



Ley, conciencia, libertad. La conciencia, sede, centro y síntesis de la vida moral*

«Omnis haec quaestio non tam argumentis quam definitione dissolvitur» (Lactancio, *Divinae Institutiones* V, 17, 28).

Significa una gran osadía disponerse a desatar el nudo de relaciones entre las tres instancias que encabezan el artículo. Entre otras razones, porque se trata de temas que constituyen la vertebración de la moral general o implican algunos otros de meta-ética. Dificultad añadida a señalar es que, como veremos más abajo, se caracterizan por una poliseimia que da lugar a una serie de equívocos y malentendidos. No obstante, me propongo recorrer y esbozar algunas pistas —bastante consolidadas en la red de avenidas que hacen hoy accesible el tránsito por el campo cada vez más inabarcable de la reflexión moral— que nos permitan articular e integrar estos tres términos, cargados de pasión humana y de electrizante conflictividad hasta la sangre: en nombre de la conciencia, de la ley y de libertad se llevan a cabo los más grandes heroísmos y los crímenes más horriblos¹.

* El trabajo está escrito antes de la promulgación de la Encíclica «*Veritatis Splendor*».

¹ En realidad, se trata de una reflexión personal inspirada en las lecturas de las obras reseñadas en la bibliografía. Las citas en el texto remiten a ellas: indico el nombre del autor; el primer número arábigo se refiere al año de la publicación de la obra, mientras que el segundo indica la página. Muchas veces me resulta difícil determinar dónde termina el pensamiento de estos autores y dónde comienza mi reflexión. La deuda hacia ellos es mucho más amplia que lo que pueden sugerir las citas. Los posibles errores son, naturalmente, sólo míos.

Como el foco de los equívocos y malentendidos se encuentra muchas veces en las cuestiones terminológicas, presto mucha atención al significado y alcance de los términos. A partir de una noción holística e integradora de «conciencia», intentaré mostrar —los lectores dirán si lo consigo— que se puede y se debe mantener el primado de la conciencia en el campo moral sobre la ley y las normas «objetivas», sin que esto suponga menoscabo o mortificación de la dimensión objetiva de la moralidad. Tengo la convicción de que desde este paradigma, fundamentado en el estatuto de autonomía teónoma de la conciencia, la ley y las normas objetivas recobran su verdadera función pedagógica y orientadora, y que se puede fundamentar de modo plausible el derecho-deber de/a la libertad de conciencia. El trabajo, tras una aproximación clarificadora al término y al concepto de «conciencia», se despliega en torno a tres afirmaciones-tesis que, indudablemente, tendrán que ser abordadas con mayor profundidad y más amplio espacio en otra ocasión. a) primacía de la conciencia en el campo moral; b) autonomía teónoma de la conciencia y c) libertad liberada de la conciencia.

Hacia un concepto holístico de «conciencia»

La conciencia existe: se trata de un fenómeno universal, presente en todas las culturas y épocas de la historia. La conciencia existe: todos la reconocen, y a ella se refieren y apelan, sobre todo en un mundo como el nuestro, donde el pluralismo de tendencias, ideologías y morales, el abrumador multiplicarse de leyes y normas, el vértigo de los cambios y la planetarización de los estilos de vida hacen que la persona busque ansiosamente la recuperación de su subjetividad para poder salvaguardar su autonomía y el reconocimiento de sus derechos.

En el marco de la filosofía moderna, la conciencia moral se ha visto obligada, sin embargo, a recorrer una extraña «parábola geométrica», desde el objetivismo tradicional —que la reducía a «resonancia» de la ley, «sombra» de las normas universales, «eco» de las estructuras del universo—, pasando por el subjetivismo inglés —que viene a ser en el campo ético el equivalente de la revolución copernicana— y del idealismo alemán, hasta el subjetivismo existencial absoluto o el anarquismo moral, que implican la absolutización mitificante de la libertad humana y el derrumbe de los valores universales. Esta etapa última, en la que no hay lugar para las normas y valores, ni siquiera para

el valor de la dignidad de la persona humana, puede decirse que constituye la «muerte» de la conciencia personal y comunitaria².

