

Irrazábal, Gustavo R.

*Tras del Concilio. Perspectivas de
la doctrina conciliar sobre la con-
ciencia*

Revista Teología • Tomo L • N° 111 • Agosto 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

IRRAZÁBAL, Gustavo R., *Tras el Concilio : perspectivas de la doctrina conciliar sobre la conciencia* [en línea]. *Teología*, 111 (2013). Disponible en: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/tras-concilio-perspectivas-doctrina.pdf>> [Fecha de consulta:]

TRAS DEL CONCILIO

Perspectivas de la doctrina conciliar sobre la conciencia

RESUMEN

Si bien el Concilio Vaticano II no logró elaborar un documento específico sobre la teología moral, su contribución a esta disciplina ha sido decisiva. Entre sus más importantes aportes, se cuenta la doctrina sobre la conciencia de *Gaudium et spes* 16. Pese a su indudable ambivalencia, este texto propone una visión personalista del tema, que progresivamente iría transformando el método de la teología moral, donde el centro ya no es la ley, sino el sujeto moral, con su capacidad para discernir las exigencias del amor en el “aquí y ahora” de la historia. Lejos de estimular el individualismo y el relativismo, este giro hacia el sujeto ha suscitado un mayor compromiso de los eticistas católicos en la lucha contra todas aquellas situaciones de sufrimiento e injusticia que amenazan la dignidad del hombre.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, conciencia, autoridad, discernimiento, historia

ABSTRACT

Even though the Second Vatican Council II was not able to elaborate a specific document on Moral Theology, its influence on this discipline has been decisive. One of its most important contributions is the doctrine on conscience in *Gaudium et spes* 16. In spite of its undeniable ambivalence, this text contains a personalist vision of this matter, which would progressively transform the moral method, whose centre would no longer be the law, but the moral subject, endowed with the capacity to discern the objective demands of love in the “here and now” of history. Far from fostering attitudes of individualism or relativism, this shift to the subject has stimulated a greater engagement of catholic ethicists in the struggle against all those situations of suffering and injustice which threaten human dignity.

Key words: Second Vatican Council, conscience, authority, discernment, history

Introducción

El título de este trabajo es una obvia paráfrasis del célebre libro de A. Mc Intyre, *After Virtue* (“Tras la virtud”), que jugaba con el doble significado de *after*-tras: por un lado, indicaba la crisis de la filosofía moral moderna *tras* el abandono del concepto de virtud; por el otro, proponía recuperar este concepto, ir *tras* él, es decir, en busca de él. El título “Tras el Concilio” también encierra una doble alusión: a la situación de la teología moral después/tras del Concilio Vaticano II, y al hecho de que éste sigue constituyendo una referencia esencial para el trabajo teológico. En efecto, basta recorrer la bibliografía de los últimos años para constatar el interés que el Concilio suscita todavía entre los moralistas, hasta el punto de que es posible afirmar que ese interés es incluso más vivo hoy que décadas atrás.¹

Esto pone en evidencia no sólo hecho innegable de que el Concilio ya ha dado un nuevo “rostro” a la moral,² sino de que el mismo presenta todavía un valor programático, que lo ubica por delante de la ciencia moral en su estado actual. El presente artículo busca identificar algunos de los principales cauces por los cuales la fecundidad del Concilio para la teología y la vida moral sigue desplegándose.

1. El fracaso del esquema *De re morali*

En la mayoría de los estudios publicados con motivo de los 50 años del Concilio, poco se dice acerca de su relevancia para la teología moral. Una dificultad obvia reside en el hecho de que, como es bien sabido, el Concilio Vaticano II no logró aprobar un documento específico sobre la moral cristiana. Es cierto que existió un intento en ese sentido, con el proyecto *De re morali* (*Constitutio de ordine morali*, 1961), redactado por el P. Franz Hürth, pero el mismo estaba desde el principio condenado al fracaso. En efecto, basta consultar su índice para comprender que dicho texto pretendía avalar la moral manualística preconiliar, a través de una estructuración de la materia moral

1. Cf. J. KEENAN, “Vatican II and Theological Ethics”, *Theological Studies* 74 (2013) 162-190, 163.

2. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *El nuevo rostro de la moral*, Buenos Aires, San Benito, 2003.

centrada en la ley, o mejor dicho, en la confrontación entre la ley y la conciencia.³

En este punto, la palabra “confrontación” es difícil de evitar. Siendo la ley la representación del orden moral objetivo, no queda a la conciencia otra función que la de encarnar el polo subjetivo, en una tensión entre magnitudes extrínsecas entre sí. Es cierto que no se trata de una relación entre iguales: en este planteo, la conciencia se ubica en una posición de subordinación frente a la ley, como la manifestación al sujeto del contenido de la misma con su fuerza imperativa, y como su instancia de aplicación a las circunstancias propias de cada situación, a través de un procedimiento lógico-deductivo de carácter cuasi-silogístico, que va de lo general a lo particular.

Pero esta subordinación de la conciencia a la ley no elimina la tensión constitutiva entre ambas. Cuando la referencia central del bien es un parámetro exterior a la libertad del sujeto, se abre una brecha insalvable entre el orden moral objetivo y la conciencia personal, sea que el sujeto se subordine a la ley o se rebele contra ella. Las exigencias del bien, para decirlo en otras palabras, se impondrán a expensas de la libertad, y la libertad, a la inversa, sólo podrá expandirse limitando el ámbito que cae bajo la regulación de la ley, tendencialmente identificada con el bien objetivo.

A ello se agrega la dificultad de integrar en esta visión lo específico de una moral evangélica y auténticamente cristocéntrica. En efecto, la dimensión específicamente cristiana, dentro de este marco de pensamiento, queda enfrentada a la disyuntiva de disolverse a sí misma convalidando básicamente la moral “natural” (en realidad, la versión racionalista de ésta) con algunos agregados puntuales (normas, vocabulario religioso, invocación al auxilio de la gracia), o bien de proponerse como superación radical de la moral natural y racional, apelando a una especie de positivismo teónimo.⁴

3. Para un comentario sintético de las diferentes posiciones en el seno de la Comisión central, cf. S. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis splendor*, Paris, Éditions Mame, 1995, 32-36.

4. Ambos peligros devinieron argumentos para la crítica recíproca en el debate entre las corrientes posconciliares conocidas como “moral autónoma” y “ética de la fe”, cf. S. BASTIANEL, “Autonomía y teonomía”, en: F. COMPAGNONI ET AL. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992 (en adelante, NDTM), 120-135, en especial, 123-127.

En todo caso, el esquema *De re morali* no ofrecía ningún camino para una auténtica renovación de la moral natural y cristiana. Ciertamente era posible proponer la moral preconiliar con un lenguaje nuevo: el de las virtudes, el de los valores o el del modelo personal, o con categorías evangélicas como el seguimiento o la imitación de Cristo. Pero en la medida en que estos conceptos siguieran haciendo referencia a una norma exterior al sujeto mismo, seguirían siendo formulaciones heterónomas, y en el fondo inaceptables para nuestra cultura actual. ¿Cuál podía ser, entonces, la alternativa? Desplazar el centro de la moral hacia el polo subjetivo de la conciencia, ¿no comportaría la destrucción del orden moral objetivo?

