Lo Spirito santo nostra speranza*, Alba 1975.
- Schmitz, Ph.: *Die Wirklichkeit Fassen. Zur «induktiven» Normenfassung einer «Neue Moral»*, Frankfurt 1972.
- Schnackenburg, R.: *El testimonio moral del nuevo testamento*, Madrid 1965.
- Schneider, G.: *Biblische Begründung ethischer Normen*: Bibel und Leben 14 (1973) 153-163.
- Schuermann: *L'impact actuel des normes morales du Nouveau testament*: Esprit et Vie 85 (1975) 594-603.
- Schüller, B.: *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, Freiburg i. B. 1948; *Apuntes sobre las manifestaciones auténticas del magisterio eclesiástico*: Selecciones de Teología 27 (1968) 221-229; *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*: Theologie und Glaube 45 (1970) 526-550; *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973; *Neue Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»*: Theol. Berichte 4 (1974) 109-181.
- Schulz, A.: *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der Neutestamentlichen Jüngerschaft zur Urchristlichen Vorbildethik*, München 1963.
- Schurr, V.: *Bernardo Häring. Una nueva teología moral*, Buenos Aires 1970.
- Schweitzer, W.: *La morale chrétienne peut-elle recevoir un fondement biblique?*: VieSpirSuppl 97 (1971) 117-140.

- Schweizer, E.: *Ethischer Pluralismus im NT*: Zeitschr. Evang. Theol. 35 (1975) 397-407.
- Schwayder, D. S.: *Moral rules and moral maxims*: Ethics 65 (1957) 269-285.
- Teodoro del Santísimo Sacramento: *El curso moral salmanticense. Estudio histórico y valoración crítica*, Salamanca 1968.
- Tettamanzi, D.: *Esiste un'etica cristiana?*: La Scuola Cattolica 99 (1971) 163-193; *Esiste una morale «cristiana»?*: La Civiltà Cattolica 123/III (1972) 349-355; *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975.
- Theiner, J.: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbonne 1970.
- Thilicke, H.: *Theologische Ethik*, Tubinga 1965.
- Thils, G.: *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940.
- Thiry, A.: *St. Thomas et la morale d'Aristote*, Louvain 1957.
- Thomas, G. F.: *Christian ethics and moral philosophy*, New York 1965.
- Thysman, B.: *L'éthique de l'imitation du Christ*: EphThLov 42 (1966) 138-175.
- Tiberghien, P.: *Morale des actes et morale des tendances*: Masses Ouvrières 90 (1953) 8-20.
- Tierny, B.: *Infallibility in moral. A response*: TheolSt 35 (1974) 507-517.
- Tillich, P.: *Le fondement religieux de la morale*, Paris 1971.
- Tillmann, F.: *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1933.
- Toulmin, S. E.: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid 1964.
- Todoli, J.: *Sociología y moral*, en *Sociología de la religión y estructura social de España*, Madrid 1971.
- Toninet, P.: *Expérience morale chrétienne et morales philosophiques*: Studia Moralia 12 (1974) 9-46.
- Trentin, G.: *Linguaggio morale e prescrittismo universale di R. M. Hare*: Rivista di Teologia Morale 7 (1975) 447-456.
- Urdanoz, T.: *La moral y su valor objetivo. Nueva moralidad y moral de santo Tomás*: Angelicum 52 (1975) 179-277.
- Valks, H.: *Psicoanálisis y moralidad*, Barcelona 1967.
- Vancourt, R.: *Morale et idéologie*: Studia Moralia 12 (1974) 97-134.
- Van Riet, G.: *Le problème morale et son épistémologie particulière*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía I*, Barcelona 1948, 257-273.
- Varios: *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris 1954.
- Varios: *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964.
- Varios: *Moral humaine, moral chrétienne*. Semaine des intellectuels catholiques, Paris 1966.
- Varios: *Renovación de la teología moral*, Madrid 1967.
- Varios: *Norm and context in christian ethics*, New York 1968.
- Varios: *L'éthique chrétienne à la recherche de son identité*: Le Suppl. 92 (1970).
- Varios: *Magistero e morale*, Bologna 1970.
- Varios: *Moral*: Concilium (mayo 1970).
- Varios: *El dinamismo de la moral cristiana*, Salamanca 1971.
- Varios: *La ética bíblica*. Semana bíblica española (1969), Madrid 1971.
- Varios: *Analytische Philosophie und Ethik*: Zeitschf. für Evang. Ethik 15 (1971) Heft 1.
- Varios: *Ethik und Tiefenpsychologie*: Zeitschr. für Evang. Ethik 15 (1971) Heft 4.
- Varios: *Chemie, Biologie und Ethik*: Zeitschr. für Evang. Ethik 16 (1972) Heft 3.
- Varios: *Morale di Dio o morale del sistema*: IDOC (Verona 1972).
- Varios: *Rivelazione e morale*, Brescia 1973.
- Varios: *La teologia alla ricerca interdisciplinare*, Brescia 1974.
- Varios: *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978.