Por otra parte, la reflexión teológica sobre la conciencia, cuyos hitos históricos más relevantes son bien conocidos, ha tenido que responder y asumir las sospechas y reparos que acerca de su origen y génesis le han planteado las ciencias humanas, y se ha visto obligada a integrar las aportaciones del análisis existencial, de la fenomenología, de la filosofía personalista y de toda la torrenciosa teológica conciliar³. Feliz resultado de este largo y tortuoso vía-crucis ha sido el llamado «giro católico» sobre la conciencia, profundamente inspirado en la Revelación y suficientemente sugerido en los documentos conciliares.

Conviene dejar sentada desde el comienzo una doble advertencia: por una parte, la multiplicidad terminológica existente a la hora de referirse al fenómeno de la conciencia; por otra, la polivalencia semántica del término en una gama de acepciones que varían, no sólo de una a otra época, sino también de un autor a otro y, en ocasiones, dentro de un mismo autor e incluso de una misma obra. Tal polivalencia se entiende y explica en virtud de las diferentes funciones que, de ordinario, se atribuyen a la conciencia y que se corresponden, o bien con las que, en el horizonte de la vida moral, desempeñan las facultades humanas de la inteligencia y la voluntad, o bien con el «rol» autoparenético del propio sujeto moral.

A la luz de todo esto, considero un empeño irrealizable la pretensión de brindar una única definición de «conciencia». Más bien estoy de acuerdo en que no es posible «definirla» propiamente, es decir, representarla dentro de unos límites determinados. Por eso puede bastarnos señalar simplemente que «la conciencia es más bien una disposición para la cooperación de las potencias psíquicas» (D. Mieth 1986: 184). Si queremos aventurarnos algo más, podemos sostener que, dentro de la polivalencia semántica del término, el significado que goza hoy de más aceptación, por su afinidad con la concepción bíblico-patristica y con las enseñanzas conciliares, es el de la conciencia como «expresión de la dimensión moral de la persona» (V. Miranda 1992: 338). Con otras palabras: «la conciencia es algo así como la identidad moral que asigna al hombre una cierta responsabilidad en una cierta independencia» (D. Mieth 1989: 150).

La conciencia representa, pues, el centro de la vida moral de la persona, hasta el punto de considerársela como sinónimo de ésta en cuanto sujeto moral. Precisamente por eso, todo el orden moral deviene ético si

² Cf. I. FUČEK 1991, pp. 37 ss.

³ Cf. D. MIETH 1986, pp. 171-183.

y en la medida en que éste viene personalizado por y en la conciencia. Desde esta concepción podemos integrar las diversas orientaciones de la conciencia, así como las distintas funciones que ésta ejerce como «instancia de inteligencia, de decisión y de control al mismo tiempo» (K. Demmer 1989: 41). Toda esta funcionalidad sólo puede explicarse adecuadamente desde la fundada afirmación de la primacía de la conciencia moral.

LA PRIMACIA DE LA CONCIENCIA EN EL CAMPO MORAL

El simple enunciado puede ciertamente resultar provocativo e incluso ocasión de escándalo para algunos lectores. Lo comprendo muy bien, porque probablemente son devotos seguidores del que podemos llamar «paradigma escolástico» de la conciencia, troquelado a golpe de aguda inteligencia y buena voluntad, pues no en vano se encuentran, entre sus fundadores y fieles prosélitos, numerosos doctores y santos. Sus temores y reservas frente a la tesis formulada —a la luz (y al calor) del paradigma que consideramos más compatible y simpático con el modelo bíblico-patristico y la sensibilidad moral del hombre de nuestro tiempo— se pueden ver también reflejados en algunos documentos del Magisterio actual. Como prueba, y sin otra intención que la de usarlo de contrapunto, presento uno muy reciente y cercano:

«La discusión de los últimos años llevó a algunos moralistas a subrayar la primacía de la conciencia en el orden moral. Esta posición teológica se muestra contraria a la idea de la norma y destaca el lugar primordial de la intención y las actitudes en el comportamiento del sujeto. En este supuesto, todo acto moral estará constituido esencialmente, en cuanto moral, por la intención que lo anima»⁴.