2. *El aporte del Concilio*

Estos interrogantes permiten entender por qué fue más sencillo encontrar un consenso negativo acerca de lo que ya no podía continuar (la manualística clásica), que encontrar un consenso positivo que pudiera abrir paso a una nueva figura de la moral cristiana. Finalmente, la disciplina moral fue aludida en el escueto y comentadísimo párrafo de OT 16, en el cual se sintetizan en pocas palabras las orientaciones fundamentales a las que debe responder una auténtica renovación:

“Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.”⁵

En los 50 años transcurridos desde el Concilio, esta frase fue descompuesta en sus elementos básicos, cada uno de los cuales fue discutido ampliamente, y aplicado en proyectos teóricos concretos con diferentes grados de éxito: la solidez científica, la inspiración bíblica, el llamado a la santidad, la centralidad de la caridad, la responsabilidad por el mundo, etc.⁶ Sería imposible reseñar acá esa complicada historia

5. OT 16.

6. Para una presentación amplia del panorama teológico posconciliar y las dificultades del proceso de renovación, cf. A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale posconciliare*, Assisi, Cittadella Editrice, 2003.

que, como se comprenderá, estará muy ligada a los vaivenes de la interpretación del Concilio como acontecimiento, como *corpus* de textos, y como historia de los efectos.⁷

Tampoco sería posible hacer justicia, en una reflexión que debe ser por fuerza breve, a los innumerables aportes que el Concilio hizo a la teología moral, que en estos 50 años fueron un poderoso estímulo para su reflexión, y cuyas potencialidades para la renovación todavía están siendo exploradas. Sólo a modo de ejemplo, podemos mencionar el paso de la visión del matrimonio como contrato a la de alianza de amor, intuición capaz de transformar en conjunto de la moral matrimonial;⁸ los textos sobre la guerra y la paz, que, siendo todavía expresiones de un proceso de transición, abrieron paso para una profunda revisión de la doctrina de la guerra justa;⁹ la importancia que reviste en el nivel epistemológico la afirmación del principio de autonomía de las realidades temporales, y su relevancia para elaborar un método moral que respete la legalidad propia de los diferentes ámbitos de la realidad;¹⁰ o lo que significa en el plano político el reconocimiento de la libertad religiosa, y con ello, el de los principios fundantes del pensamiento político de Occidente.¹¹

Podrían citarse muchos otros ejemplos. Pero de lo que se trata ahora es de optar por alguno de entre todos ellos que revista una especial trascendencia para la elaboración de una moral cristiana renovada. Este trabajo quisiera mostrar la relevancia decisiva de la doctrina conciliar sobre la conciencia, en cuanto a la luz de esta noción es posible operar una síntesis entre ley y libertad, naturaleza y persona, creación e historia, razón y fe.

7. Cf. M. Faggioli, *Vatican II. The Battle for Meaning*, N. York-Mahwah NJ, Paulist Press, 2012.

8. Cf. GS 48. Enfatiza la importancia de este "giro": T. Salzman – M. Lawler, *The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2008, 37-44.

9. Cf. GS 77-84. Un ejemplo es el excelente documento de la Conferencia Episcopal Alemana, *Gerechter Friede*, 27 de septiembre de 2000.

10. Cf. GS 36. Este principio es desarrollado en la obra clásica de A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1984².

11. Cf. M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, RIALP, 2009 [versión ampliada: *Christentum und säkularer Staat. Geschichte - Gegenwart - Zukunft* (Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde), Freiburg i. Br., Herder, 2012].

3. La conciencia moral

Como dijimos anteriormente, en la figura moral que surge de los manuales preconciliares, la conciencia constituye la instancia subjetiva donde la ley moral universal es promulgada, reconocida y aplicada a la situación concreta. Se encuentra, por lo tanto, subordinada a la ley, al orden moral objetivo. Pero cuando se pasa del plano de las normas al de los juicios prácticos, la tensión entre el polo objetivo de la ley y el polo subjetivo de la conciencia y la libertad se hace evidente, y en la práctica, la conciencia funciona como “válvula de escape” de dicha tensión, a través de los “sistemas morales” más indulgentes, que favoreciendo la “opinión benigna”, buscaban morigerar el rigor de la ley.¹²

El Concilio consuma un giro notable frente a esta impostación. Ante todo, la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, que asume el núcleo mismo de la moderna cultura democrática, pese a referirse de modo directo al reconocimiento de un derecho civil, a saber, la inmunidad de coacción frente al Estado, que carece de competencia en el ámbito de las verdades últimas, no puede dejar de tener consecuencias de vasto alcance para la noción de conciencia moral. Por lo pronto, la fundamentación de este derecho en la dignidad de la persona, y su derecho y deber de buscar la verdad, permiten extender analógicamente lo dicho sobre la autoridad política a la autoridad religiosa: su deber de respetar y acompañar el itinerario de cada conciencia en la búsqueda de la verdad, permitiendo que ésta se imponga por su propia fuerza, garantizando el mayor margen de autonomía posible en ese camino, y fijando sólo los límites imprescindibles exigidos por la comunión en la fe.¹³

Otro texto del Concilio especialmente relevante para el tema de la conciencia es el de *Lumen gentium* 16, cuando al explicar cómo la humanidad entera se ordena a la Iglesia de diferentes maneras, afirma:

12. Cf. D. CAPONE, “Sistemas morales”, en: NDTM, 1708-1718, 1710-1714.

13. Sobre la relación autoridad-conciencia, cf. E. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1990, 99-114. También véase, P. VALADIER, “L'autorité en morale, *Études* 379 (1993) 213-224. Para la historia del texto, cf. L.-A. ANAYA, *La conciencia moral en el marco antropológico de la Constitución Pastoral “Gaudium et spes”*, Buenos Aires, 1993, Educa, 119-150.

“(…) quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna.”

La conciencia es considerada aquí no sólo como instancia ética en sentido estricto, sino como lugar de encuentro con Dios. Todo hombre, lo sepa o no, ha sido llamado por Dios, y ese llamado resuena en su conciencia. La realidad natural de la conciencia, que se encuentra en todo hombre por el hecho de ser tal, está ya desde su origen situada en el plano histórico-salvífico.

Pero el texto más importante y explícito, es el de *Gaudium et spes* 16, que afronta la cuestión de “la dignidad de la conciencia moral” en estos términos:

“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. 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. 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.”

Como los intérpretes de este texto han hecho notar ya abundantemente, estamos ante una fórmula de transición, fruto de un compromiso entre dos visiones distintas, si bien no irreconciliables en términos absolutos.¹⁴ Por un lado, lo que el hombre descubre en lo más profundo de su conciencia es una *ley*, que se le hace perceptible a través de una voz que resuena en su corazón, y que lo remite al conocimiento natural, universal e imperativo del bien y del mal que técnicamente se conoce como *sindéresis*, a la luz del cual es capaz de determinar el valor moral de sus decisiones y actos particulares, realizados o por rea-

14. Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen*, 106-110.

lizar. Hasta aquí se expone la doctrina conocida, con cierta variante en el lenguaje que no altera la sustancia: “voz” y “corazón” tienen un eco más personalista y bíblico, pero en este contexto, la voz es la de la ley, y el corazón, la manifestación de la razón natural más que de la persona. Dios aparece, a continuación, pero sólo como aquél que “escribe” la ley en el corazón del hombre.