- Vázquez, F.: *Psicología profunda y ética*, Madrid 1970.
- Vela, L.: *Teología moral concreta*: Sal Terrae 60 (1972) 597-612.
- Vereecke, L.: *L'obligation morale selon G. d'Ockam*: VieSpirSuppl 95 (1968) 123-143; *Le concil de Trente et l'enseignement de la théologie morale*: Divinitas 5 (1961) 361-374; *Historia y moral*: Moralia III (1965) 3-13; *Introducción a la historia de la teología moral*, en *Estudios sobre historia de la moral*, Madrid 1969, 63-96; *Histoire et morale*: Studia Moralia 12 (1974) 81-95.
- Viatte, G.: *Morale et biopsychologie*, Tournai 1964.
- Vicente Rodrigo, K.: *Ética del análisis del lenguaje moral*: Studium 12 (1972) 433-455.
- Vidal, M.: *Antropología teológica y moral*: Pentecostés 12 (1974) 5-23; *Moral de actitudes*, Madrid 1974; *Objetivismo-subjetivismo moral*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 724-731; *¿Existe una ética cristiana?*: Pentecostés 14 (1976) 3-54.
- Vidales, R.: *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, Lima 1974.
- Vilchez, L. F.: *Psicología y moral: un diálogo posible*: Pentecostés 12 (1974) 153-161.
- Volk, H.: *Norma moral objetiva y responsabilidad personal*, en *Problemas de la iglesia hoy*, Madrid 1975, 183-199.
- Von Balthasar, H. Urs.: *Lo específico de la moral cristiana brota de la persona de Cristo*: Ecclesia 35 (1975) 900-909.
- Von Hildebrand, D.: *Die Rolle des objective Gutes für die Person innerhalb des Sittlichen*, Regensburg 1930; *Christian ethics*, New York 1952; *Moral auténtica y sus falsificaciones*, Madrid 1960.
- Von Wright, G. H.: *Norma y acción. Una investigación lógica*, Madrid 1970.
- Waddams, H.: *A new introduction to moral theology*, London 1964.
- Wallace, W. A.: *The role of demonstration in moral theology. A study of methodology in St. Thomas Aquinas*, Washington 1962.
- Warnock, G. J.: *The object of morality*, London 1971.
- Weber, H.: *Um das Proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre*: Trier. Theol. Zeitschr. 81 (1972) 257-275.
- Wilson, J.: *Reason and morale*, Cambridge 1969.
- Wingren, G.: *Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischen Ethik*: Theologische Literaturzeitung 75 (1950) 385-392.
- Wittenberg, A.: *Quelques remarques sur la dualité théorie-expérience en morale*: Dialectica 7 (1953) 34-48.
- Woods, F. A.: *A defence of theological ethics*, Cambridge 1966.
- Zalba, M.: *Inquietudes metodológicas en teología moral*: Arbor 20 (1955) 357-375; *Exposición de la moral cristiana*: Estudios Eclesiásticos 29 (1955) 65-80; *Num magisterio ecclesiae commissum fuerit propositio et interpretatio declarativo-comprehensiva authentica iuris naturalis*: Doctor Communis 22 (1969) 109-145; *«Omnis et salutaris veritas et morum disciplina»*. Sentido de la expresión «mores» en el concilio de Trento: Gregorianum 54 (1973) 679-715.
- Zeiger, I.: *De conditione theologiae moralis hodierna*: Periodica (1939) 177-188; *Katholische Moraltheologie heute*: Stimmen der Zeit 68 (1938) 3-4.
- Ziegler, J. G.: *Teología moral*, en *La teología moral en el siglo XX* 3 (1974) 264-304.
- Zundel, M.: *Morale et mystique*, Paris 1962.

