

El problema de la relación entre la absolutidad de la conciencia frente a Dios y el nexo contemporáneo eclesial, para esclarecer el fundamento y el límite de este nexo interior

Este texto forma parte del contenido del libro ***La Iglesia. Una comunidad siempre en camino***, en el que el Autor, en el preámbulo, afirma: “De hecho, el concepto de Iglesia se investiga en su más profunda naturaleza sólo cuando resulta claro hasta qué punto la Iglesia penetra en mi intimidad, en mi alma, en mi conciencia”.

Índice. 1. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones. 2. Newman y Sócrates, guías de la conciencia. 3. Consecuencias sistemáticas: los dos niveles de la conciencia. *3.1. Anámnesis. 3.2. Conscientia.* 4. Conciencia y gracia.[1]

En el actual debate sobre la naturaleza propia de la moralidad y sobre la modalidad de su conocimiento, la cuestión de la conciencia se ha convertido en el punto central de la discusión, sobre todo en el ámbito de la teología católica. El debate gira en torno a los conceptos de libertad y de norma, de autonomía y heteronomía, de autodeterminación y determinación desde el exterior por medio de la autoridad. La conciencia es presentada como el baluarte de la libertad frente a las limitaciones de la existencia impuestas por la autoridad.

En semejante contexto se contraponen de este modo dos concepciones del catolicismo: por un lado tenemos una comprensión renovada de su

Phoca PDF

esencia, que explica la fe cristiana a partir de la libertad y como principio de la libertad, y, por otro, un modelo superado, «preconciliar», que sujeta la existencia cristiana a la autoridad, que a través de normas regula la vida hasta en sus aspectos más íntimos e intenta de ese modo mantener un poder de control sobre los hombres. Así «moral de la conciencia» y «moral de la autoridad» parecen contraponerse como dos modelos incompatibles; además la libertad de los cristianos quedaría a salvo apelando al principio clásico de la tradición moral, según el cual la conciencia es la norma suprema, que es preciso seguir siempre, incluso en contraste con la autoridad. Y si la autoridad –en este caso, el magisterio eclesiástico– quiere hablar en materia de moral, ciertamente puede hacerlo, pero sólo proponiendo elementos para la formación de un juicio autónomo de la conciencia, la cual sin embargo debe decir siempre la última palabra. Ese carácter de última instancia propia de la conciencia lo sintetizan algunos autores en la fórmula de que la conciencia es infalible[2].

Con todo, en este punto puede surgir una contradicción. Está fuera de discusión que se debe seguir siempre un claro dictamen de la conciencia, o por lo menos que no se puede nunca ir en contra de él. Pero es una cuestión enteramente diversa si el juicio de la conciencia o lo que uno toma por tal tiene siempre la razón, es decir, si es infalible. Si así fuera, ello significaría que no existe ninguna verdad, al menos en materia de moral y de religión, o sea, en el ámbito de los fundamentos verdaderos y propios de nuestra existencia. Puesto que los juicios de conciencia se contradicen, no habría más que una verdad del sujeto, que se reduciría a su sinceridad. No existiría ninguna puerta ni ninguna ventana que condujera del sujeto al mundo circunstante y a la comunión de los hombres. El que tiene el valor de llevar esta concepción a sus últimas consecuencias llega, por tanto, a la conclusión de que no existe ninguna verdadera libertad y que lo que suponemos dictámenes de nuestra conciencia, en realidad no son otra cosa que reflejos de las condiciones sociales. Esto debería conducir a la convicción de que la contraposición entre libertad y autoridad deja a un lado algo; que debe existir algo más profundo, si se quiere que la libertad y, por tanto, la humanidad tengan sentido.

1. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones

De este modo resulta evidente que la cuestión de la conciencia nos lleva verdaderamente al centro del problema moral y de la misma existencia humana. Voy a intentar ahora exponer la cuestión no en la forma de una reflexión rigurosamente conceptual, y por tanto inevitablemente muy abstracta, sino tomando más bien una vía –como se dice hoy– narrativa, refiriendo ante todo la historia de mi acercamiento personal a este problema. Fue al principio de mi

Phoca PDF

actividad académica cuando por primera vez tuve conciencia de la cuestión en toda su urgencia. Una vez un colega de más edad, al que preocupaba la situación del ser cristiano en nuestro tiempo, en el curso de una discusión expresó la opinión de que había que dar realmente gracias a Dios por haber concedido a tantos hombres poder ser increyentes con buena conciencia. En realidad, si se les hubiese abierto los ojos y se hubieran hecho creyentes, no habrían sido capaces en un mundo como el nuestro de llevar el peso de la fe y de los deberes morales que de ella se derivan. En cambio, puesto que siguen otro camino en buena conciencia, pueden sin embargo conseguir la salvación. Lo que me dejó atónito de esta afirmación no fue ante todo la idea de una conciencia errónea concedida por el mismo Dios para poder salvar con esta estratagema a los hombres; la idea, por así decirlo, de una obcecación enviada por Dios mismo para salvar a las personas en cuestión. Lo que me turbó fue la concepción de que la fe es un peso difícil de llevar y de que es apto sólo para naturalezas particularmente fuertes, como una especie de castigo o, en todo caso, un conjunto oneroso de exigencias a las que no es fácil hacer frente.

De acuerdo con esa concepción, la fe, lejos de hacer más accesible la salvación, la haría más difícil. Por tanto, debería ser feliz justamente aquel al que no se le impone la carga de tener que creer y someterse al yugo moral que supone la fe de la Iglesia católica. La conciencia errónea, que le permite a uno llevar una vida más fácil e indica una vida más humana, sería por tanto la verdadera gracia, la vía normal para la salvación. La no verdad, permanecer alejado de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad. No es la verdad la que le libra, sino que más bien debe ser liberado de ella. El hombre está a su gusto más en las tinieblas que en la luz; la fe no es un hermoso don de Dios, sino más bien una maldición. Siendo así las cosas, ¿cómo puede provenir alegría de la fe? ¿Quién podría incluso tener el valor de trasmitir la fe a otros? ¿No sería mejor por el contrario ahorrarles este peso y mantenerlos lejos de él? En los últimos decenios, concepciones de este tipo han paralizado visiblemente el impulso de la evangelización: el que entiende la fe como una carga pesada, como una imposición de exigencias morales, no puede invitar a los demás a creer; prefiere más bien dejarles en la presunta libertad de su buena fe.