Si mi lectura es correcta, el subrayar la primacía de la conciencia en el orden moral conlleva —para los redactores del texto— mostrarse con-

⁴ COMISION PARA LA DOCTRINA DE LA FE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Reflexiones doctrinales y pastorales en el XXV aniversario de una encíclica profética: la «Humanæ Vitæ» de Pablo VI (20-XI-1992)*, Edice, Madrid, 1992, n. 46. Toda la sección parece seguir esta orientación. En ella se puede comprobar paradigmáticamente los malentendidos que pueden surgir cuando no se tienen suficientemente en cuenta la polivalencia semántica y las distinciones recogidas en este trabajo.

trario a la idea de «norma», destacar el lugar primordial de la intención y las actitudes en el comportamiento del sujeto y afirmar que todo acto moral estaría constituido esencialmente, en cuanto moral, por la intención que lo anima. Ante todo, me parece que la más o menos abierta generalización sin matices no acaba de hacer justicia a numerosos teólogos que afirmamos la primacía de la conciencia en el orden ético y que, sin embargo, no por ello nos mostramos contrarios a la idea de «norma», sino que sostenemos que las nociones de «ley» y de «norma objetiva» son indispensables para la misma noción de conciencia y, por lo tanto, de la vida moral. Se impone, pues, explicar —para entender el sentido o sinsentido de la descalificación— el significado y alcance de la proclamada primacía de la conciencia moral.

Orientación primaria y secundaria de la conciencia

Cuando hablamos de «moralidad», damos por supuesto que el obrar humano —el acto humano, en el argot de la escolástica— no es el resultado de una reacción espontánea frente a un estímulo externo, sino el fruto de una libre decisión tomada después de haber realizado un juicio valorativo y normativo. Consecuentemente, consideramos persona adulta y madura al ser humano que puede reflexionar sobre sí mismo y su comportamiento y que, por lo tanto, puede tomar decisiones. La explicación-justificación que usamos es muy simple: esto es así porque la persona está dotada de una conciencia moral finalizada a la orientación de su vida. Cuando el hombre toma una decisión personal —añadimos—, aunque no sea a través de una reflexión explícita, es consciente de que en la realización de ese acto concreto está en juego, *también y sobre todo*, su autorrealización personal. En el horizonte ético, esto significa que toda decisión moral es al mismo tiempo y profundamente, aunque de manera no refleja o atemática, una decisión de la persona de/sobre sí misma. Por eso cabe afirmar que las decisiones concretas sólo pueden entenderse en cuanto expresión y símbolo de autodecisiones éticas del sujeto⁵.

De acuerdo con esta concepción de la persona —y en un lenguaje que, por su concisión, puede parecer cifrado—, tendremos que reconocer que el interés auténtico y, por consiguiente, primario de la conciencia es la *bondad moral* del sujeto personal como tal, es decir, de la persona, habida cuenta de que «moralidad» significa fundamentalmente aceptarse

⁵ En todo este párrafo, sigo generalmente la exposición sobre «Il fondamento della coscienza: Orientamento soggettivo», de J. FUCHS 1989, pp. 187 ss.

en cuanto sujeto personal y autorrealizarse como tal. Ahora bien, no podemos ni debemos olvidar que el sujeto personal se autorrealiza *sólo* y *siempre* en y por los actos que de modo consciente y libre realiza. No basta, pues, con que la conciencia se oriente subjetivamente mediante la intención y la búsqueda de la autorrealización de la persona (orientación que, sin embargo, no puede calificarse de subjetivista, sino que tiene carácter objetivo); también y siempre debe orientarse objetivamente, es decir, ha de preocuparse de la *rectitud* o *corrección* del comportamiento intramundano. Esta orientación hacia el objeto, definida como secundaria, es esencial y de importancia decisiva para comprender el fenómeno de la conciencia.