II. LA CONCIENCIA MORAL

- Alcorta, J. I.: *La moral existencialista y la conciencia en santo Tomás*, en *Sapientia Aquinatis*, Roma 1955, 377-385.
- Arcy, E. d': *Conscience and its right to freedom*, London 1954.
- Arnold, W.: *Das Gewissen in der seelisch-geistigen Entwicklung des Menschen*, en *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, Würzburg 1962, 13-35.
- Auer, A.: *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz*, en *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, Würzburg 1962, 37-59.
- Baumgarten, E.: *Versuch über die menschlichen Gesellschaften und das Gewissen*: Studium Generale 3 (1950) 519-551.
- Bergson, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1932.
- Bertola, E.: *Il problema della coscienza nella teologia morale del XII secolo*, Padova 1970.
- Bissonnier, H.: *Psychopédagogie de la conscience morale*, Paris 1969.
- Blic, J.: *Syndérèse ou conscience?*, en *Mélanges M. Viller*, Toulouse 1949, 146-157.
- Boeckle, F.: *Freiheit-Gesetz-Gewissen*: Hirschberg 20 (1967) 157-165; *¿Ley o conciencia?*, Barcelona 1970.
- Brach, J.: *Conscience et connaissance*, Paris 1957.
- Bremi, W.: *Was ist das Gewissen?*, Zürich 1934.
- Breton, S.: *Conscience et intentionalité*, Paris 1956.
- Brunschvicg, L.: *Sur les rapports de la conscience intellectuelle et la conscience morale*: Rev. de Métaphysique et Morale (1916); *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1953.
- Cafarra, C.: *Il concetto di coscienza nella morale postridentina*, en *La coscienza morale*, Bologna 1971, 75-104.
- Capone, D.: *Antropología, conciencia y personalidad*, en *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, 133-156.
- Cappelo, C.: *La coscienza morale nell'opera letteraria di F. Dostoiwsky*, Torino 1951.
- Carabelise, G.: *La conscience concrète, choix de textes*, Paris 1955.
- Carpentier, R.: *Conscience*, en *Dict. d. Spirit II*, Paris 1950, 1.548-1.575; *Comment formuler les problèmes de la conscience chrétienne*: Analecta Gregoriana 68 (1954) 441-462.
- Caruso, J.: *Le problème de la mauvaise conscience*: Psyché 59 (1951) 539-551; *Person und Gewissen*, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie II*, 1954, 341-353.
- Cathrein, V.: *Die Einheit der sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung*, Freiburg 1914.
- Class, M.: *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, Hildesheim 1964.
- Clostermann, G.: *Das weibliche Gewissen*, Münster 1953.
- Colavecchio, X. C.: *Erroneous conscience and obligations. A study of the teaching from the Summa Halesiana, St. Bonaventure, St. Albert the Great and St. Thomas Aquinas*, Washington 1961.
- Concetti, H.: *De christianae conscientiae notione et formatione secundum Bernardinum Senensem*, Roma 1959.
- Coninck, L. de: *La formation et le redressement de la conscience*: NouvRevTh 70 (1948) 673-689.
- Cossa, P.: *Mauvaise conscience et troubles mentaux*, en *Trouble et lumière*: Etudes Carmelitaines (1949) 93-102.
- Coulson, J.: *The authority of conscience*: Downside Review 77 (1959) 141-158.
- Coune, M.: *Le problème des idolothytes et l'éducation de la syneidesis*: Rech-ScRel 51 (1963) 497-543.
- Crowe, M. B.: *The term synderesis and the scholastics*: IrThQ 23 (1956) 151-164; 228-245.
- Chauchard, P.: *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience*, Paris 1956.
- Cholet, A.: *Conscience*, en *Dict. Théol. Cath.* III, Paris 1908, 1.156-1.169.
- Delhay, Ph.: *La conscience morale dans la doctrine de St. Bernard*: Analecta Cisterciensia 9 (1953) 3-4; *Le problème de la conscience morale chez St. Bernard*, Namur 1957; *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1969; *Les bases bibliques du traité de la conscience*: Studia Montis Regis 4 (1961) 229-252.
- Devolve, J.: *L'organisation de la conscience morale. Esquisse d'un art moral positif*, Paris 1907.
- Díez Alegría, J. M.: *De libertate conscientiarum in civitate servanda iuxta principia St. Thomae en Thomistica morum principia II*, Roma 1961, 114-117.
- Doherty, R.: *The judgements of conscience and prudence*, Illinois 1961.
- Doms, H.: *Gewissen und christliches Gnadeneben*: Anima 12 (1957) 101-120.
- Duncan-Jones, A.: *The notion of conscience moral*: Philosophy 30 (1955) 131-140.
- Dupont, J.: *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale*: Studia Hellenistica 5 (1948) 119-153.
- Eckstein, L.: *Stufen der Gewissensbildung*, Stuttgart 1961.
- Ecsodi, G.: *L'idea di legge e la coscienza individuale nel pensiero di Spinoza*: Rev. da Universidade Católica de Sao Paulo 5 (1954) 15-22.
- Egenter, R.: *Die Weckung des religiösen Gewissens als Voraussetzung zur Weckung des sozialen Gewissens*, Paderborn 1949; *Psychotherapie und Gewissen*: Münchener Theol. Zeitschr. 8 (1957) 36 ss; *Bildung und Verbildung des Gewissens*: Lebendiges Zeugnis 4 (1965) 59-74.
- Eger, J.: *Rechte Gewissensbildung, glückliche Kinder. Gewissensbildung in der christlichen Familie*, Augsburg 1965.
- Endres, J.: *Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissenentscheidung*: Neue Ordnung 8 (1954) 6-21; *Gewissensbildung*: Neue Ordnung 8 (1954) 210-221; *Falsas interpretaciones biológicas y sociológicas de la conciencia*, en *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, 25-31.
- Ey, H.: *Conciencia*, Madrid 1968.
- Font, J.: *Psicopatología de la conciencia*: Sal Terrae 58 (1969) 27-49.
- Furger, F.: *Gewissen und Klugheit in der katholischen moraltheologie der letzten Jahrzehnte*, Luzern-Stuttgart 1965.
- Galli, C.: *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, Torino 1944.
- Geiger, W.: *Wie frei ist der Katholik? Freiheit, Gebot, Gewissen*: Hochland 58 (1965-1966) 1-14.
- Geraud, J.: *Procedés actuels d'investigation de la conscience*: L'Ami du Clergé 58 (1948) 513-518.
- Gerson, J.: *Contra scrupulosam conscientiam*, Amberes 1706.
- Ghoos, J. N. M. L.: *Gewetensvorming. Problemen van fundamentele moraltheologie*, Kasterlee 1968.
- Gilen, L.: *Das Gewissen bei Jugendlichen*, Göttingen 1956; *Neuere Forschungen über das Gewissen*, Göttingen 1957; *Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen. Psychologische Untersuchungen*, Münster 1965.
- Gilleman, G.: *Eros ou agape. Comment centrer la conscience chrétienne*: Nouv-RevTh 72 (1950) 3-26; 113-133.
- Gillet, M. S.: *Devoir et conscience*, Paris 1910; *La crise actuelle des consciences*, Paris 1925; *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris 1932.
- Goldbrunner, J.: *Gewissensbildung*, en *Catechetische Blätter*, München 1952, 379 ss.