A continuación, sin embargo, cambia el registro no sólo a nivel verbal sino también a nivel conceptual. La conciencia es caracterizada como el sagrario del hombre, podríamos decir también como el “terreno sagrado” del encuentro con Dios (Ex 3), donde Dios se hace *personalmente* presente (no sólo presente en su ley), y entabla una relación personalísima y directa (“a solas”) con cada uno de los seres humanos, creados a su imagen. Allí resuena una “voz”, que no es ya la voz de la ley, referida al conocimiento natural del bien y del mal, sino la voz *de Dios*, que es por lo tanto reveladora de Dios mismo. Esa voz no remite sólo al conocimiento natural del bien y del mal: es un llamado a que el hombre realice en plenitud su verdad *personal*, y su vocación única. Esto está en línea con la afirmación, de fuerte tono agustiniano, consignada en el n.14 con referencia a la constitución del hombre:

“Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino.”

Entrando en su propio corazón, el hombre se encuentra con su propia verdad, que es su apertura constitutiva a Dios, presente como “*interior íntimo sui*” a la vez que infinitamente trascendente. Cuanto más el hombre se abre a Dios, más profundamente comprende la realidad, y sobre todo, más se comprende a sí mismo en su verdad personal. Y en última instancia, este llamado orienta al hombre entero a la comunión con Dios, pues, ¿de qué otra cosa podrían hablar Dios y el hombre cuando están “a solas”? El texto dice esto a su manera, al afirmar que la conciencia da a conocer “la ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo”.

Aunque la interpretación en términos de la moral preconiliar sea defendible, la imagen de la conciencia como sagrario nos abre una pers-

pectiva diferente, aunque no contrapuesta. Las dos referencias a la conciencia, como voz de Dios y como voz de la ley, pueden ser simultáneamente válidas, siempre y cuando no se las ubique en el mismo nivel.

Por un lado, la ley que “resuena” en el interior del hombre no es simplemente un código de enunciados normativos tal como es formulado por la ciencia moral, y que luego es “interiorizado” por el conocimiento intelectual y la sumisión de la voluntad. El sujeto puede, por cierto, reconocer en dichos enunciados la voz de la conciencia, pero los mismos desempeñan un rol auxiliar, instrumental y propedéutico respecto de la voz que resuena de modo originario en su interior.¹⁵ Más bien, como da a entender el texto, esa ley que el hombre encuentra en sí mismo se identifica en primer lugar, no con contenidos particulares, sino con el amor como orientación global de la existencia, cuyas exigencias concretas la conciencia está encargada de descubrir.

Por esto mismo, la remisión a la realidad personal de Dios no es un mero agregado destinado a conferir autoridad o fundamentación metafísica a una instancia ya presente, la ley, cuyo contenido estaría completo en sí mismo y sólo requeriría ser “aplicado”. El verdadero contenido de la ley es dado a conocer a través del diálogo íntimo entre Dios y el hombre que tiene lugar en la conciencia, un diálogo no siempre explícito y reflejo pero siempre de algún modo en acto, por el cual el hombre es capaz de reconocer el amor como vocación que surge de su propia verdad como persona, y en cuyo reclamo absoluto pero al mismo tiempo familiar, se hace presente en última instancia el llamado de Dios.

En conclusión, se trata de un texto “de compromiso” que se desenvuelve en un equilibrio inestable. Podría interpretarse como una confirmación de la doctrina “tradicional”, si este término se entiende en sentido de tradición post-tridentina. Conviene recordar, sin embargo, que S. Tomás, cuya moral se centra en la noción de virtud y no de ley, asignaba a la conciencia un lugar modesto en relación con la prudencia.¹⁶ Sólo en el s. XIV, por influencia del nominalismo, la ley pasa

15. Es útil, en este sentido, el concepto platónico de *anámnesis*, con el que Benedicto XVI prefiere definir este nivel originario de la conciencia moral: “la memoria original del bien y la verdad” en nosotros, un conocimiento no conceptual, un reconocimiento inmediato del bien que está en la base de nuestra naturaleza racional, J. RATZINGER, “Conscience in its Time”, en: J. RATZINGER, *Church, Ecumenism and Politics*, S. Francisco, Ignatius Press, 2008, 160-172.

a ocupar el lugar de la virtud, y en estricta dependencia de ella, la conciencia.¹⁷ Quizás sea por esta razón que GS encuentra todavía una gran dificultad para separar ambos temas, y vacila en su intento de definir la conciencia en referencia a Dios más que a la ley moral.

Aún así, es evidente que en GS 16 se ha abierto paso, aunque trabajosamente, una concepción personalista y religiosa de la conciencia, en la cual el centro no es ya la ley moral objetiva sino la verdad íntima y trascendente que se hace manifiesta en el diálogo íntimo con Dios. Lo que une a los cristianos con los demás hombres, de acuerdo con el texto, es la “fidelidad *a la conciencia*”, no a la ley en su pura objetividad, aunque esa fidelidad tiene una referencia necesaria a la moralidad objetiva, impulsando a la “búsqueda de la verdad”.

4. *¿Excesivo optimismo? La “crisis” del sujeto moral*

Con *Gaudium et spes* la conciencia se convierte en el *locus* originario de la vida moral, de la objetividad moral y de su realización personal al mismo tiempo. Es un nuevo modo de mirar al hombre: un acto de confianza en sus potencialidades morales, en su capacidad de abrirse paso por en medio de las múltiples limitaciones propias y del mundo en que actúa, y realizar progresivamente sus posibilidades.

Pero esto va a contracorriente de una tendencia que surge en la moral católica desde principios del s. XX, caracterizada por la desconfianza respecto de la capacidad moral del hombre, herido por el pecado, para descubrir en su corazón el llamado del bien. Como observa J. Keenan, si los manualistas de los últimos siglos habían sido considerados como médicos de las almas, en el siglo pasado, con el progreso de la psicología, se convirtieron más y más en sus psiquiatras. Los impedimentos del acto humano, del elemento cognoscitivo y volitivo, próximos y remotos, se multiplicaron.¹⁸ En las décadas anteriores al Concilio, el laico promedio fue visto por moralistas y confesores como

16. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma, 1983, 217-222; ID., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996, 69-72.

17. Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Paris, Téqui, 1979², 250-263.

18. Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, BAC, Madrid, T. I, 1979⁴, 49-64.

más y más incapaz de discernir y ejecutar acciones moralmente rectas.