Se podrá argüir, y con toda razón, que no es obligatorio aceptar este paradigma de conciencia moral. No obstante, sostengo que es obligatoria «la distinción (no separación) fundamental entre “bondad moral” como elemento primario y “corrección moral” como elemento sólo secundario de la conciencia» (J. Fuchs 1989: 200), si se quieren disipar los temores y reparos que deja traslucir el texto aducido. Considero, pues, lícito y hasta necesario proclamar la primacía de la conciencia personal en el orden ético, porque la explicación ofrecida no conlleva —al menos no necesariamente ni en todos los teólogos— el rechazo de la idea de «norma», sino que simplemente interpreta de modo distinto el papel y la importancia de las instancias normativas universales respecto de los contenidos de la conciencia objetivamente orientada. La primacía así entendida comprende las dos orientaciones —la subjetiva y la objetiva—, aunque no en el mismo plano; por otra parte, se afirma a la vez la dimensión subjetiva y objetiva de la moral, si bien únicamente a la primera se la denota como moral en sentido propio, y sólo analógicamente a la segunda.

Es verdad que se enfatiza «el lugar primordial de la intención y las actitudes en el comportamiento del sujeto». Efectivamente, afirmamos que la persona obra moralmente bien o mal, no en cuanto que, de hecho, en sus decisiones personales acepta o rechaza el comportamiento objetivo «moralmente correcto», sino más bien porque se compromete a aceptarlo o se desentiende de esa preocupación. La bondad moral personal no consiste, por tanto, en hacer lo que es moralmente correcto, sino en realizar lo que el entendimiento presenta a la voluntad como correcto. Pero fijémonos en que hablamos de la bondad moral personal, sólo respecto de ella afirmamos el «lugar primordial de la intención» y la actitud, ya que en relación con la moralidad del comportamiento será necesario acudir a otros criterios.

Actitud y comportamiento: distinción de gran trascendencia

Para evitar malentendidos, numerosos teólogos morales propugnan hoy una clara distinción entre actitud y comportamiento. Por «actitud» se entiende «el modo que tiene el sujeto de situarse ante el punto de vista de la moral, que es la imparcialidad, el altruismo o, en términos de valoración, el amor» (S. Privitera 1992: 707). También para su valoración moral se usa la fórmula «*moralmente buena o moralmente mala*», según que la voluntad tienda o no al bien reconocido como tal por la inteligencia. Por «comportamiento» se entiende el obrar humano de la persona o, siguiendo la terminología de Santo Tomás, el acto voluntario externo. Para su calificación ética —y con el fin de eludir equívocos y subrayar que se trata de la conformidad exterior del acto con la norma— prefieren emplear la fórmula «*moralmente correcto o moralmente equivocado*». La valoración dependerá de que el juicio de conciencia sobre la rectitud del acto sea verdadero o falso.

Obedecer al juicio cierto de la conciencia es una exigencia objetiva

El querer actuar de modo moralmente correcto, sin embargo, no garantiza la identificación de un comportamiento tal, ya que puede darse error en el procedimiento intelectual, y cabe perfectamente que el sujeto ignore algunos datos empíricos y/o valorativos en relación con la elaboración-formulación del juicio de conciencia. Precisamente por eso se ha escrito y se sigue escribiendo con tanta profusión sobre «ignorancia venible e invencible», sobre «error intelectual culpable y no culpable»... Con razón se atribuye tanta importancia al fenómeno de la «conciencia errónea» o del «juicio erróneo de la conciencia».

Aunque en teoría se esté de acuerdo con que «la persona debe obedecer siempre al juicio cierto de su conciencia, y, si obrase deliberadamente contra este último, se condenaría a sí mismo» (sic)⁶, al leer las exposiciones de los manuales y las prevenciones del Magisterio sobre el riesgo de que se termine por conceder entonces la primacía a la conciencia subjetiva, en lugar de concedérselo a la norma objetiva, se tiene justificadamente la impresión de que el deber de seguir el juicio erróneo de conciencia se considera legitimado sólo *per accidens*. Desde la postura que propugnamos, queda plenamente mostrado que obedecer al juicio cierto de conciencia, ya sea éste verdadero o equivocado, es una exigencia

⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (= CIC), n. 1.790.

objetiva para que la orientación primariamente subjetiva de la conciencia pueda juzgarse moralmente buena. En el supuesto al que nos referimos, conviene insistir una vez más en que no está en cuestión la bondad moral de la persona, sino la corrección o rectitud moral del comportamiento. La adecuada solución tendría que enunciarse en estos o parecidos términos: la fidelidad de la persona al juicio de conciencia, verdadero o erróneo, es siempre moralmente buena *en sentido objetivo*; el juicio de conciencia que se corresponde con la realidad humana concreta (verdadero) es siempre, *en sentido ético*, moralmente correcto (J. Fuchs 1989: 202).