- Granero, J. M.: *La inquietud de conciencia en la juventud*: Razón y Fe 153 (1951) 606-620; 154 (1951) 194-209.
- Griesl, G.: *Gewissen und Über-ich*, en *Pastoralpsychologische Studien*, München 1966, 149-173.
- Grin, E.: *Le rôle de la conscience morale dans la théologie romande et dans l'évangile*, en *Recueil Karl Barth*, Neuchâtel 1946, 43-55.
- Groner, J. F.: *Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gesamtgefüge des Menschen*: Divus Thomas F. 31 (1953) 129-156; *Geist geschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre*: Divus Thomas F. 31 (1953) 299-314; *Die Intellektualität des Gewissens als Garantie der sittlichen Urteilsfindung und die Rolle des Gefühls*: Anima 20 (1965) 13-20.
- Gründel, J.: *Das Gewissen als «norma normans» und als «norma normata»*, en *Grenzfragen des Glaubens*, Einsiedeln 1967, 389-422.
- Guardini, R.: *La coscienza*, Brescia 1933.
- Günther, J.: *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, Tübingen 1929.
- Gurvtisch, A.: *Théorie du champ de la conscience*, Paris 1957.
- Häfner, H.: *Vivencia de la culpa y conciencia*, Barcelona 1962; *Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht*, en *Grenzfragen des Glaubens*, Einsiedeln 1967, 113-151.
- Häring, B.: *Gewissensbildung*, en *Religiöse Erziehung im Heim*, Freiburg 1953; *Gewissen-Stimme Gottes oder Produkt der Umgebung*, en *Wahrheit und Zeugnis*, Düsseldorf 1964, 377-385.
- Hauser, R.: *Der erhöhte Anspruch des Gewissens*: Stimmen der Zeit 91 (1966) 321-332; *Gewissen-Weg zu sich selbst*, Düsseldorf 1966.
- Hesnard, A.: *La relativité de la conscience de soi*, Paris 1924.
- Hofmann, R.: *Gewissensfreiheit in theologischer Sicht*, en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung*, Düsseldorf 1958, 13-31; *Conciencia moral*, en *Sacramentum Mundi I*, Barcelona 1972, 856-864.
- Hollenbach, J.: *Gewissensbildung des Kindes. Ihre Voraussetzungen und Stufen*: Stimmen der Zeit 155 (1954-1955) 118-127.
- Hortelano, A.: *Evolución de la conciencia moral*: Orbis Catholicus 5 (1962) 369-394; *La superconciencia moral cristiana*: Studia Moralia 2 (1964) 157-173; *Nuevos aspectos de la conciencia moral*, en *Moral y hombre nuevo*, Madrid 1969, 131-146; *Moral responsable. Conciencia moral cristiana*, Salamanca 1971.
- Hürth, F.: *Hodierna conscientiae christianae problematica metaphysica, psychologica, theologica*: Periodica 42 (1953) 238-245.
- Jankélevitch, M.: *La mauvaise conscience*, Paris 1951.
- Journet, P.: *Méthodes actives de développement de la conscience morale*: Ecole Nouvelle (1951) 129-193.
- Kilwardby, R.: *De conscientia*: RevScPhTh 16 (1927) 318-326.
- Kirk, K.: *Conscience and its problems. An introduction to casuistry*, London 1948.
- Küng, H.: *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissen*, Tübingen 1954.
- Lagache, D.: *Conscience et structure*: Evolut. Psychol. XXV (1960) 460-513.
- Lanfranchi, D.: *Spunti per un ripensamento della coscienza morale*: Teologia del Presente 1 (1971) 3, 4.
- Laros, M.: *Das christlichen Gewissen in der Entscheidung*, Köln 1940.
- Lecler, J.: *Luther et la liberté de conscience*: RechScRel 38 (1950) 515-536.
- Leclercq, G.: *La conscience du chrétien*, Paris 1947.
- Lewis, H.: *Obedience to conscience*: Mind 54 (1945) 227-253.
- Liertz, R.: *Der Gemeinsinn und das Gewissen bei Albert dem Grossen*: Angelicum (1944) 270-278.

- Lindemann, R.: *Der Begriff der «conscience» im französischen Denken*, en *Berliner Beiträge zur romanischen Philologie*, Leipzig 1938.
- Lodos, F.: *Teorías de la conciencia moral dudosa*: Sal Terrae (1953) 237-241.
- Lottin, O.: *Valeur normative de la conscience*: EphThLov (1932) 409-431; *Problèmes moraux relatifs à la conscience*, en *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles II*, Louvain 1948, 353-417; *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles II*, Louvain 1948, 103-350.
- Lubac, E.: *Les niveaux de conscience et d'inconscience et leurs communications*, Paris 1929.
- Lumbreras, P.: *Conscientia recta venit prudentiae actus*: Doctor Communis 8 (1955) 7-20.
- Madinier, G.: *La conscience morale*, Paris 1958; *Conscience et amour*, Paris 1958.
- Maggioni, B.: *La coscienza nella Bibbia*, Bologna 1971, 13-38.
- Meersch, E.: *Connaissance et conscience*: NouvRevTh 72 (1950) 337-356.
- Merkelbach, B. H.: *Quelle place assigner au traité de conscience*: RevScPhTh 12 (1923) 170-183.
- Messineo, A.: *La coscienza soggettiva e la vita sociale*: Civiltà Cattolica 101-102 (1958) 497-510.
- Miller, J.: *Gewissensbildung*, Innsbruck 1960.
- Molinero, A.: *La coscienza*, Bologna 1971.
- Monakow, C. V.: *Gehirn und Gewissen*, Zürich 1950.
- Monden, L.: *Conciencia, libre albedrío y pecado*, Barcelona 1968.
- Mondolfo, R.: *La coscienza morale e la legge interiore in Plutarco*: Filosofia 8 (1957) 8-16.
- Mongillo, D.: *Interpretazione della dottrina sulla coscienza*, en *La coscienza cristiana*, Bologna 1971, 39-61.
- Navrtil, M.: *Conditions et résultats d'une analyse des fonctions principales de la conscience*: RevPhil 79 (1954) 22-41.
- Nédoncelle, M.: *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.
- Neumann, E.: *The origins and history of consciousness*, New York 1961.
- Noble, H.: *Le discernement de la conscience*, Paris 1924; *La conscience morale*, Paris 1934.
- Odier, Ch.: *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel 1943.
- Olivier, B.: *Les droits de la conscience. Les problèmes de la conscience errante*, en *Tolérance et communauté humaine*, Tournai 1952; *La conscience chrétienne*, Bruxelles 1958.
- Palazzini, P.: *La coscienza*, Roma 1961.
- Pasche, F.: *Psychoanalyse et conscience morale*: Cahiers Laënnec 8 (1948) 37-41.
- Peinador, A.: *El problema de la formación de la conciencia propia en el discurso pontificio del 19 de abril*: Ilustración del Clero 41 (1953) 52-62; 237-241.
- Perin, L.: *La conscience à l'âge de raison*: Anneau d'Or 97 (1961) 67-74.
- Petrilowitsch, N.: *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt 1966.
- Petzal, A.: *La syndérèse. De l'aigle de St. Jérôme*: Theoria 20 (1954) 64-77.
- Pfligler, M.: *Das Gewissen in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik un der Dichtung*, en *Wiener Beiträge zur Theologie X*, Wien 1965, 34-47.
- Pierce, C. A.: *Conscience in the new testament*, en *Studies in Biblical Theology XV*, London 1955.
- Pio XII: *Nuntius radiophonicus de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*: AAS 44 (1952) 270-278.
- Pustet, F.: *Gewissenskonflikt und Entscheidung*, Regensburg 1955.