El que hablaba de este modo era un creyente sincero; diría incluso que un católico riguroso que cumplía su deber con convicción y escrupulosidad. Sin embargo, expresaba de ese modo una forma de experiencia de fe: la aversión, incluso traumática, de muchos a lo que consideran un tipo de catolicismo «preconciliar», se deriva, en mi opinión, del encuentro con una fe de ese tipo, que hoy casi es sólo un peso. En este punto surgen cuestiones de la mayor importancia: ¿Semejante fe puede ser verdaderamente un encuentro con la verdad? ¿Es

realmente tan triste y pesada la verdad sobre el hombre y sobre Dios, o no consiste por el contrario la verdad precisamente en la superación de ese legalismo? Más aún: ¿No consiste en la libertad? ¿Pero adónde conduce la libertad? ¿Qué camino nos señala? En la conclusión deberemos volver sobre estos problemas fundamentales de la existencia cristiana hoy; pero antes es necesario regresar al núcleo central de nuestro tema, al argumento de la conciencia.

Como he dicho, lo que me aterró en el argumento antes indicado fue sobre todo la caricatura de la fe que me parecía ver allí. No obstante, siguiendo un segundo hilo de reflexiones, me pareció que también era falso el concepto de conciencia que se daba por supuesto. La conciencia errónea protege al hombre de las onerosas exigencias de la verdad, y de esta manera lo salva...: tal era la argumentación. Aquí la conciencia no se presenta como la ventana que le abre al hombre la contemplación de aquella verdad universal que nos funda y sostiene a todos nosotros, haciendo posible de ese modo, a partir de su común reconocimiento, la solidaridad del querer y de la responsabilidad. En esta concepción, la conciencia no es la apertura del hombre al fundamento de su ser, la posibilidad de percibir lo que hay de más elevado y esencial. Más bien parece ser la concha de la subjetividad, en la que el hombre puede huir de la realidad y esconderse de ella.

En este aspecto, aquí se da por supuesta precisamente la concepción de la conciencia del liberalismo. La conciencia no abre al camino liberador de la verdad, que o no existe en absoluto o es demasiado exigente para nosotros. La conciencia es la instancia que nos dispensa de la verdad; se trasforma en la justificación de la subjetividad, que no admite ser cuestionada, lo mismo que en la justificación del conformismo social, que como mínimo común denominador entre las diversas subjetividades tiene la función de hacer posible la vida en la sociedad. El deber de buscar la verdad desaparece, como desaparecen las dudas sobre las tendencias generales predominantes en la sociedad y sobre cuanto en ella se ha trocado en costumbre. Basta estar convencido de las propias opiniones y adaptarse a las de los demás. El hombre queda reducido a sus convicciones superficiales, y, cuanto menos profundas, tanto mejor para él.

Lo que para mí había sido sólo marginalmente claro en esta discusión se hizo plenamente evidente algo después con ocasión de una disputa entre colegas a propó-sito del poder de justificación de la conciencia errónea. Alguien objetó a esta tesis que, en caso de tener un valor universal, entonces incluso los miembros de las SS nazis estarían justificados y tendríamos que buscarlos en el paraíso; pues ellos llevaron a cabo sus atrocidades con fanática convicción y con absoluta certeza de conciencia. A lo cual otro respondió con toda naturalidad

Phoca PDF

que así eran las cosas: no hay duda alguna de que Hitler y sus cómplices estaban profundamente convencidos de su causa, no habrían podido obrar diversamente, y en consecuencia, por espantosas que fueran objetivamente sus acciones, ellos, a nivel subjetivo, procedieron moralmente bien. Puesto que siguieron su conciencia, aunque deformada, hay que reconocer que su comportamiento era para ellos moral, y por tanto no se puede poner en duda su salvación eterna.

Después de semejante conversación tuve la plena certeza de que algo no cuadraba en esta teoría sobre el poder justificador de la conciencia subjetiva; en otras palabras, estuve seguro de que debía ser falsa una concepción de la conciencia que llevaba a tales conclusiones. Una firme convicción subjetiva y la consiguiente falta de dudas y escrúpulos no justifican en absoluto al hombre. Unos treinta años después encontré sintetizadas en las lúcidas palabras de Albert Górres las intuiciones que desde hacía tiempo también yo intentaba articular a nivel conceptual. Su elaboración constituye el núcleo de esta contribución. Górres muestra que el sentido de culpa, la capacidad de reconocer la culpa, pertenece a la esencia misma de la estructura psicológica del hombre. El sentido de culpa, que rompe una falsa serenidad de conciencia y que puede definirse como una protesta de la conciencia contra la existencia satisfecha de sí, es tan necesario para el hombre como el dolor físico en cuanto síntoma que permite reconocer las alteraciones de las funciones normales del organismo. El que ya no es capaz de percibir la culpa está espiritualmente enfermo, es «un cadáver viviente, una máscara de teatro», como dice Górres. «Son los monstruos, entre otros brutos, los que no tienen sentido alguno de culpa. Quizá estaban totalmente desprovistos de ellos Hitler, Himmler o Stalin. Quizá los padrinos de la mafia carecen de sentido de culpa, aunque probablemente ocultan muchos cadáveres en los sótanos junto con los respectivos sentidos de culpa. Todos los hombres tienen necesidad de sentido de culpa».