Para un discernimiento ético integral, será necesario introducir entonces una doble distinción: la ignorancia puede ser vencible o invencible, culpable o no culpable. No es correcto intercambiar los términos de esta doble distinción —aunque, desafortunadamente, es lo que suele hacerse—, ya que la imputabilidad o no imputabilidad de la acción no debe ser reducida al solo capítulo de la ignorancia. Así lo pone de manifiesto el *Catecismo de la Iglesia Católica*⁷, el cual, al hablar de la responsabilidad de la persona, loablemente insinúa otra distinción que en las discusiones actuales va adquiriendo cada vez más relevancia. Cuando la ignorancia se puede imputar al sujeto, la persona es culpable del mal que comete (n. 1.791); pero, si la ignorancia es invencible o si el juicio erróneo no es imputable al sujeto, entonces el mal cometido por la persona no le puede ser imputado, si bien no deja por ello de ser un mal pre-moral, una privación, un desorden... (n. 1.793). El *Catecismo* no emplea, por tanto, la expresión «pecado formal/pecado material», es decir, pecado no contra la conciencia, sino contra la norma. Hoy se dice que, en ese caso, la persona ha cometido un mal pre-moral, pero que es relevante para la moral.

Emergen así, cada vez de modo más despejado, los perfiles de la «conciencia recta»⁸, de la que se afirma que, cuanto mayor es su predominio, «tanto más las personas y los grupos se apartan del arbitrio ciego y se esfuerzan por adaptarse a las normas objetivas de moralidad» (GS, 16). En el fiel seguimiento de la misma se sitúa también el punto de encuentro entre todas las personas de buena voluntad que buscan la verdad y la plena solución de los problemas morales. En el fondo, no se tra-

⁷ Cf. CIC, n. 1.790-1.794 y 1.800 ss.

⁸ Sobre la polivalencia semántica del término «recto/a» aplicado a la conciencia, véase I. FUCEK 1991, pp. 165-168. Realmente, el estudio de la conciencia implica necesariamente la referencia a la «verdad moral».

ta de algo nuevo, puesto que es bien notoria la afirmación tradicional: «el último juicio práctico de la conciencia es vinculante para ella, aun en el caso de que tal juicio sea declarado erróneo por los demás o por ella misma posteriormente».

La palabra de la conciencia, en su acepción holística e integradora, sobre el comportamiento éticamente correcto es, por consiguiente, *la única norma que puede dirigir la decisión moral*. Sólo la observancia de esta norma «realiza la íntima unidad del yo y no la fragmentación, y decide así de la bondad personal».

¿CONCIENCIA O NORMA? LA CONCIENCIA COMO NORMA

*«Así, la ley fue vuestra niñera hasta que llegase Cristo»
(Gal. 3, 24).*

«La expresión “autonomía de la conciencia” es un druidismo» (E. Chiavacci).

En este —como veremos— pseudodilema (conciencia o norma) se sitúa uno de los puntos neurálgicos de la moral, porque viene a ser el trasunto de la antinomia moral personalista/moral objetivista y de la antítesis entre heteronomía y autonomía, por no aludir a la confrontación entre defensores de la moral autónoma y paladines de la ética de la fe⁹. Entre los múltiples factores que han conducido a esta encrucijada, sobre todo a partir del siglo XVI, hay que señalar como desencadenante el hecho de la importancia dada a las leyes civiles y canónicas, a la modificación semántica del término «ley» y a la degeneración del concepto de «ley natural» como conjunto de preceptos. En este contexto emerge la problemática sobre la autonomía de la conciencia, originando una polémica que, con diferentes acentos, todavía sigue de palpitante actualidad.