- Renz, O.: *Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X*, Münster 1911, 1-24.
- Revers, W.: *Charakterprägung und Gewissensbildung*, Nürnberg 1951.
- Richard, G.: *La conscience morale et l'expérience morale*, Paris 1937.
- Rodrigo, L.: *De iure sectandi moralem conscientiam*: Analecta Gregoriana 68 (1954) 441-462; *Tractatus de conscientia morali*, Santander 1954-1956.
- Rohmer, J.: *Syndérèse*, en *Dic. Théol. Cathol.* XIV, 2.992-2.996.
- Roldán, A.: *La conciencia moral. Ética diferencial tipológica*, Madrid 1966.
- Rosmini, A.: *Trattato della coscienza morale*, Roma 1954.
- Roth, H.: *Zur pädagogischen Psychologie des Gewissens und der Gewissenserziehung*, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie III/4*, 1956, 229-248.
- Rousselot, P.: *Quaestiones de conscientia*, Paris 1947.
- Rudberg, G.: *Cicero und das Gewissen*: *Symbolae Osloenses* 31 (1934) 96-104.
- Rudin, P.: *Psychothérapie et direction de consciences*: *Saint Luc Médical* 26 (1954) 379-388.
- Ruyer, R.: *La conciencia y el cuerpo*, Buenos Aires 1961.
- Saint Prix, J.: *La conscience comme principe spirituel. Conséquences de fait et de droit pour la psychologie humaine*, Paris 1927.
- Sala, G.: *Il valore di sinderesi in S. Bonaventura*: *Studi Francescani* (1957) 3-11; *Il valore obbligatorio della sinderesi nei primi scolastici*: *Studi Francescani* (1957) 174-198.
- Sanchis, A.: *Los derechos de la conciencia*, en *La conciencia moral*, Madrid 1969.
- Seel, O.: *Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriff im altgriechischen Denken*, Leipzig 1953, 291-319.
- Seelhammer, E.: *Das Gewissen in der Kirche*, en *Ecclesia*, Treveris 1962, 95-118.
- Selvaggi, J.: *Introdução a um estudo de la conciencia moral en Santo Tomás: Verbum* 4 (1947) 23-51.
- Snöck, E.: *Psychologische beschouwingen over het geveten*: *Sacerdos* 15 (1947-1948) 663-684.
- Solignac, J.: *La crise de la conscience*, Paris 1950.
- Spengler, E.: *Das Gewissen bei Freud und Jung, mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung*, Zürich 1964.
- Spicq, C.: *La conscience dans le nouveau testament*: *Rev. Biblique* 45 (1938) 50-80.
- Springer, R.: *Conciencia, ciencia del comportamiento y absolutos*, en *¿Principios absolutos en teología moral?*, Santander 1970, 19-56.
- Stelzenberger, J.: *Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien*, München 1953, 27-33; *Conscientia bei Tertullianus*, en *Vitae et veritati*, Düsseldorf 1956, 28-43; *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1950; *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie*: *Tübinger Theolog. Quartalschrift* 141 (1961) 174-205; *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn 1961; *Das Gewissen*, Paderborn 1961; *Gewissen*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, 519-528; *Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studien zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes*, Paderborn 1963; *Syneidesis bei Origenes*, Paderborn 1963.
- Stevaux, A.: *Nature et importance de la conscience morale*: *Rev. Dioc. Tournai* 5 (1950) 32-38.
- Stocker, G.: *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925.
- Stuart, G.: *Conscience and reason*, London 1955.
- Sustar, A.: *Gewissen und seelsorgliche Erziehung zur persönlichen Entscheidung*: *Anima* 20 (1965) 63-72; *Gewissensfreiheit*, Einsiedeln 1967.
- Schillebeeckx, E.: *Theologisch-metaphysische grondlagen van het geveten*: *Sacerdos* 15 (1947-1948) 701-722.