Por lo demás, con sólo echar una mirada a la Sagrada Escritura es posible preservarse de semejantes diagnósticos y de esa teoría de la justificación mediante la conciencia errónea. En el salmo 19,13 se contiene esta afirmación, que merece ponderarse: «¿Quién reconoce sus propios errores? Perdóname, Señor, mis pecados ocultos». Aquí no se trata de objetivismo veterotestamentario, sino de la más profunda sabiduría humana: no ver ya las culpas, el enmudecimiento de la conciencia en ámbitos tan numerosos de la vida, es una enfermedad espiritual mucho más peligrosa que la culpa que uno está aún en condiciones de reconocer como tal. El que ya no es capaz de reconocer que matar es pecado ha caído más profundamente que el que todavía puede reconocer la malicia de su comportamiento, ya que se ha alejado más de la verdad y de la conversión. Por algo en el encuentro con

Phoca PDF

Jesús el que se justifica aparece como el que está verdaderamente perdido. Si el publicano, con todos sus innegables pecados, es más justificado en presencia de Dios que el fariseo con todas sus obras verdaderamente buenas (Lc 18,9-14), es así no porque de algún modo los pecados del publicano no sean verdaderamente pecados y las buenas obras del fariseo no sean buenas obras. Esto no significa que el bien que el hombre realiza no sea bien delante de Dios, ni que el mal no sea mal delante de él, ni tampoco que esto no sea en el fondo tan importante. La verdadera razón de este juicio paradójico de Dios aparece justamente a partir de nuestra cuestión: el fariseo no sabe ya que también él tiene culpas. Está completamente en paz con su conciencia. Mas este silencio de la conciencia le hace impenetrable para Dios y para los hombres. En cambio el grito de la conciencia, que no da tregua al publicano, le hace capaz de verdad y de amor. Por eso Jesús puede actuar con éxito entre los pecadores: porque no se han vuelto impermeables tras la mampara de una conciencia errónea, del cambio que Dios espera de ellos como de cada uno de nosotros. Por el contrario, no puede tener éxito con los «justos» precisamente porque les parece que no tienen necesidad de perdón y de conversión, pues su conciencia no les acusa ya, sino que más bien los justifica.

Algo análogo, por otra parte, podemos encontrar también en san Pablo, el cual nos dice que los gentiles conocen muy bien, incluso sin ley, lo que Dios espera de ellos (Rom 2,1-16). Toda la teoría de la salvación mediante la ignorancia se desmorona en este versículo: existe en el hombre la presencia absolutamente inevitable de la verdad, de la única verdad del Creador, que luego fue consignada por escrito en la revelación de la historia de la salvación. El hombre puede ver la verdad de Dios en virtud de su ser de criatura. No verla es pecado. Y cuando no se la ve es porque no se quiere. Este rechazo de la voluntad que impide el conocimiento es culpable. Por eso si no se enciende la atalaya luminosa, ello es debido a que deliberadamente nos desentendemos de lo que no deseamos ver.

En este punto de nuestras reflexiones es posible sacar las primeras consecuencias para responder a la cuestión de la naturaleza de la conciencia. Podemos decir ahora: no es posible identificar la conciencia del hombre con la autoconciencia del yo, con la certeza subjetiva sobre sí mismo y sobre el propio comportamiento moral. Este conocimiento, por una parte puede ser un mero reflejo del ambiente social y de las opiniones en él difundidas. Por otra parte, puede proceder de una carencia de auto-crítica, de una incapacidad para escuchar lo profundo del propio espíritu. Lo que ha surgido a la luz después del hundimiento del sistema marxista de Europa oriental confirma este diagnóstico. Las personalidades más despiertas y nobles de los pueblos al fin liberados hablan de una ingente devastación espiritual verificada también en los años de la deformación

Phoca PDF

intelectual. Indican ellos un embotamiento del sentido moral, que representa una pérdida y un peligro mucho más grave que los daños económicos ocurridos. El nuevo patriarca de Moscú lo denunció de manera impresionante al comienzo de su ministerio en el verano de 1990: la capacidad de percepción de los hombres que han vivido en la mentira se había oscurecido, según él. La sociedad había perdido la capacidad de misericordia y se habían perdido los sentimientos humanos. Toda una generación se había perdido para el bien, para acciones dignas del hombre. «Tenemos el deber de volver a la sociedad a los valores morales eternos», o sea, el deber de desarrollar nuevamente en el corazón de los hombres el oído casi extinguido para escuchar las sugerencias de Dios. El error, la «conciencia errónea», sólo a primera vista es cómoda. Pues, si no se reacciona, el enmudecimiento de la conciencia conduce a la deshumanización del mundo y a un peligro mortal.

En otras palabras, la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial, la reducción del hombre a su subjetividad, no libera en absoluto, sino que hace esclavo; nos hace enteramente dependientes de las opiniones dominantes y rebaja también el nivel de estas día tras día. El que hace coincidir la conciencia con las convicciones superficiales, la identifica con una seguridad pseudorracional, mezcla de autojustificación, conformismo y pereza. La conciencia se degrada convirtiéndose en mecanismo de desculpabilización, cuando debería representar justamente la trasparencia del sujeto a lo divino, y por tanto también la dignidad y la grandeza específicas del hombre. La reducción de la conciencia a la certeza subjetiva significa al mismo tiempo la renuncia a la verdad. Cuando el salmo, anticipando la visión de Jesús sobre el pecado y la justicia, ora por la liberación de culpas no conscientes, atrae la atención sobre esa conexión. Ciertamente hay que seguir la conciencia errónea. Sin embargo, la renuncia a la verdad ocurrida precedentemente y que ahora se toma la revancha es la verdadera culpa, una culpa que inicialmente mece al hombre en una falsa seguridad, pero luego lo abandona en un desierto sin caminos.