Me apremia adelantar que el concepto de «autonomía» lo entiendo en el marco de la fundamentación teónoma de la moral; por consiguiente, no implica exigencia de una emancipación de Dios ni la negación del mismo, sino todo lo contrario, ya que la conciencia es el lugar en que Dios y el hombre se encuentran. Por eso la solución estará en estrecha relación con la imagen de Dios y del hombre que nos hayamos formado. Habremos de evitar, pues, al hablar del misterio de Dios, expresarnos de

⁹ Una buena exposición de los términos y contenidos de la polémica puede verse en O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, Dehoniane, Bologna 1980; E. LOPEZ AZPITARTE, *La ética cristiana: ¿fe o razón?*, Sal Terrae, Santander 1988.

un modo superantropomórfico y mitologizante; paralelamente, al afrontar el misterio del hombre, éste tendrá que aparecer como interlocutor y colaborador de Dios y no como «un agente comandado a distancia por una ley divina, confeccionada de modo abstracto, y ajeno a la vida».

La autonomía de la conciencia que propugnamos no puede ser nunca entendida como autonomía respecto de Dios, ya que sólo en la radical dependencia de Dios y en unidad con El puede el sujeto moral libre ser radicalmente autónomo y encontrar toda su dignidad. Debe quedar bien sentado que el hombre puede y debe realizarse en la independencia de su autodeterminación, justamente porque Dios le ha otorgado radicalmente ese don y esa tarea. La expresión «autonomía de la conciencia» subraya que es la sola persona la que escucha y responde a la llamada que, desde «el alma del alma», le dirige Dios para que, mediante ella, vaya diseñando el proyecto de su autorrealización integral, que abarca la relación con Dios, con el «tú» de los otros, con la sociedad y con el mundo.

La reciprocidad de las conciencias

Hemos afirmado con fuerza que la palabra de la conciencia, elaborada por el hombre desde su autonomía y a solas con Dios, es la *única norma* de su obrar moral. Pero es imposible y hasta impensable que la conciencia pueda producir esta norma —aun cuando efectúe un atento y amoroso discernimiento de la situación bajo la guía del Espíritu— sin un dato objetivo, es decir, sin un conjunto de datos de hecho y de criterios valorativos independientes de la situación.

Constituye, pues, un craso error el creer que la autoconciencia se puede «fabricar en casa». A las normas —que están ahí en todas y cada una de las sociedades y que son partes constitutivas de cada cultura, constituyendo el «ethos» anterior a toda ética— «se someten normalmente las conciencias, y se rebelan contra ellas en los momentos innovadores y creadores»¹⁰. En el caso de los creyentes, no cabe concebir un discernimiento de la llamada de Dios sin volverse, ante todo y sobre todo, a su Palabra, aunque sabemos que ningún precepto bíblico es *automáticamente* norma, sino que requiere la mediación de la fe, de la razón, de la Iglesia y de la persona individual. El propio concilio Vaticano II nos recuerda que el anuncio religioso de la Iglesia (GS, 11 y 42), la luz

¹⁰ La cita y varias sugerencias que se reflejan en el texto pertenecen a J. CAFFARENA, «Persona y ética teológica», en *Conceptos fundamentales de Ética Teológica*, Trotta, Madrid 1992, pp. 180 ss.

de la fe y el evangelio (GS, 11 y 43), la verdadera santidad (GS, 40) y el conocimiento de la sabiduría divina (GS, 15), aunque no ofrecen una respuesta acabada, pueden significar una gran ayuda para encontrar soluciones humanas.