- Scholl, R.: *Das Gewissen des Kindes. Seine Entwicklung und Formung in normalen und in unvollständigen Familien*, Stuttgart 1956.
- Scholler, H. J.: *Die Freiheit des Gewissens*, Bonn 1958.
- Schüller, A.: *Gewissen und Verantwortungsbewusstsein: Lebendiges Zeugnis* 4 (1965) 33-41.
- Teichtweier, G.: *Das persönliche Gewissen und die kirchliche Autorität*: *Anima* 20 (1965) 28-36.
- Tesson, P.: *Descripción de la conciencia moral e incidencias psicológicas*, en *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948.
- Tillmann, F.: *Zur Geschichte des Begriffs «Gewissen» bis zu den paulinischen Briefen*, Düsseldorf 1922, 336-347.
- *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*: PL 184, 507-552.
- Valsecchi, E.: *Conciencia*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 98-113.
- Varios: *Psicoanálisis y conciencia moral*, Buenos Aires 1948.
- Varios: *Loi morale et conscience*, Lyon 1950.
- Varios: *Déviations de la conscience morale*, Lyon 1952.
- Varios: *L'église éducatrice des consciences par le sacrement de la pénitence*, Nancy 1952.
- Varios: *Staat und Gewissen*, München 1959.
- Varios: *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971.
- Varios: *La coscienza cristiana*, Bologna 1971.
- Varios: *Conscience. Theol. and Psych. Perspectives*, New York 1973.
- Verecke, L.: *Conscience morale et loi humaine selon Grabel Vázquez*, Paris 1957.
- Vergote, A.: *L'accès à Dieu par la conscience morale*: *EphThLov* 37 (1961) 481-502.
- Vergite, V.: *La pseudomoral inconsciente*: *VieSpirSuppl* (1948).
- Wegeler, A.: *Das Pseudogewissen des Skrupulanten*, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 4 (1956) 101-111.
- Wetzel, H.: *Das irrende Gewissen*, Tübingen 1949.
- Wittersheim, E.: *La conscience morale à cinq siècles de distance. Autour de St. Antonin*: *RevTh* 18 (1935) 211-236.
- Würth, C.: *Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Olten 1929.
- Zarncke, L.: *Kindheit und Gewissen. Psychologische Studien*, Freiburg 1951; *Gewissensbildung in der frühen Kindheit*, Berlin 1955.
- Zaruch: *Enfance et conscience morale*, Paris 1955.
- Ziegler, J. G.: *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz un die Erneuerung der Kirche*, Freiburg 1968; *Per una teologia della libertà delle coscienze. Legge morale, magistero e coscienza*: *Studi Cattolici* 23 (1969) 487-498.
- Ziesel, K.: *Das verlorene Gewissen. Hinter den Kulissen der Presse, der Literatur und des Rundfunks und ihrer Machträger von heute*, München 1960.
- Zucker, F.: *Syneidesis-conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und römischen Altertum*, Jena 1928.
- Zulliger, H.: *Umgang mit den kindlichen Gewissen*, Stuttgart 1963.

SIGLAS

BullFacCathLyon	Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon
ChicSt	Chicago Studies
CiuDi	La Ciudad de Dios
CivCat	La Civiltà Cattolica
ClergRev	The Clergy Review
EphThLov	Ephemerides Theological Lovanienses
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
EvTh	Evangelische Theologie
GiorMet	Giornale di Metafisica
IrThQ	The Irish Theological Quarterly
JournPhil	Journal of Philosophy
JournRel	The Journal of Religion
MelScRel	Mélanges de Science Religieuse
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique
PhilQ	Philosophy Quarterly
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research
RassMorDir	Rassegna di Morale e Diritto
RassTeol	Rassegna di Teologia
RechScRel	Recherches de Science Religieuse
RevAgEsp	Revista Agustiniiana de Espiritualidad
RevNeoScPhil	Revue Neoscholastique de Philosophie
RevNouv	La Revue Nouvelle
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques
RevScRel	Revue de Sciences Religieuses
RevTh	Revue Thomiste
RevThLouv	Revue Theologique de Louvain
RivTeolMor	Rivista di Teologia Morale
ScEsp	Science et Esprit
StPh	Studia Philosophica
TheolSt	Theological Studies
VieIntel	La Vie Intellectuelle
VieSpirSuppl	Supplément de la Vie Spirituelle

INDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	9
I. INTRODUCCION A LA TEOLOGIA MORAL	15
1. TALANTE MORAL DEL HOMBRE DE HOY.....	17
1. Cristianismo moralizante	17
2. Cristianismo místico	19
3. Cristianismo comprometido	21
4. Cristianismo carismático	24
2. SITUACIÓN MORAL DEL MUNDO MODERNO	27
1. Problemas característicos de nuestra época.....	27
a) Crisis ecológica	28
b) Crisis económico-social	29
c) Crisis estructural	31
d) Crisis humanista	32
e) Crisis de la trascendencia.....	34
2. Reacciones de los diversos pueblos a los problemas morales de nuestro tiempo	36
a) Ataque del comunismo a la moral occidental.....	36
b) Xenofobia de los pueblos afroasiáticos.....	38
c) Inestabilidad estructural de América latina	39
d) Descomposición materialista del occidente desarrollado..	39
3. LA RESPUESTA MORAL EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS.....	41
1. Críticas a la moral tradicional.....	41
a) Antecedentes históricos de la crisis.....	42
b) Críticas concretas a la teología moral tradicional.....	42
1. Críticas de metodología a la moral tradicional	43
2. Críticas de contenido a la moral tradicional.....	45
2. Tendencias de la moral hoy.....	50
a) Moral mística	50
1. Copiar a Cristo.....	52