2. Newman y Sócrates, guías de la conciencia

Deseo hacer aquí una breve digresión. Antes de intentar formular respuestas coherentes a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia, debemos ampliar un poco las bases de la reflexión más allá de la dimensión personal de la que hemos partido. En realidad no tengo intención de desarrollar aquí un docto tratado de la historia de las teorías de la conciencia, tema sobre el que precisamente hace muy poco se han publicado varias contribuciones. Prefiero mantenerme también aquí en una postura de tipo modélico y, por así decir, narrativo. Hemos de dirigir una primera mirada al cardenal Newman, cuya vida y

Phoca PDF

obra se podrían muy bien designar como un único gran comentario al problema de la conciencia. Pero tampoco sobre Newman podré detenerme de modo especializado. En este marco no es posible detenerse en los detalles del concepto newmaniano de conciencia. Me limitaré a indicar el puesto de la idea de conciencia en el conjunto de la vida y del pensamiento de Newman. Las perspectivas así logradas profundizarán la mirada sobre los problemas actuales y establecerán nexos con la historia; es decir, conducirán a los grandes testimonios de la conciencia y a los orígenes de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia. ¿A quién no le viene al recuerdo a propósito del tema «Newman y la conciencia» la famosa frase de la carta al duque de Norfolk: «Ciertamente si yo pudiese brindar por la religión después de una comida –lo que no es muy indicado hacer–, brindaría por el papa. Pero antes por la conciencia, y luego por el papa»? Según la intención de Newman, esto debería ser, en contraste con las afirmaciones de Gladstone, una clara confesión del papado; pero también, contra las deformaciones «ultramontanas», una interpretación del papado, al que sólo se entiende rectamente cuando se lo ve junto con el primado de la conciencia; y por tanto, no opuesto, sino más bien fundado en ella y por ella garantizado. Al hombre moderno le resulta difícil comprender esto, pues piensa a partir de la contraposición de autoridad y subjetividad. Para él, la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece restringir, amenazar o incluso negar la libertad. Por eso debemos profundizar un poco más, a fin de aprender a comprender de nuevo una concepción en la que pierda vigencia este tipo de contraposición.

Para Newman, el término medio que asegura la conexión entre los dos elementos de la conciencia y la autoridad es la verdad. No vacilo en afirmar que esa es en realidad la idea central de la concepción intelectual de Newman; la conciencia ocupa un puesto central en su pensamiento precisamente porque en el centro está la verdad. En otras palabras, el carácter central del concepto de conciencia está ligado en Newman al carácter precedentemente central del concepto de verdad y sólo a partir de esta puede expresarse.

La presencia preponderante de la idea de conciencia en Newman no significa que él, en el siglo XIX y en contraste con el objetivismo de la neoescolástica, sostuviera, por así decir, una filosofía o una teología de la subjetividad. Sin duda es verdad que en Newman el sujeto merece una atención que no había recibido antes en el ámbito de la teología católica, puede que desde el tiempo de Agustín. Pero se trata de una atención en la línea de Agustín, no en la de la filosofía subjetivista de la edad moderna. Con ocasión de su elevación al cardenalato, Newman confesó que toda su vida había sido una batalla contra el liberalismo. Podríamos añadir: también contra el

Phoca PDF

subjetivismo del cristianismo como él lo encontró en el movimiento evangélico de su tiempo y que, a decir verdad, constituyó para él la primera etapa de aquel camino de conversión que duró toda su vida. La conciencia no significa para Newman que el sujeto es el criterio decisivo frente a las pretensiones de la autoridad en un mundo en el que la verdad está ausente y que se mantiene mediante el compromiso entre exigencias del sujeto y exigencias del orden social. Significa más bien la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios. Es significativo el verso que Newman compuso en Sicilia en 1833: «Me gustaba escoger y comprender mi camino. Ahora en cambio oro: Señor, guíame tú».

La conversión al catolicismo no fue para Newman una elección determinada por gusto personal, por necesidades espirituales subjetivas. Así se expresó él en 1844, cuando se encontraba aún, por así decirlo, en el umbral de la conversión: «Nadie puede tener una opinión más desfavorable que la mía sobre el estado presente de los romano-católicos». Lo que para Newman era realmente importante era el deber de obedecer más a la verdad reconocida que al propio gusto, e incluso en contraste con los sentimientos propios y con los lazos de amistad y de una común formación. Me parece significativo que Newman, en la jerarquía de las virtudes, subraye el primado de la verdad sobre la bondad, o, para decirlo más claramente, que ponga de relieve el primado de la verdad sobre el consentimiento, sobre la capacidad de acomodación de grupo. Por tanto, diría: cuando hablamos de un hombre de conciencia, pensamos en alguien dotado de tales disposiciones interiores. Un hombre de conciencia es alguien que no compra jamás, a costa de renunciar a la verdad, el estar de acuerdo, el bienestar, el éxito, la consideración social y la aprobación por parte de la opinión dominante. En esto Newman enlaza con el otro gran testigo británico de la conciencia: Tomás Moro, para el cual la conciencia no fue en modo alguno expresión de su testarudez subjetiva o de un heroísmo obstinado. El mismo se contó en el número de los mártires angustiados, que sólo después de vacilaciones y muchas preguntas se han obligado a sí mismos a obedecer a la conciencia: a obedecer a aquella verdad que debe estar por encima de cualquier instancia social y de cualquier forma de gusto personal. Se evidencian así dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: esta no coincide con los propios gustos y deseos; tampoco se identifica con lo que es socialmente más ventajoso, con el consenso del grupo o con las exigencias del poder político o social.

Es útil en este punto echar una mirada a la problemática actual. El individuo no puede pagar su promoción y su bienestar con una traición de la verdad reconocida como tal. Tampoco la humanidad entera puede

Phoca PDF

hacerlo. Tocamos aquí el punto verdaderamente crítico de la modernidad: la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso. El progreso mismo «es» la verdad. Sin embargo, en esta aparente exaltación queda carente de dirección y se desvanece por sí solo. En efecto, si no hay ninguna dirección, todo puede ser tanto progreso como retroceso.