No es de extrañar que GS 16 haya sido objeto de fuertes críticas, que le imputan haber sido presa de un excesivo optimismo respecto de la conciencia, sin tener en cuenta la crisis general del espíritu humano frente al bien.¹⁹ Una amplia corriente en el magisterio y la doctrina posterior al Concilio, de inspiración más agustiniana, ha retomado la tendencia preconiliar, enfatizando las consecuencias del pecado, y adoptando una posición más circunspecta al momento de evaluar la capacidad del sujeto moral de superar sus propios condicionamientos. Esa presunción negativa subyace a la “hipótesis” de Livio Melina acerca de la “crisis del sujeto moral”:

“La hipótesis que propongo es que la crisis de la propuesta moral cristiana no es debida a su rechazo, sino más dramáticamente al hecho que no es ya entendida y comprendida. En otras palabras; está faltando el destinatario por excelencia de la predicación moral: la personalidad autónoma y libre que es el sujeto de la decisión moral. La crisis de la moral católica no se debe tanto a la dificultad de adaptación en tonos más persuasivos su modalidad de presentación, sino más bien a la dificultad de crear las condiciones genéticas para que surja su interlocutor.”²⁰

El subjetivismo moderno, que absolutiza el individuo, tiende a convertir la conciencia “autónoma” en la referencia moral exclusiva. Pero para ser sujeto en sentido propio es necesario poseer una capacidad de iniciativa consciente y libre para obrar, lo cual exige poder trascender en la libertad al propio deseo, rechazando los mecanismos interiores y exteriores que someten al individuo a fuerzas extrañas a él. El individuo moderno adolece de una falta de tal capacidad, lo que lo condena a una vida fragmentada, dispersa, carente de un principio de unidad.

El resultado de esta visión más pesimista del sujeto moral no es

19. Para una crítica al “pasmoso optimismo” que afectaría las afirmaciones de GS, y en particular, su antropología, cf. J. RATZINGER, “Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von *Gaudium et spes* im letzten Jahrzehnt”, *Internationale Katholische Zeitschrift* 4 (1975) 439-454. En esta misma dirección apuntan las críticas de K. Rahner, H. de Lubac, G. Dosetti y G. Alberigo. Para una síntesis de estas posiciones, cf. M. FAGGIOLI, “The Battle over *Gaudium et Spes*” Then and Now: Dialogue with the Modern World after Vatican II”, Conference Vatican II, Georgetown University, October 11-12, 2012, [en línea], <http://www.georgetown.edu/Faggioli-Gaudium-et-Spes/document/1242773362770/Faggioli-034+Vatican+II+Georgetown2.pdf> [consulta: 2.5.13].

20. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación. Los absolutos morales, la opción fundamental, la formación de la conciencia, la ley de la gradualidad*, Barcelona, Euns, 1996, 22-25.

necesariamente el retorno a una moral legalista (de hecho Melina representa una corriente muy sólida dentro de la ética de la virtud), pero sí se manifiesta en la tendencia a multiplicar las exigencias a las cuales debe ajustarse la conciencia para ser guía confiable del obrar, y que supone en el fondo la aceptación incondicionada de todo el contenido del magisterio, si es que ha de ser realmente “cristiana” y “eclesial”.

Es claro que una mejor comprensión de la fragilidad humana, de los componentes irracionales de la personalidad, y el consiguiente abandono de lo que se ha dado en llamar la “proyección benigna”²¹ respecto al sujeto moral (la sobreestimación de sus recursos morales y la subestimación de sus dificultades para percibir y realizar valores) debe saludarse en sí misma como un progreso, frente al peligro siempre en acecho de un rigorismo idealista e insensible. Ese realismo es también una valla frente a planteos demasiado ingenuos que confían excesivamente en la espontaneidad de la libertad. El problema comienza exactamente en el punto en que se presume la inmadurez del sujeto moral, su necesidad de situarse bajo tutela de la autoridad, y en última instancia, el carácter crónico de tal situación, que lo aleja de modo permanente de la posibilidad de hacerse plenamente responsable de la propia vida. Evitar las caídas se torna en algo más importante que el ser capaz de aprender y crecer a través de ellas.

5. Conciencia y autoridad

Estas diferencias acerca de las condiciones para una auténtica conciencia cristiana se proyectan así naturalmente en el ámbito eclesial, cuestionando el verdadero significado del *sensus fidelium*. Dice *Lumen gentium* 12:

“La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos» presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente «a la fe

21. B. KIELY, *Psychology and Moral Theology*, Rome, Gregorian University Press, 1987, 1-16.

confiada de una vez para siempre a los santos» (Judas 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1 Ts 2,13).”

Hace ya algunos años, P. Valadier había advertido sobre la desconfianza que el concepto de *sensus fidelium* despertaba en parte de la jerarquía romana. Es que tomar esta noción en serio supone reconocer que “toda proposición que provenga del magisterio eclesial deberá ser necesariamente «recibida» por el Pueblo de Dios, si desea tener poder de convicción y de vida”.²² En lugar de esto, la instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo insiste de manera casi exclusiva en el lugar de la jerarquía eclesiástica en la regulación y afirmación de la fe.²³ Sin embargo, si bien es cierto que los fieles poseen esta experiencia en la Iglesia y no de un modo aislado, también lo es que son capaces de realizar un juicio moral sobre las instrucciones del magisterio. En este sentido es importante notar el estilo de trabajo adoptado por los obispos de Estados Unidos en las décadas de 1970 y 1980, cuando, para tratar sobre la cuestión de la economía y el desarme, organizaron una consulta sistemática a todas las grandes instituciones católicas, lo cual redundó a favor tanto de su autoridad como de su buena recepción. Y en contraste, la no-recepción de la enseñanza sobre la anticoncepción y otras sobre temas sexuales debe ser objeto de un atento discernimiento, en vez de imputarla de modo directo a la “crisis del sujeto moral”, o calificarla de mera “opinión pública” influenciada por los medios de comunicación.²⁴

Por último, la sospecha general hacia el sujeto moral moderno, no sólo se proyecta en el ámbito eclesial a la persona de los fieles, sino que alcanza a los teólogos. En *Veritatis splendor* el diagnóstico sobre la “crisis de la moral”, se dirige indiscriminadamente a la vida moral, a la ciencia moral, y a los teólogos moralistas. Como resultado, el proporciona-

22. P. VALADIER, “¿Ha caído en desuso el concepto de *sensus fidelium*?”, en: J. KEENAN (ed.), *Los desafíos éticos del mundo actual: una mirada intercultural. Primera Conferencia Intercontinental e Intercultural sobre la Ética Teológica Católica en la Iglesia Mundial*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 255-263, 259.

23. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, “*Donum veritatis*”, 24 de mayo de 1990, nota 27, que niega, contra S. Tomás, y sin ofrecer argumento alguno, la existencia de una pluralidad de “magisterios” en la Iglesia.

24. G. ANGELINI, “*Sensus fidelium* y discernimiento moral”, en: J. KEENAN (ed.), *Los desafíos éticos del mundo actual*, 275-284, 278.

lismo –método que evalúa moralmente los actos por la proporción entre sus consecuencias buenas y malas para el “estado del mundo”–, es caracterizado como fruto del pragmatismo contemporáneo, suposición discutible, y ofensiva para los importantes teólogos moralistas que sostienen esta posición y que deberían gozar de una presunción de buena fe, contribuyendo este desacierto al clima de desconfianza recíproca entre aquéllos y la jerarquía. Inferir de (supuestos) errores en el ámbito académico desórdenes morales en la vida real, es ir realmente demasiado lejos.