2. Seguir a Cristo.....	54
3. Ser otro Cristo	56
b) Moral personalista	61
1. Consistencia de la persona humana.....	62
2. Ex-sistencia de la persona humana.....	63
3. Trascendencia de la persona humana.....	81
c) Moral científico-positiva	83
1. Moral ambiental o ecología moral.....	84
2. Moral biológico-médica.....	85
3. Moral psicológica	87
4. Moral sociológica	90
3. Moral del futuro	91
a) Moral prospectiva	92
b) Riesgos de manipulación en la moral prospectiva.....	95
c) Características de la moral prospectiva.....	96
1. Secularización	96
2. Exigencia-condescendencia.....	98
3. Dinamismo comunitario	100
4. Pluralismo.....	101
4. LA TEOLOGÍA MORAL	103
1. Análisis etimológico de la teología moral.....	103
a) Teología	103
1. La palabra teología en el helenismo.....	103
2. La palabra teología en la tradición cristiana	104
3. La palabra teología en Tomás de Aquino	104
4. La palabra teología a partir de Juan de S. Tomás.....	105
5. La palabra teología en la actualidad	105
b) Moral.....	106
1. Etimología de <i>mos</i>	106
2. Etimología de <i>moralis</i>	107
3. Relaciones etimológicas entre moral y ética.....	107
2. Análisis histórico de la teología moral.....	108
a) Teología moral mística	109
b) Teología moral escolástica	110
c) Teología moral casuística.....	111
d) Teología moral integral	113
3. Análisis sistemático de la teología moral.....	115
a) La teología moral, «parte» de la teología	115
b) La teología moral, «parte de la teología»	116
c) La teología moral estudia el misterio cristiano como imperativo	118
1. La teología moral como carisma	118
2. La teología moral como ciencia	124
3. La teología moral como kerygma	148
4. La teología moral como praxis	152
5. La teología moral como lenguaje	160
6. La teología moral como magisterio.....	165

5. LA INTERDISCIPLINARIDAD MORAL.....	174
1. Integración de las ciencias en la teología moral.....	175
a) Diferentes ciencias interesadas en la teología moral.....	175
1. Ciencias del cosmos	175
2. Ciencias del hombre	176
3. Ciencias de Dios	178
b) Fórmulas de integración.....	182
1. Yuxtaposición autárquica	182
2. Guerra fría	182
3. Distensión puramente táctica.....	183
4. Federalización	184
5. Centralización despótica	184
6. Integración de base.....	185
2. Integración de las funciones epistemológicas en teología moral.....	188
a) Reduccionismo	189
b) Superposición	189
c) Integración puramente material.....	190
d) Integración formal	191
6. ESPECIFICIDAD DE LA MORAL CRISTIANA.....	192
1. Presupuestos históricos	192
a) La secularización	193
b) La crisis de la ley natural monopolizada por la moral cristiana	198
2. Mundanización de la teología moral.....	199
a) Personalización de la teología moral.....	201
b) Socialización de la teología moral.....	201
3. Cristianización de la teología moral.....	203
a) Teocentrismo moral	204
1. Moral mística	207
2. Moral religioso-dialogal	207
b) Cristocentrismo de la teología moral.....	208
1. Especificidad de la moral cristiana	208
2. Diferenciación de la moral cristiana y otras morales puramente humanistas	213
3. Consecuencias prácticas	216
II. LA CONCIENCIA MORAL.....	219
Introducción	221
7. EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL	226
1. Prehistoria de la conciencia moral.....	227
a) Experiencia de la nada primordial.....	227
b) El cosmos	228
c) El «homo sapiens»	231
2. La conciencia moral y los pueblos primitivos.....	235
a) Inmersión de la conciencia moral en la naturaleza	236
b) Objetivismo realista de la conciencia moral.....	236

c)	Colectivismo de la conciencia moral.....	237
d)	Escenificación ritualístico-mágica de la conciencia moral..	237
e)	Conclusiones	238
3.	La conciencia moral y la reflexión cultural greco-romana....	239
a)	La aparición de las ciudades.....	240
b)	La reflexión cultural.....	243
c)	La palabra «conciencia».....	245
d)	Conclusiones	246
4.	La conciencia moral y la revelación bíblica.....	247
a)	La conciencia moral en el antiguo testamento.....	249
b)	La conciencia moral en los evangelios	251
c)	La conciencia moral en los escritos paulinos	252
1.	La conciencia moral.....	253
2.	El discernimiento moral.....	257
3.	La conciencia moral errónea.....	258
d)	Conclusiones	259
5.	La conciencia moral y la profundización patristica.....	260
a)	Profundización pastoral de la conciencia moral.....	260
b)	Explicitación de la conciencia moral antecedente.....	261
c)	Primeros escritos sobre la conciencia moral.....	263
d)	Crisis de la conciencia moral.....	263
6.	La conciencia moral y la sistematización escolástica.....	264
a)	La revolución burguesa.....	264
b)	Desdoblamiento sindéresis-conciencia	265
c)	Aparición de los escrúpulos.....	266
d)	Conclusiones	267
7.	La conciencia moral y la cultura moderna.....	268
a)	Descubrimiento de la intimidad.....	268
b)	Proceso de secularización.....	270
c)	Desglosamiento de la conciencia moral y psicológica	271
d)	Exacerbación subjetivista de la conciencia.....	272
e)	Reducción científico-técnica de la conciencia.....	274
f)	Explosión social de la conciencia.....	276
g)	Crisis actual de la conciencia.....	279
h)	La conciencia en la moderna teología moral.....	282
8.	ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA MORAL.....	288
1.	Descripción popular de la conciencia moral.....	288
2.	Descripción etimológica de la conciencia moral.....	289
3.	Descripción real de la conciencia moral.....	291
a)	Descripción analítica de la conciencia moral.....	292
1.	Preconciencia moral	293
2.	Conciencia moral propiamente dicha.....	296
3.	Subconciencia moral	304
4.	Socialconciencia o conciencia colectiva moral.....	334
5.	Superconciencia moral	352