La teoría de la relatividad formulada por Einstein concierne como tal al mundo físico. Me parece, sin embargo, que puede describir adecuadamente también la situación del mundo espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad afirma que dentro del universo no se da ningún sistema fijo de referencia. Cuando ponemos como punto de referencia un sistema, a partir del cual intentamos medirlo todo, en realidad se trata de una decisión nuestra, motivada por el hecho de que en realidad sólo así podemos llegar a algún resultado. Sin embargo, la decisión podría haber sido diversa de la que ha sido. Lo que se ha dicho a propósito del mundo físico refleja también el segundo giro «copernicano» ocurrido en nuestra actitud fundamental respecto a la realidad: la verdad como tal, lo absoluto, el verdadero punto de referencia del pensamiento no es ya visible. Por eso, también desde el punto de vista espiritual, no hay ya un arriba y un abajo. En un mundo sin puntos fijos de referencia, no hay ya direcciones. Lo que miramos como orientación no se basa en un criterio verdadero en sí mismo, sino en una decisión nuestra, y últimamente en consideraciones de utilidad. En semejante contexto «relativista», una ética teológica o consecuencialista acaba siendo «nihilista», aunque no se advierta. Y lo que en esta concepción de la realidad es llamado «conciencia», reflexionando más profundamente resulta ser un modo eufemístico de decir que no hay ninguna conciencia en sentido propio, o sea, ningún «con-saber» con la verdad. Cada uno determina por sí mismo sus propios criterios y nadie, dentro de la universal relatividad, puede servir de ayuda a otro en este campo, y menos aún prescribirle algo.

En este punto es manifiesta la extrema radicalidad de la disputa actual sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que es posible encontrar en la historia del pensamiento un adecuado paralelo en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se somete a prueba la decisión crucial entre dos posturas fundamentales: la confianza en la posibilidad de que el hombre conozca la verdad, por una parte, y, por otra, una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios de su vida. El hecho de que Sócrates, un pagano, pudiera convertirse en cierto sentido en el profeta de Jesucristo tiene su justificación, a mi entender, precisamente en esta cuestión fundamental. Ello supone que a la manera de filosofar inspirada en él se le ha concedido, por así decirlo, un privilegio histórico salvífico y que se ha constituido en forma adecuada para el logos cristiano, ya que se trata de una liberación mediante la verdad

Phoca PDF

y para la verdad.

Si se prescinde de las contingencias históricas en que se desarrolló la controversia de Sócrates, al punto se reconoce que –si bien con argumentos diversos y con otra terminología– se refiere en el fondo a la misma cuestión ante la que nos encontramos hoy. La renuncia a admitir la posibilidad de que el hombre conozca la verdad conduce primera mente a un uso puramente formalista de las palabras y de los conceptos. A su vez la pérdida de contenido lleva a un mero formalismo de los juicios, ayer lo mismo que hoy. En muchos ambientes no se pregunta ya hoy qué piensa un hombre. Se tiene ya presto un juicio sobre su pensamiento porque se lo puede catalogar con una de las correspondientes etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La catalogación en un esquema formal basta para hacer superflua la comparación con los contenidos. Lo mismo puede verse, de una manera más nítida aún, en el arte: lo que expresa una obra de arte es del todo indiferente; puede exaltar a Dios o al diablo; el único criterio es su ejecución técnico-formal.

Con ello hemos llegado al punto verdaderamente candente de la cuestión: cuando los contenidos no cuentan ya, cuando predomina una mera praxiología, la técnica se convierte en el criterio supremo. Pero esto significa que el poder se convierte en la categoría que lo domina todo, sea revolucionario o reaccionario. Esta es precisamente la forma perversa de la semejanza con Dios, de la que habla el relato del pecado original: el camino de una mera capacidad técnica, el camino del puro poder y el abuso de un ídolo, y no una realización de la semejanza con Dios. Lo específico del hombre en cuanto hombre consiste en interrogarse no sobre el «poder», sino sobre el «deber» como apertura a la voz de la verdad y de sus exigencias. Este fue, a mi entender, el contenido último de la búsqueda socrática, y este es también el sentido más profundo del testimonio de todos los mártires: ellos atestiguan la capacidad de verdad del hombre como límite de todo poder y garantía de su semejanza divina. Justamente en este sentido, los mártires son los grandes testimonios de la conciencia; de la capacidad concedida al hombre de percibir, más allá del poder, también el deber, y por tanto de abrir el camino al verdadero progreso, a la verdadera ascensión.

3. Consecuencias sistemáticas: los dos niveles de la conciencia

3.1. Anámnesis

Después de estas incursiones a través de la historia del pensamiento, ha llegado el momento de hacer balance, o sea, de formular un concepto de conciencia. La tradición medieval había discernido justamente dos

Phoca PDF

niveles del concepto de conciencia, que es preciso distinguir cuidadosamente, pero también relacionar siempre uno con otro. Muchas tesis inaceptables sobre el problema de la conciencia me parece que dependen de que se ha descuidado la distinción o la correlación entre los dos elementos. La corriente principal de la escolástica expresó los dos niveles de la conciencia con los conceptos de *sindéresis* y de conciencia. El término sindéresis (*synteresis*) confluyó en la tradición medieval en la conciencia de la doctrina estoica del microcosmos. Pero su significado exacto no quedó claro, pasando así a constituir un obstáculo para un preciso desarrollo de la reflexión sobre este aspecto esencial de la cuestión global acerca de la conciencia. Por eso, aunque sin entrar en el debate sobre la historia del pensamiento, deseo sustituir este término problemático por el concepto platónico, definido con mucha más nitidez, de *anámnesis*, que ofrece la ventaja no sólo de ser lingüísticamente más claro, más profundo y más puro, sino también de concordar con temas esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia.