La confianza en el ser humano en cuanto agente moral, a la que invita el Concilio, no supone cerrar los ojos a los múltiples condicionamientos históricos, culturales y personales a las que aquél pueda verse sometido. Es la confianza en su capacidad de sobreponerse a sus propios límites, ensanchando constantemente las posibilidades de su libertad. Pero ello requiere atribuir a la conciencia un rol de personificación de las exigencias morales que no siempre el magisterio post-conciliar ha estado dispuesto a reconocerle.

6. *Veritatis splendor: la condena de la conciencia “creativa”*

La encíclica *Veritatis splendor* ha establecido una interpretación normativa del texto de GS 16, que parece surgir más de la preocupación por sus eventuales peligros, que por la exploración de sus genuinas posibilidades. En ella, el equilibrio frágil de GS en este tema se vuelca claramente hacia el modelo legal. Incluso las referencias al rol de Dios y del Espíritu Santo ponen el énfasis en la ley y en la obediencia.²⁵

Adoptando esta perspectiva, la encíclica advierte de entrada contra la exaltación idolátrica de la libertad que lleva a una interpretación “creativa” de la conciencia (n.54), y plantea la entera cuestión en términos de confrontación: fidelidad a la verdad contra creatividad, juicio (aplicación de la ley) contra decisión, exagerando el contraste y haciendo difícil dis-

25. “La conciencia (...) es *testimonio de Dios mismo*, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad del hombre hasta las raíces de su alma, invitándolo «*fortiter et suaviter*» a la obediencia”, VS 58; ver también VS 54.1; 57.1; 59.2; 60; 83.2. No es casual que esta impostación vaya acompañada por una antropología de inspiración agustiniana que enfatiza la presencia del pecado en el hombre y la necesidad de conversión, cf. Ch. CURRAN, *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2005, 124-129.

cernir lo que puede haber de rescatable en esa terminología.²⁶

En efecto, se puede hablar de “creatividad” de la conciencia, en el sentido de que la aplicación de la ley a situaciones particulares no siempre es algo dado de antemano, sino que puede requerir un trabajo de síntesis que permita encontrar la respuesta adecuada a las exigencias propias de cada situación. Es claro, por lo tanto, que se puede postular la existencia y necesidad de una “imaginación moral” creativa,²⁷ sin por ello caer en una “idolatría de la libertad” que elimine la referencia a la verdad objetiva.

Por otra parte, tampoco la idea de “decisión” tiene por qué estar ligada a la arbitrariedad. En efecto, es frecuente que se presenten al sujeto alternativas de acción entre las cuales la conciencia no logra discernir cuál es la más indicada desde el punto de vista moral. La elección podrá responder en ese caso a una cierta sintonía que el individuo percibe frente a una posibilidad, como algo más correspondiente a “quién es él”, siguiendo una especie de intuición, o de “lógica estética”, para la cual el concepto de “juicio” resulta demasiado estrecho.²⁸

En última instancia, el rechazo indiscriminado de la “creatividad” de la conciencia, parece fundado en la falta de suficiente atención a la historia, que es precisamente el ámbito de la conflictualidad y de la novedad.

7. Conciencia e historia

La historia es una categoría antropológica: es la auto-realización del hombre en inteligencia y libertad.²⁹ Y si el hombre es un ser histórico, también lo es su conocimiento moral. Este se profundiza progre-

26. Son acertadas las críticas a esta apresurada contraposición de términos por parte de J. SELLING, “The Context and Arguments of *Veritatis Splendor*”, en: J. SELLING; J. JANS (eds.), *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen, The Neederlands, Pharos, 1994, 11-70, 41. Para un ejemplo de planteo equilibrado del tema de la “creatividad” de la conciencia y sus “decisiones”, E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, 1990, Paulinas, 215-260.

27. Cf. Ch. CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1999, 172-174.

28. K. RAHNER, “Sobre el problema de una ética existencial formal”, en: *Escritos de Teología*, T. II, Madrid, Taurus, 1963, 225-243.

29. K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1989, 50.

sivamente, en contacto con los desafíos de la realidad, frecuentemente conflictiva: los límites de las situaciones exteriores que impiden la realización plena de los valores, o imponen la prioridad de unos valores sobre otros; los límites personales culpables o no, que restringen las capacidades morales; el constante cambio de las circunstancias, que introduce exigencias nuevas y demandan nuevas respuestas.

Un giro en la metodología teológica que se ha difundido a partir del Concilio es lo que B. Lonergan denomina el paso del clasicismo a la conciencia histórica.³⁰ La metodología “clásica” está claramente presente en la doctrina neoescolástica de la ley natural, según la cual esta última, siendo participación en la ley eterna, comparte sus características de universalidad e inmutabilidad. Por el contrario, la conciencia histórica da mayor importancia a lo particular, lo contingente, lo histórico, lo cambiante, a través de una aproximación más inductiva. A diferencia del existencialismo, que enfatiza tanto lo individual que no deja espacio para la continuidad o la universalidad, la conciencia histórica, sin negar la existencia de discontinuidades, mantiene una relación de continuidad con el pasado y el futuro, así como con las realidades del presente.

No se trata sólo de cambios en los acontecimientos, sino también cambios en la conciencia misma. Entre ésta y la situación histórica se instaura una dinámica circular. La percepción de la verdad propia de la conciencia “originaria” arroja luz para interpretar el valor ético de las circunstancias, pero éstas a su vez, interpretadas por la conciencia “de situación” ejercen un influjo crítico y diferenciador sobre aquélla. La creatividad auténticamente moral consiste en tomar cursos de acción que expandan la libertad y las propias posibilidades de realizar el bien.³¹

La nueva metodología, caracterizada por una mayor conciencia histórica, se puede apreciar en la referencia constante de GS a los “signos de los tiempos”.³² Mientras que los documentos sociales preconci-

30. Cf. C. LONERGAN, “A Transition from a Classicist Worldview to Historical Mindedness”, en: J.-E. BIECHLER (ed.), *Law for Liberty. The Role of Law in the Church today*, Baltimore, Helicon, 1967, 126-133. Para una explicación sobre su importancia para el método moral, cf. Ch. CURRAN, *Catholic Social Teaching (1891-present). A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 54-61; T. SALZMAN – M. LAWLER, *The Sexual Person*, 6-9.

31. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 54.

liares partían de la naturaleza humana para deducir conclusiones particulares, en la parte 2ª de GS se abordan cinco áreas temáticas partiendo de la consideración de los signos de los tiempos.