b)	Descripción sintética de la conciencia moral.....	370
1.	Conciencia moral intencional	372
2.	Conciencia moral comprometida	373
3.	Conciencia moral profunda	376
9.	DINAMISMO DE LA CONCIENCIA MORAL.....	383
1.	Dinamismo histórico-evolutivo de la conciencia moral.....	383
a)	La conciencia moral del niño	384
b)	La conciencia moral del joven	390
c)	La conciencia moral del adulto	392
d)	La conciencia moral del anciano.....	392
e)	Cuadro sintético de las diversas etapas histórico-evolutivas	393
1.	La conciencia moral del niño	393
2.	La conciencia moral del joven.....	394
3.	La conciencia moral del adulto	394
4.	La conciencia moral del anciano	395
5.	Elementos comunes y diferenciales.....	395
6.	Ciclos de la vida según Erikson.....	396
2.	Dinamismo estructural de la conciencia moral.....	397
a)	La conciencia moral espontánea	397
b)	La conciencia moral refleja	398
c)	La conciencia moral automatizada	399
3.	Dinamismo teleológico de la conciencia moral	402
a)	Tendencia de la conciencia a la perfección moral.....	402
1.	No coincidencia con lo real.....	403
2.	El papel del héroe.....	405
3.	Tensiones provocadas por la tendencia a la perfección.....	407
b)	Estancamiento de la conciencia moral.....	410
c)	Violación de la conciencia moral.....	413
1.	Violación de la conciencia moral como actitud.....	414
2.	Violación de la conciencia moral por el pecado de hecho	421
10.	CLASIFICACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL.....	426
1.	Clasificación de la conciencia moral según la herencia genética.....	436
2.	Clasificación de la conciencia moral según el sexo.....	439
3.	Clasificación de la conciencia moral según el carácter.....	441
a)	Clasificación de Heymans-Wiersma-Le Senne.....	442
1.	Conciencia moral del nervioso	442
2.	Conciencia moral del sentimental	443
3.	Conciencia moral del colérico	444
4.	Conciencia moral del apasionado	445
5.	Conciencia moral del sanguíneo	445
6.	Conciencia moral del flemático	446
7.	Conciencia moral del amorfo y del apático.....	446

b) Clasificación de A. Roldan.....	446
1. Conciencia moral del viscerotónico.....	446
2. Conciencia moral del somatotónico.....	447
3. Conciencia moral del cerebrotónico.....	448
4. Clasificación de la conciencia moral según sus condicionamientos socioculturales.....	449
5. Clasificación de la conciencia moral según sus condicionamientos históricos.....	450
6. Clasificación de la conciencia moral según su compromiso social.....	451
a) Conciencia moral intransitiva.....	451
b) Conciencia moral transitiva.....	451
c) Conciencia moral crítica.....	452
7. Clasificación de la conciencia moral según su base religiosa.....	453
a) La conciencia moral en el judaísmo.....	453
b) La conciencia moral en el protestantismo.....	454
c) La conciencia moral en el catolicismo.....	455
11. PROBLEMÁTICA EN TORNO A LA CONCIENCIA MORAL.....	457
1. Crisis de la conciencia moral.....	457
a) Despersonalización de la conciencia moral.....	459
1. Masificación de la conciencia moral.....	459
2. Opresión de la conciencia moral.....	462
3. Reacción contra la despersonalización de la conciencia moral.....	464
b) Desmitologización de la conciencia moral.....	465
2. Problemas de la conciencia moral.....	467
a) Conflicto entre la conciencia moral y la ley.....	467
1. La objeción de conciencia.....	471
2. La epiqueya.....	473
3. Carisma profético.....	479
4. La rebelión sin causa.....	481
b) Relativización de la conciencia moral.....	484
1. Existe el relativismo moral.....	485
2. Existe el imperativo moral absoluto.....	489
c) Escrupulosidad de la conciencia moral.....	501
1. Análisis del escrúpulo moral.....	501
2. Tratamiento del escrúpulo moral.....	509
12. FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL.....	511
1. Pedagogía moral.....	513
a) Objetivos de la pedagogía moral.....	514
1. Concientización del pueblo.....	514
2. Actores y no espectadores.....	515
3. Actividad integral.....	517

4. Conciencia crítica.....	518
5. Conciencia dinámica.....	520
b) Metodologías pedagógico-morales.....	523
1. Pedagogía concientizadora.....	524
2. Métodos concientizadores en concreto.....	528
2. Integración de la moral inconsciente.....	537
a) Psicoanálisis.....	538
b) Psicopedagogía «no-directiva».....	540
c) Psicoterapia de grupo.....	541
d) Teaterapia.....	542
e) Narcoanálisis.....	543
f) Análisis existencial.....	543
3. Iniciación religiosa al misterio cristiano de la conciencia moral.....	545
a) Iniciación religiosa en general.....	545
b) Iniciación kerygmático-doctrinal.....	547
c) Iniciación mistagógica.....	549
1. Iniciación sacramental en general.....	550
2. Sacramento de la penitencia y conciencia moral.....	553
3. Sacramento de la eucaristía y conciencia moral.....	570
<i>Bibliografía</i>	575