Por el término *anámnesis* hay que entender justamente todo lo que expresa san Pablo en el capítulo segundo de la Carta a los romanos: «Pues cuando los paganos, que no tienen ley, practican de una manera natural lo que manda la ley, aunque no tengan ley, ellos mismos son su propia ley. Ellos muestran que llevan la ley escrita en sus corazones, según lo atestigua su conciencia...» (2,14s). La misma idea se encuentra desarrollada de modo impresionante en la gran regla monástica de san Basilio. Allí podemos leer: «El amor de Dios no depende de una disciplina impuesta desde el exterior, sino que está constitutivamente escrito en nosotros como capacidad y necesidad de nuestra naturaleza racional». Basilio, acuñando una expresión que adquirió luego importancia en la mística medieval, habla de la «chispa del amor divino, que ha sido escondido en lo más íntimo de nosotros». Dentro del espíritu de la teología joánica, sabe él que el amor consiste en la observancia de los mandamientos, y que por tanto la chispa del amor, infundida en nosotros por el creador, significa esto: «Hemos recibido interiormente una capacidad originaria y la prontitud para cumplir todos los mandamientos divinos... Ellos no son algo que se nos impone desde el exterior». Es la misma idea expuesta a este propósito por san Agustín, que la reduce a su núcleo esencial: «En nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra, si no estuviese impreso en nosotros un conocimiento fundamental del bien».

Esto significa que el nivel primero, por así decir ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que ha sido infundido en nosotros algo semejante a una memoria original del bien y de la verdad (ambas realidades coinciden); en que existe una tendencia íntima del

Phoca PDF

ser del hombre, hecho a imagen de Dios, hacia cuanto es conforme con Dios. Desde su raíz el ser del hombre advierte una armonía con ciertas cosas y se encuentra en contradicción con otras. Esta *anámnesis* del origen, derivada del hecho de que nuestro ser está constituido a semejanza de Dios, no es un saber ya articulado conceptualmente, un cofre de contenidos que sólo esperarían ser sacados. Es, por así decirlo, un sentido interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que el que se siente interpelado, si no está interiormente replegado sobre sí mismo, es capaz de reconocer en sí su eco. Se percata de ello: «A esto me inclina mi naturaleza y es lo que busca».

En esta *anámnesis* del creador, que se identifica con el fundamento mismo de nuestra existencia, se basa la posibilidad y el derecho de la misión. El evangelio se puede, se debe, predicar a los gentiles, porque ellos mismos, en lo íntimo de sí lo esperan (cf Is 42,4). En efecto, la misión se justifica si los destinatarios, en el encuentro con la palabra del evangelio, reconocen: «Esto justamente es lo que esperaba». En este sentido puede decir Pablo que los paganos son ley para sí mismos; no en el sentido de la idea moderna y liberal de autonomía, que excluye toda trascendencia del sujeto, sino en el sentido mucho más profundo de que nada me pertenece menos que mi yo mismo, que mi yo personal es el lugar más profundo de la superación de mí mismo y del contacto de aquello de lo que provengo y hacia lo cual estoy dirigido.

En estas frases expresa Pablo la experiencia que había hecho en primera persona como misionero entre los paganos y que ya antes hubo de experimentar Israel en relación con los llamados «temerosos de Dios». Israel pudo hacer experiencia en el mundo pagano de lo que los anunciadores de Jesucristo vieron luego nuevamente confirmado: su predicación respondía a una espera. Salía al encuentro de un conocimiento fundamental antecedente acerca de los elementos esenciales constantes de la voluntad de Dios, que quedó consignada por escrito en los mandamientos, pero que es posible encontrar en todas las culturas y que se desarrolla con tanta mayor claridad cuanto menos interviene un poder arbitrario para desvirtuar este conocimiento primordial. Cuanto más vive el hombre en el «temor de Dios» –compárese la historia de Cornelio, especialmente He 10,34–, tanto más concreta y claramente es eficaz esta *anámnesis*.

Tomemos en consideración de nuevo una idea de san Basilio: el amor de Dios, que se concreta en los mandamientos, no nos es impuesto desde el exterior –subraya este padre de la Iglesia–, sino que es infundido en nosotros precedentemente. El sentido del bien ha sido impreso en nosotros, declara san Agustín. Partiendo de aquí podemos ahora comprender correctamente el brindis de Newman primero por la conciencia y sólo luego por el papa.

Phoca PDF

El papa no puede imponer a los fieles mandamientos sólo porque él lo quiera o lo estime útil. Semejante concepción moderna y voluntarista de la autoridad únicamente puede deformar el auténtico significado teológico del papado. Por eso la verdadera naturaleza del ministerio de Pedro se ha vuelto del todo incomprensible en la época moderna precisamente porque en este horizonte mental sólo se puede pensar la autoridad con categorías que no permiten establecer ningún puente entre sujeto y objeto. Por tanto, todo lo que no proviene del sujeto sólo puede ser una determinación impuesta desde fuera. En cambio las cosas se presentan del todo diferentes partiendo de una antropología de la conciencia, tal como hemos intentado perfilarlo poco a poco en estas reflexiones. La *anámnesis* infundí da en nuestro ser tiene necesidad, por así decirlo, de una ayuda del exterior para ser consciente de sí. Pero este «desde el exterior» no es en absoluto algo opuesto, sino más bien algo ordenado a ella; tiene una función mayéutica; no lo impone nadie desde fuera, sino que lleva a su cumplimiento cuanto es propio de la *anámnesis*, a saber, su apertura interior específica a la verdad.

Cuando se habla de la fe y de la Iglesia, cuyo radio se extiende a partir del Logos redentor más allá del don de la creación, hemos de tener en cuenta sin embargo una dimensión aún más vasta, que se ha desarrollado sobre todo en la literatura joánica. Juan conoce la *anámnesis* del nuevo «nosotros», del que participamos mediante la incorporación a Cristo (un solo cuerpo, o sea, un único yo con él). Recordando comprendieron, se dice en diversos pasajes del evangelio. El encuentro originario con Jesús ofreció a los discípulos lo que ahora reciben todas las generaciones mediante su encuentro fundamental con el Señor en el bautismo y en la eucaristía: la nueva *anámnesis* de la fe, que, análogamente a la *anámnesis* de la creación, se desarrolla en un diálogo permanente entre la interioridad y lo exterior.