Todo esto, en una primera impresión, puede entenderse como una flagrante contradicción con la exaltada autonomía de la conciencia, cuya primacía inviolable hemos proclamado. Pero, posiblemente, la aporía proviene del concepto de ley y de normas objetivas que tenemos¹¹. Cayendo conscientemente en la necesaria tentación de las simplificaciones, cabe individuar dos modelos lógicos de ley moral: según el primero, «ley moral» equivale a un conjunto de preceptos; para el segundo, equivale a un conjunto de datos de hecho y valorativos. Curiosamente, el primero es posterior a Santo Tomás y está íntimamente vinculado al paradigma de la ley civil europea continental; el segundo, en cambio, se aproxima al modelo anglosajón de ley civil y al de la ley canónica anterior a la promulgación del primer Código de Derecho Canónico (1917). También yo soy del parecer de que el magisterio conciliar privilegia una concepción de la conciencia (y, por supuesto, de la ética teológica) profundamente próxima al segundo paradigma de ley moral, mientras que algunos documentos del magisterio postconciliar, al pronunciarse sobre problemas morales concretos, parecen atenerse todavía al primer modelo. Convendría recordar también que la tendencia y los ensayos de los teólogos morales marchan casi unívocamente por el camino conciliar.

En este sentido, y lejos de cualquier contradicción inconfesada, podemos llamar «ley moral» al «conjunto de datos de hecho y criterios valorativos a partir de los cuales la persona debe valorar una situación y encontrar la norma moral» (E. Chiavacci 1977: 144). Cuando usamos, pues, el término «ley», lo hacemos conscientes y sabedores de que la expresión «ley moral» tiene un significado variable y analógico, y de que, a través del complejo análisis histórico-semántico del término, se puede y se debe individuar una constante: siempre se le atribuye la connotación de *fuerza objetiva del deber moral*. La definición retomada satisface plenamente la exigencia de objetividad, al mismo tiempo que puede desempeñar a la perfección la función de fuente del deber ético.

En esta longitud de onda, resulta coherente mantener la necesidad de la ley moral y de las normas «objetivas» para poder entender de manera

¹¹ Sobre esta cuestión, hace años que sigo el pensamiento de E. Chiavacci, a quien considero como uno de los mejores expertos en la materia. Mi propósito es recoger lo más fielmente posible sus enseñanzas.

adecuada la noción de «conciencia» y seguir afirmando que la producción de la *norma moral* es cometido del sujeto moral; un cometido que éste nunca puede delegar. Aun en el caso de que la ley moral contenga preceptos o normas operativas, éstas no se convierten automáticamente en normas morales, ya que, justamente por ser objetivas, no pueden tener en cuenta todas las circunstancias de la situación, ni la creatividad inevitablemente conexas con la categoría de «discernimiento», ni la vocación única e irrepetible de cada persona. También entonces, de modo ineludible, la conciencia tiene que realizar una ardua tarea en cuatro direcciones: verificar la autoridad de la fuente del precepto; analizar las hipótesis concretas en que tiene que ser aplicado; confrontar entre sí los preceptos provenientes de los diversos sectores de la ley moral (conflicto de preceptos); y ponderar los bienes y valores en juego (conflicto de valores).

Comúnmente, y de forma acrítica, se afirma rotundamente que las normas morales son *objetivamente válidas*, mientras que los juicios de conciencia, incluso el fruto del discernimiento, son sólo *subjetivos*. Al aseverarlo, quizá se olvida que también las normas, en general, son el «decantado ideal del proceso histórico de las buenas conciencias que han amado y discernido cómo es más adecuado amar en cada circunstancia»; es decir, son también *subjetivas*. Son además fruto del esfuerzo de quienes han valorado objetivamente (entiéndase bien que la objetividad surge aquí por intersubjetividad) la realidad desde el punto de vista ético. Teniendo muy en cuenta todas estas puntualizaciones, suscribo gustosamente esta proposición: «La norma moral, para ser *objetiva*, debe forzosamente construirse tomando en consideración lo *subjetivo*; la norma moral, por ser fruto del discernimiento, no puede construirse más que tomando en consideración un *dato objetivo*» (E. Chiavacci 1972: 230).