La exhortación *Familiaris consortio* asume esta dimensión del hombre cuando afirma que “el hombre, llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios, es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento”. Pero en la “ley de la gradualidad” formulada a continuación, este reconocimiento sólo repercute en el plano subjetivo, como atenuación de la culpa cuando se obra por debajo del estándar de la ley. Sería importante ir más allá y reconocer una función positiva de la conciencia personal en el plano *objetivo*, que se traduce en la noción de *epikeia*. Dice K. Demmer:

“Las normas (...) presuponen una determinada fuerza de la libertad. (...) El bien de la vida buena, plenamente cumplida, puede eventualmente cambiarse en su contrario, y pasar a ser un absurdo si se sobrepasa un determinado grado de exigencia. La *epikeia*, así vista, completa la valoración de los bienes presentes en la norma en el sentido de una hermenéutica existencial. Opera una unión con el situarse de la libertad entendida como capacidad.”³³

A la conciencia, que constituye una instancia de síntesis original entre naturaleza, historia y persona, corresponde una función que es difícil caracterizar de otra manera que como creadora, en un sentido participado, cognitivo, pero real. Tal síntesis será siempre un descubrimiento, pero de algo que no viene dado de antemano, y como tal, tampoco se impone por sí solo, sino que es también fruto de la libertad.

8. El discernimiento moral y conflicto de valores

En continuidad con la doctrina de GS sobre la conciencia, tanto en los textos del propio Concilio como en el magisterio posterior alcanza una nueva relevancia el tema del discernimiento moral. Así,

32. Sobre la novedad de esta metodología, cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109.

33. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 64.

GS 50 reconoce a los esposos como “intérpretes” del amor creador de Dios. Son ellos mismos quienes deben esforzarse de común acuerdo

“por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente.”

La conciencia personal de los esposos está llamada a operar la síntesis entre las exigencias universales de su misión conyugal, y las circunstancias propias de su situación, y nadie puede sustituirlos en la búsqueda de lo que es correcto para ellos. *Humanae vitae* 10 retoma y amplía, en la misma materia, esta modalidad de orientación ética.

En continuidad con este nuevo planteo de la responsabilidad ética, diferentes conferencias episcopales recurrieron a la doctrina clásica sobre la conciencia a la hora de aplicar pastoralmente las enseñanzas de HV sobre la anticoncepción. Así por ejemplo, el episcopado belga afirmaba:

“Si alguno competente en la materia y capaz de formarse un juicio personal bien establecido –lo que supone necesariamente una información suficiente– llega en ciertos puntos, después de un serio examen ante Dios, a otras conclusiones, está en el derecho de seguir en este terreno su convicción con tal que siga dispuesto a continuar lealmente con sus investigaciones”.³⁴

Los episcopados que, meritoriamente, asumieron esta línea, no dejaron de establecer criterios para guiar la conciencia y evitar el peligro del subjetivismo o del autoengaño. Incluso la Congregación del Clero, en una declaración referida a las interpretaciones de la HV, reconoce que “en el análisis final, la conciencia es inviolable y el hombre no debe ser forzado a actuar de forma contraria a su conciencia, como lo afirma la tradición moral de la Iglesia”.³⁵

34. En la misma línea, los episcopados de Alemania, Suiza, Austria, Canadá, Inglaterra y Gales, etc.

35. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Vigencia y aplicación de la Encíclica “Humanae vitae”*, 26 abril 1972. El texto completo puede encontrarse en *Ecclesia* 1598 (1972) 9-14.

Como hemos dicho antes, varios años más tarde, *Familiaris consortio* hará un impresionante reconocimiento de la historicidad como dimensión de la persona humana y de su dinamismo moral, para introducir su formulación del principio de gradualidad. Ciertamente, la misma está por debajo de la doctrina sobre la conciencia del Concilio, ya que ésta no deja espacio para ninguna “búsqueda”: el tema de la verdad objetiva está resuelto de antemano, ya que el punto de partida debe ser el reconocimiento de la verdad de la enseñanza de HV y la disposición a prestarle obediencia, comprometiéndose a poner los medios para ir haciendo posible su pleno cumplimiento. Pero al menos este principio implica el respeto por la conciencia de los cónyuges que en su situación concreta deciden dar prioridad a otros valores en conflicto. El principio de gradualidad, que implica un reconocimiento de la importancia del discernimiento personal en el camino del crecimiento moral, fue aplicado luego al problema de la homosexualidad,³⁶ demostrando una potencialidad que todavía debe ser explorada.

En el campo de la moral social y política, la metodología inductiva a través de la consideración de los “signos de los tiempos” hará que el nuevo rumbo se extienda con más rapidez.³⁷ El reconocimiento del derecho de la libertad religiosa comporta la aceptación plena del pluralismo social, que tanta dificultad había provocado en el magisterio preconciliar, demorando largamente la opción por el sistema democrático. Con *Gaudium et spes*, y en rigor de verdad ya antes con *Pacem in Terris*, se reconoce a los laicos el derecho y la misión de actuar no sólo en el campo social, sino en el específicamente político, siguiendo su conciencia, y dando lugar a una legítima pluralidad de opciones.³⁸ Sólo en algunos temas especialmente vinculados a la fe, se les recuerda el deber de actuar en unidad con sus pastores. Pablo VI en *Octogesima adveniens* profundizará ese rumbo, haciendo del discerni-

36. Cf. B. KIELY, “La atención pastoral de las personas homosexuales. Nota psicológica”, en: *Comentario a la Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Madrid, Palabra, 2003³, 53-65 (orig. ital.: “La cura pastorale delle persone omosessuali, Nota psicologica”, *L'Osservatore romano* 14-XI-86).

37. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la DSI en la formación de los sacerdotes* (1988) 8, en adelante OEDS; PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004) 547-548, 568. Un signo de la creciente importancia de este tema, es la incorporación que hace este último documento de la voz “Discernimiento” en su índice analítico.

38. GS 43; OA 50.

miento un *leitmotiv* de su reflexión, y ofreciendo criterios para el discernimiento social y político de los fieles. Más aún, la Doctrina Social de la Iglesia será crecientemente interpretada, sin dejar de ser un *corpus* doctrinal, como una guía de discernimiento para “toda la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus legítimos pastores”.³⁹

Es cierto que, a diferencia de la reflexión social y política, donde el discernimiento es aceptado ampliamente, se ha argumentado que para la bioética y a la moral sexual la metodología no puede ser la misma, y que debe primar la obediencia a normas taxativas que dejen poco margen a la interpretación. Aunque el motivo de esta diferencia metodológica no aparece todavía muy claro, es preciso reconocer que en el ámbito de la ética de la vida y de la sexualidad están implicados los valores personales de un modo más directo, lo que justifica un rol más acentuado de las normas negativas que los protegen.⁴⁰ Pero al menos debe prestarse atención a las consecuencias de una aplicación rígida y automática de ciertas normas generales. Basta pensar, en el campo bioético, qué situaciones se pueden generar con la condena de *toda* interrupción de la nutrición e hidratación de personas en estado vegetativo. Y es innegable que una aplicación de la enseñanza sobre la anticoncepción que no pase por la criba del discernimiento puede dar lugar a situaciones humanamente insostenibles.