En contraste con la pretensión de los doctores gnósticos, que querían convencer a los fieles de que su fe ingenua debería comprenderse y aplicarse de un modo totalmente diverso, Juan podía afirmar: «Vosotros no tenéis necesidad de semejante instrucción, puesto que como ungidos (bautizados) conocéis todas las cosas» (cf Jn 2,20.27). Esto no significa que los creyentes posean una omnisciencia de hecho, indica más bien la certeza de la memoria cristiana. Ella naturalmente aprende de continuo, pero a partir de su identidad sacramental, realizando así interiormente un discernimiento entre lo que es un desarrollo de la memoria y lo que, en cambio, es su destrucción o su falsificación.

Hoy nosotros, precisamente en la crisis actual de la Iglesia, estamos experimentando de nuevo la fuerza de esta memoria y la verdad de la palabra apostólica: más que las directrices de la jerarquía es la capacidad de orientación de la memoria de la fe sencilla lo que lleva

Phoca PDF

al discernimiento de los espíritus. Sólo en ese contexto se puede comprender correctamente el primado del papa y su correlación con la conciencia cristiana. El significado auténtico de la autoridad doctrinal del papa consiste en que él es el garante de la memoria cristiana. El papa no impone desde fuera, sino que desarrolla la memoria cristiana y la defiende. Por eso el brindis por la conciencia ha de recoger el del papa, porque sin conciencia no habría papado. Todo el poder que él tiene es poder de la conciencia: servicio al doble recuerdo en que se basa la fe y que debe ser continuamente purificada, ampliada y defendida contra las formas de destrucción de la memoria, que se ve amenazada tanto por una subjetividad que olvida su propio fundamento, como por las presiones de un conformismo social y cultural.

3.2. Conscientia

Después de estas consideraciones sobre el primer nivel –esencialmente ontológico– del concepto de conciencia, debemos volvernos ahora a la segunda dimensión: el nivel de juzgar y decidir, que en la tradición medieval se designó con el término único de *conscientia*: conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica contribuyó no poco a la moderna restricción del concepto de conciencia. Como santo Tomás, por ejemplo, llama *conscientia* sólo a este segundo nivel, resulta coherente desde su punto de vista que la conciencia no sea ningún *habitus*, es decir, ninguna cualidad estable inherente al ser del hombre, sino más bien un *actus*, un acontecimiento que se realiza. Naturalmente santo Tomás supone como dato el fundamento ontológico de la *anámnesis* (*synteresis*); describe a esta última como una íntima repugnancia al mal y una íntima atracción al bien.

El acto de la conciencia aplica este conocimiento básico a cada una de las situaciones. Según santo Tomás se subdivide en tres elementos: reconocer (*recognoscere*), dar testimonio (*testifican*) y finalmente juzgar (*iudicare*). Se podría hablar de interacción entre una función de control y una función de decisión. A partir de la tradición aristotélica, Tomás concibe este proceso según el modelo de un razonamiento deductivo, de tipo silogístico. Sin embargo, señala con fuerza lo específico de este conocimiento de las acciones morales, cuyas conclusiones no se derivan sólo de meros conocimientos o razonamientos. En este ámbito, el que una cosa sea o no reconocida depende siempre también de la voluntad, que obstruye el camino al reconocimiento o conduce a él. Por tanto, esto depende de una impronta moral ya dada, que puede luego ser o deformada o más purificada[3]. En este plano: el plano del juzgar (el de la *conscientia* en sentido estricto), vale el principio de que también la conciencia errónea obliga. Esta afirmación es plenamente inteligible en la tradición de pensamiento de la escolástica. Nadie puede obrar en contra de sus

Phoca PDF

convicciones, como había dicho ya san Pablo (Rom 14,23). Sin embargo, el hecho de que la convicción adquirida sea obviamente obligatoria en el momento de obrar, no significa ninguna canonización de la subjetividad. Nunca constituye culpa el seguir las convicciones que nos hemos formado; incluso hay que hacerlo. No obstante, puede ser culpa el que uno haya llegado a formarse convicciones tan erróneas conculcando la repulsa de la anamnesis del ser. Por tanto, la culpa se encuentra en otra parte, más profundamente: no en el acto del momento, no en el juicio presente de la conciencia, sino en aquella negligencia respecto a mi mismo ser, que me ha hecho sordo a la voz de la verdad y a sus sugerencias interiores. Por este motivo los criminales que actúan con convicción, como Hitler y Stalin, son culpables. Estos ejemplos macroscópicos no deben tranquilizarnos sobre nosotros mismos; más bien deben despertarnos y hacer que tomemos en serio la gravedad de la súplica: «Líbrame de mis pecados ocultos» (Sal 19,13).

4. Conciencia y gracia

Como conclusión de nuestro camino queda aún abierta la cuestión de la que hemos partido: la verdad, al menos como nos la presenta la fe de la Iglesia, ¿no es por ven-tura demasiado alta o demasiado difícil para el hombre? Después de todas las consideraciones desarrolladas podemos ahora responder: ciertamente es elevado y arduo el camino que conduce a la verdad y el bien; no es un camino cómodo. Desafía al hombre. Pero permanecer tranquilamente cerrado en sí mismo no libera; más bien, al proceder así nos limitamos y perdemos. Escalando las alturas del bien, el hombre descubre cada vez más la belleza que implica la ardua fatiga de la verdad, y descubre también que precisamente en ella está para él la redención.

Pero con esto no está aún dicho todo. Diluiríamos el cristianismo en moralismo si no estuviese claro un anuncio que supera nuestro hacer. Sin emplear demasiadas palabras, puede resultar evidente con una imagen tomada del mundo griego, en la que podemos advertir al mismo tiempo cómo la *anámnesis* del creador tiende en nosotros hacia el Redentor y cómo todo hombre puede reconocerlo como redentor, ya que él responde a nuestras más íntimas expectativas.

Me refiero a la historia de la expiación del matricidio de Orestes. Este cometió el homicidio como un acto de acuerdo con su conciencia, hecho que el lenguaje mitológico describe como obediencia a la orden del dios Apolo. Pero luego es perseguido por las Erinias, a las que hay que ver también como personificación mitológica de la conciencia, que desde lo profundo de la memoria, desgarrándolo, le reprocha que su decisión de conciencia, su obediencia al «mandato divino», era en realidad culpable. Toda la tragedia de la condición humana emerge en esta lucha entre los «dioses», en este conflicto íntimo de la

Phoca PDF

conciencia. En el tribunal sagrado, la piedra blanca del voto de Atenea lleva a Orestes a la absolución, a la purificación, en virtud de la cual las Erinias se trasforman en Euménides, en espíritu de la reconciliación. En este mito se representa algo más que la superación del sistema de venganza de la sangre en favor de un ordenamiento jurídico justo de la comunidad.

Hans Urs von Balthasar ha expuesto esto también del modo siguiente: «Pero la gracia que da la paz es para él cada vez fundamentación a la vez del derecho, no del derecho antiguo y sin gracia de las Erinias de antes, sino de un derecho lleno de gracia». En este mito escuchamos la voz nostálgica de que la sentencia de culpabilidad objetivamente justa de la conciencia y la pena interiormente lacerante que se deriva no son la última palabra, sino que existe un poder de la gracia, una fuerza de expiación que puede borrar la culpa y hacer finalmente liberadora a la verdad. Se trata de la nostalgia de que la verdad no se limite sólo a interpelarnos de modo exigente, sino que nos trasforme también mediante la expiación y el perdón. A través de ellos, como dice Esquilo, «la culpa desaparece purificada» y nuestro mismo ser es trasformado desde dentro, por encima de nuestra capacidad.

Pues bien, esta es precisamente la novedad específica del cristianismo: el Logos, la Verdad en persona, es al mismo tiempo también la reconciliación, el perdón que trasforma más allá de todas nuestras capacidades e incapacidades personales. En esto consiste la verdadera novedad en que se funda la más grande memoria cristiana, la que es al mismo tiempo también la respuesta más profunda a lo que la *anámnesis* del creador espera de nosotros. Donde este centro del mensaje cristiano no es suficientemente proclamado o percibido, la verdad se trasforma de hecho en un yugo que resulta demasiado pesado para nuestras espaldas y del que hemos de intentar librarnos. Pero la libertad obtenida de ese modo está vacía. Nos lleva a la tierra desolada de la nada, con lo cual se destruye por sí misma. El yugo de la verdad resulta «ligero» (Mt 11,30) cuando la Verdad ha venido, nos ha amado y ha quemado nuestras culpas en su amor. Sólo cuando conocemos y experimentamos interiormente todo esto, somos libres para escuchar con alegría y sin ansiedad el mensaje de la conciencia.

Cardenal Joseph Ratzinger

---

[1] No aparecen todas las notas de pie de página del libro original, debido a su gran número y extensión. Se dejaron sólo las principales, especialmente las aclaraciones de Joseph Ratzinger. El cuerpo del texto sí es el mismo que en el original.

Phoca PDF

[2] Esta tesis presumiblemente fue expuesta por primera vez por J. G. FICHTE: «La conciencia no yerra nunca y nunca puede errar», «no conoce juez alguno por encima de sí». Ella decide en última instancia y es ella misma inapelable (*System der Sittenlehre* 1798, III, § 15: *Werke*, vol. 4, Berlín 1971, 174). Cf H. REINER, *Gewissen*, en J. RITTER (ed.), Historcschies *Wórterbuch der Philosophie* III, 574-592; la cita en la p. 584- Los argumentos en contra, formulados ya antes por Kant, fueron profundizados por Hegel, para el cual la conciencia «como subjetividad formal... está a punto de volverse en mal» (cf H. REINER, ib). A pesar de ello la tesis de la infalibilidad de la conciencia está nuevamente en auge en la literatura teológica de divulgación. Una posición en cierto sentido intermedia se encuentra, a mi entender, en E. SCHOCKEN-HOFF, *Das umstrittene Gewissen*, Maguncia 1990, el cual, aunque tiene expresamente en cuenta la posibilidad de que la conciencia yerre «porque falta a la otra exigencia de la ley moral, la del reconocimiento recíproco de ser racionales» (p. 139), sin embargo, basándose en Linsenmann, rechaza el discurso de la razón que yerra: «Respecto a la cualidad de la conciencia en cuanto tal, no tiene sentido alguno hablar de error, porque no es posible establecerlo desde ningún emplazamiento más elevado» (p. 136). ¿Por qué no? ¿No se da ninguna verdad sobre el bien accesible a todos nosotros? Ciertamente esta formulación queda luego notablemente esfumada, hasta el punto de que al final para mí es menos claro aún el motivo por el que es insostenible el concepto de la conciencia errónea. Sirve de ayuda para el debate M. HONECKER, *Einführung in die theologisclie Ethik*, Berlín 1990, 138ss.

[3] En la reflexión sobre su propia experiencia interior en los decenios sucesivos a la conversión, san Agustín, al evidenciar el nexo entre conocimiento, voluntad, emoción y apego al hábito, desarrolló reflexiones fundamentales sobre la esencia de la libertad y moralidad, que deberían ser tomadas hoy nuevamente en consideración. Cf la excelente exposición de P. BROWN, *Augustmus von Hippo. Eme Biographie*, ed. al., Leipzig 1972, especialmente pp. 126-136.

Phoca PDF