Margaret Farley, en su libro *Just Love*, ha presentado una propuesta, no libre de objeciones pero sumamente sugestiva, para una ética sexual fundada en el discernimiento.⁴¹ El lugar central en la misma es ocupado por un elenco de criterios para la evaluación moral de las conductas, de utilidad tanto para el moralista como para aquellos que deben discernir su actuación en este ámbito. En el actual contexto, en el cual la moral sexual católica todavía da prioridad a la naturaleza sobre la persona, eclipsando tendencialmente esta última, la ausencia de los enunciados normativos clásicos en la propuesta de Farley puede

39. OEDS 4; cf. J.-L. ILLANES, “La doctrina social de la Iglesia como teología moral”, *Scripta Theologica* 24 (1992/3) 839-887.

40. En contra de esta diferencia en la metodología: J.-Y. CALVES, “Moral social y moral sexual” *Selecciones de teología* 131(1994): 201-206.

41. Cf. M. FARLEY, *Just Love. A framework for Christian Sexual Ethics*, London, Continuum, 2008. Para comentarios sobre la censura que recibió esta obra por parte de la Santa Sede, cf. J.-T. BRETZKE, “The Road Ahead. Moral Theology after the Margaret Farley Case”, *America* 4982 (24 sept 2012).

causar desconcierto. Pero es preciso reconocer al menos que una vida sexual orientada por tales criterios irá mucho más allá en la realización del verdadero amor que lo requerido por los mínimos éticos de la ley.

En última instancia, el discernimiento ético, en el sentido de una actividad de la razón práctica que trasciende la mera aplicación de la ley al caso particular, no puede ser excluido de ningún ámbito, debido a la ubicuidad de los conflictos de valores. El magisterio universal reconoce, por supuesto, la existencia de situaciones vitales de especial complejidad (cf. VS 95), pero en ellas el conflicto de valores es visto sólo como una apariencia producida por los límites en la percepción subjetiva.⁴² En parte, esto es obvio: tal conflicto no se da en el plano ontológico sino en el cognitivo-práctico. Por lo tanto, para el conocimiento divino creador, el conflicto es sólo aparente; para el conocimiento humano, en cambio, puede ser enteramente real, incluso para la conciencia bien formada, y los cursos prácticos de acción requerirán priorizar algunos valores y postergar otros.⁴³

En este contexto no se puede dejar de mencionar el documento *Biblia y Moral*,⁴⁴ que propone el discernimiento como criterio hermenéutico, no sólo para la exégesis, sino también para la *praxis* de la comunidad eclesial y de los creyentes. En su análisis de Hch 15,1-35, sobre la situación de los creyentes venidos de la gentilidad respecto de la Ley de Moisés, el documento resalta el esfuerzo de “distinguir lo urgente (los valores que se deben salvaguardar) y lo posible (la posibilidad de que una de las partes en causa sea absorbida por la otra)” (n.152). El modo de expresión no es del todo claro, pero sí lo es el sentido: los apóstoles llegaron a una solución de *compromiso*, reduciendo al mínimo las cargas para unos y procurando evitar el escándalo de los otros, como modo de preservar la unidad eclesial. Estamos ante una búsqueda de equilibrio propio de las decisiones prudentiales.

Por último, con referencia a la conciencia personal (el “corazón” en

42. Como excepción, OEDS 45, parece reconocer la posibilidad de conflictos de valores en situaciones en las cuales “el hombre se encuentra en la dificultad de acatarlos todos de modo coherente y simultáneo”.

43. Para un tratamiento amplio de esta problemática: cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1997, 77-169.

44. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano* (11.5.2008).

el lenguaje bíblico, centro de la decisión moral), el mismo documento analiza el texto paulino de 1 Cor 8,1–11,1, referido a las carnes inmolidas a los ídolos. En este caso, Pablo no se conforma con afirmar el fundamento teológico, a saber, la vacuidad de los ídolos y la soberana libertad del creyente, sino que introduce en su consideración un principio prudencial: la delicadeza de la caridad, que tiene en cuenta a los hermanos de “conciencia débil” procurando evitarles el escándalo. Es una oportuna ilustración de cómo la prudencia no se limita a aplicar deductivamente principios, sino que pondera consideraciones diversas, analizando su valor relativo, sus mutuas correspondencias y sus efectos previsibles.

9. Discernimiento en el Espíritu. Formación de la conciencia

Estos últimos ejemplos sitúan ya el discernimiento ético en un marco teologal. Ya dos décadas atrás, Eduardo López Azpitarte había reintroducido en la teología moral fundamental el tema del discernimiento “en el Espíritu”, recurriendo a la doctrina paulina del *dokimázein*.⁴⁵ Es que el llamado del bien, que en su última profundidad es el llamado de Dios, y en el sujeto cristiano se identifica con el impulso interior del Espíritu Santo, nunca se agota en el nivel puramente universal de las exigencias generales: es una vocación personal, un llamado a la perfección única e irrepetible a la cual cada ser humano está destinado.

Esta propuesta de integración del discernimiento en el Espíritu tiene como presupuesto la noción personalista de la conciencia esbozada en GS 16. Posee el mérito de incorporar un tema que durante siglos se había transformado en patrimonio exclusivo de la espiritualidad, y de darle así a la moral un respiro más bíblico, conforme al llamado del Concilio en OT 16. La atención deja de estar enfocada exclusivamente en el juicio de conciencia, para extenderse a los presupuestos que aseguran un ejercicio correcto de dicha actividad judicial. Además de aquellos presupuestos que podemos considerar inmediatos (p.ej., la humildad de dejarse aconsejar), hay otros que hacen a la formación de la conciencia en orden a un adecuado discernimiento.

45. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, 305-330. El tema ya había sido tratado por K. RAHNER, “Sobre el problema de una ética existencial formal”, e ID., *Das dynamische in der Kirche*, Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1960², 130-147.

El intento de López Azpitarte logra un éxito sólo parcial. Su tratamiento del *dokimázein* se restringe a la doctrina paulina y no afronta el problema de la mediación racional necesaria para su incorporación sistemática a la disciplina moral como tema teológico. La doctrina del discernimiento en el Espíritu, ¿está condenada a quedar recluida en el ámbito de una ética puramente formal?

El mismo objetivo de la formación de la conciencia requiere algún encuadre ético-filosófico: para algunos se trata de instruir en la ley moral, o las aptitudes para la resolución de conflictos morales; para otros, consiste sobre todo en ayudar a la formación de la opción fundamental que orienta el conjunto de la vida moral; para otros, reside en la formación de las actitudes adecuadas en los diferentes ámbitos de la vida; y otros, finalmente, retoman en este ámbito la doctrina clásica de la virtud.⁴⁶

La ética de la virtud parece hoy la línea más prometedora, en un triple sentido: por un lado, las virtudes, como principios universales de la razón práctica, son aptas para fundar la ética normativa; en segundo lugar, como configuración del carácter moral a partir de una ordenación racional de las pasiones, deben ser un objetivo prioritario en la formación de la conciencia; y por último, no sólo son la mejor garantía para el ejercicio mismo del discernimiento moral y espiritual, sino que brindan criterios claros para el control racional de dicha actividad. Es preciso señalar, además, que la noción de virtud permite la articulación con la moral teologal, sobre todo a través del tema de las “virtudes de Cristo”.⁴⁷

10. Conciencia y pastoral de la reconciliación

Un ámbito que hace tiempo se ha convertido en el campo de batalla de las visiones en pugna en torno a la conciencia es, sin duda, el del sacramento de la reconciliación. Esto se debe a que la confesión privada (con confesión al sacerdote, imposición de penitencia y absolución al término de la misma) ha nacido estrechamente ligada a una

46. Para un panorama de esta problemática, G. GATTI, *Educazione morale etica cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1994²; G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, LAS, 1995, 285-321.

47. Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Madrid, Cristiandad, 2004.

mentalidad legalista. Testimonio de ellos son los libros penitenciales, obras breves que se escriben a partir del s. VI, en los cuales las penitencias se encuentran tarifadas de acuerdo con una pormenorizada casuística. En el s. XIII surgen las Sumas para confesores, más extensas y racionalmente mejor fundadas, pero siempre elaboradas en términos legales y minimalistas.

La impostación jurdicista sigue vigente en el Concilio de Trento, que indica la obligación de confesar todos los pecados graves según su número y especie (DH 1707), y llama a la penitencia *iudicium*, al sacerdote confesor *iudicem*, y a la absolución *actum iudiciale* (DH 1679, 1685 y 1709), aunque es claro que estos términos revestían un significado analógico.⁴⁸ En los manuales de teología moral y la praxis posterior, sin embargo, se insistió en el carácter judicial en detrimento de la finalidad misma del sacramento, que es la conversión.

El Concilio ha recordado una verdad olvidada en el sacramento de la penitencia: su carácter de reconciliación de los pecadores con Dios y con la Iglesia (LG 11; SC 109 b), PO 5). El sentido del sacramento no se reduce a la remisión de los pecados, sino que se inserta en la dinámica de la conversión. Sin embargo, la praxis sacramental sigue mayormente encuadrada en el paradigma de la ley: el confesor, más allá de sus disposiciones e intenciones, se ve constreñido a desempeñar un rol básicamente judicial, aplicando la ley al caso, y decidiendo absolver o “diferir” la absolución.

Si se presenta un penitente de buena fe, que pese a la búsqueda diligente de formar su conciencia, disiente en algún punto con la enseñanza de la Iglesia, ¿qué actitud debe adoptar el confesor? En casos como éste, se presenta una verdadera disyuntiva entre el paradigma de la ley y el de la conciencia. Si en el confesor prevalece el rol de juez, debe abstenerse de absolver hasta que la persona acepte plenamente la ley objetiva. Pero en su rol de médico, el confesor podría ser también aquél que ayude a la persona a liberarse de condicionamientos y autoengaños, y a ponerse delante de Dios y delante de sí misma.⁴⁹ E incluso, en deter-

48. Aunque siempre en el terreno de la analogía: “*ad instar actus iudicialis quo ab ipso (sacerdote) velut a iudice sententia pronunciatur*”, es decir, la absolución es *como* un acto judicial, y el sacerdote, *como* un juez (DH 1685).

49. Para un planteo en esta línea, K. DEMMER, *Medicina salutis. Appunti per la pastorale del Sacramento della riconciliazione*, Roma, PUG, 1995.

minadas y precisas condiciones, podría absolver aun sin estar de acuerdo con el juicio de conciencia que el penitente se ha formado.⁵⁰

En un momento de profunda crisis del sacramento de la reconciliación, una renovada atención a la dignidad de la conciencia en la teología y la pastoral sacramental, podría constituir el cauce para una auténtica renovación, priorizando la dinámica de la conversión frente a una consideración meramente legal de la situación de los fieles.⁵¹ Entre otros aspectos, el requisito tridentino de la integridad material de la confesión podría ser flexibilizado, y dar un lugar en la pastoral *ordinaria* a las celebraciones comunitarias del sacramento, lo cual sería un signo de respeto a la conciencia de los penitentes, para quienes recurrir al confesor puede constituir no pocas veces una humillación psicológica y espiritual (piénsese en ciertos pecados especialmente “vergonzantes”, aunque no necesariamente graves, o en pecados habituales).⁵²

11. Conciencia y responsabilidad por el mundo

Este trabajo ha intentado poner de relieve, aunque sea de un modo parcial e incompleto, uno de los influjos más profundos y trascendentes del Concilio en la ética teológica: la emergencia de una figura de la moral caracterizada por la centralidad creciente de la conciencia, prioridad que se no se afirma a expensas del orden moral objetivo, si por tal no entendemos simplemente los enunciados normativos (cuya función ciertamente es redimensionada), sino sobre todo las exigencias objetivas, irrenunciables, del amor en cada nuevo contexto histórico.

Este proceso, lejos de significar una capitulación ante el individualismo y el relativismo de la cultura contemporánea, está encaminando a la teología moral, y en cierta medida al mismo magisterio, hacia un modelo superador de la antinomia postconciliar entre deon-

50. K. DEMMER, *Medicina salutis*, 45-47; G. GATTI, *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*, Leumann (Torino), Elledici, 1999, 80-81.

51. El libro de J. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, New York – London, Continuum, 2010, que lleva por subtítulo: “From Confessing Sins to Liberating Consciences” (“De confesar los pecados a liberar las conciencias”) expresa de modo elocuente esta dirección. Cf. Ch. CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today*, 73-82.

52. Cf. las equilibradas reflexiones de D. FERNÁNDEZ, *Celebración comunitaria de la penitencia*, Madrid, Nueva Utopía, 1999.

tología y teleología: el llamado “modelo de relacionalidad-responsabilidad”, que pone un mayor énfasis en la historicidad, el cambio, la individualidad y la contingencia, sin renegar para ello de la dimensión de universalidad presente en normas, principios y valores.⁵³

Fruto de esta evolución es el hecho de que hoy, quizás como nunca antes en su historia, vemos eticistas católicos de todo el mundo comprometidos en la lucha contra todas las formas de sufrimiento humano, en particular, el generado por el mal y la injusticia, tal como se manifiestan en los distintos contextos culturales y geográficos: corrupción, pandemias, tráfico de personas, ecología, injusticia de género, racismo, discriminación, pobreza y marginación, migración, política criminal, violencia, guerra y paz, etc.⁵⁴

La Iglesia está dejando atrás una agenda demasiado auto-referencial para hacerse más decididamente solidaria con todos los hombres, en todas las situaciones que amenazan su dignidad. Y en este “signo de los tiempos” se manifiesta, de un modo especialmente elocuente, que la vigencia del Concilio, 50 años después, sigue intacta.

GUSTAVO R. IRRAZÁBAL
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
23.05.13 / 05.07.13

53. Cf. Ch. CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today*, 73-82.

54. Para un panorama de esta masiva tendencia de la teología moral en el mundo puede consultarse el artículo citado en nota 1; y de un modo más detallado: J. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, cap.9: *Towards a Global Discourse on Suffering and Solidarity*, 197-239.