«Ayudas, ayudas reales..., pero sólo ayudas»

Tal vez la más completa valoración del significado y alcance de la ley (y de la moral como conjunto de leyes y normas) se encuentre en la metáfora paulina: «Así, la ley fue vuestra niñera hasta que llegase Cristo» (Gal. 3, 24). Lamentablemente, el régimen legal —que debería ser una etapa pasajera e introductoria en el desarrollo de las civilizaciones, de la sociedad y de los individuos— constituye el estatuto ético normal de muchas personas, que siguen necesitando de manera imperiosa la «leche» de la ley (heteronomía), en lugar del alimento sólido de la autonomía teónoma. «Todo el que está a leche es inexperto para la doctrina de la justicia (λόγου δικαιοσύνης), como niño que es. Mas de los hom-

bres maduros es el manjar sólido, de aquellos que por el hábito tienen los sentidos ejercitados para el discernimiento del bien y el mal» (Heb. 5, 113114)¹².

No es mi propósito afirmar que carecen de sentido y pierden todo su papel la ley y las normas «objetivas». En este contexto explicativo, no habrán de considerarse ciertamente como un conjunto de «objetividades» que se imponen heterónomamente a la conciencia, ni tampoco como rígidas deducciones derivadas de un supremo principio moral. El mejor modo de concebir su indispensable función —en una ética personalista, cuyo principio supremo es el amor y donde se reconoce la primacía de la conciencia personal— consiste en entenderlas como las pautas de conducta que *normalmente* seguirá la conciencia auténticamente amante en unas determinadas circunstancias (J. Caffarra 1992: 180 s). Puesto que de este tesoro de sabiduría secular las personas sinceras en su actuar pueden y deben sacar siempre inspiración, y a él «aportan en cada discernimiento honesto confirmación o mejora», tales normas objetivas «fundamentalmente, pues, no son sin *ayudas*, ayudas reales, pero sólo ayudas» (J. Fuchs 1989: 208). La tarea moral de la persona no consiste, en efecto, en seguir las normas, sino en actuar, desde un punto de vista humano-cristiano, la realidad siempre concreta de su humanidad, mediante la cual se les manifiesta la llamada de Dios.

Su función es pedagógica, reitero, porque son una guía u orientación para la autodeterminación de la conciencia. Esta función constituye, pues, su específico significado y alcanza su máxima significación cuando el individuo no es plenamente capaz de autodeterminarse desde la propia convicción orientada en orden a encontrar la respuesta justa en y a la situación. Además de esta función primaria, que ha de aparecer en primer plano, la ley moral y las normas «objetivas» tienen también otra función secundaria y claramente subordinada a la que hemos llamado «instructura» u «orientadora»: bajo la modalidad de control, sirven de contrapunto para la verificación de la bondad moral de nuestras actitudes. Sería un error eliminar la función de control o separar totalmente las dos funciones reseñadas; pero debe prestarse gran atención a la hora de articularlas y valorarlas, porque pueden originar dos estados de conciencia muy distintos: la conciencia autónoma, es decir, «la conciencia orientada, o la competencia de la conciencia surgida de la orientación, y la

¹² Traducción del P. Borrer retomada por J. D'Callaghan en *Nuevo testamento Trilingüe* B.A.C., Madrid, 1977. *La Nueva Biblia Española* ofrece la siguiente versión: «Y claro, los que toman leche están faltos de juicio moral, porque son niños».

conciencia heterónoma y autoritaria, que funciona por un control externo o interiorizado» (D. Mieth 1986: 189). En resumen, en su forma orientadora, las normas han de aparecer como «un modelo concreto de la percepción del valor y como una instrucción concreta para alternativas de comportamiento», vale decir, como pautas de conducta que normalmente seguirá la conciencia objetivamente orientada.

El juicio cierto de la conciencia es la *norma moral* para la persona. Respecto a la relación entre conciencia y normas objetivas, resulta, pues, innecesario recordar que la conciencia precede a todas las leyes prescritas y formuladas; ley natural y conciencia, por su parte, son instancias muy próximas y unidas con tal compenetración que parecen identificarse (cf. Rom. 2, 14-15). Todo lo cual no es obstáculo para afirmar que, si se entienden en el sentido y según la acepción explicada, la ley moral y las normas «objetivas» han de ser tomadas muy senamente en consideración en orden a la génesis y formación de toda conciencia libre y autónoma. Si se desea conocer con mayor profundidad cómo la conciencia autónoma se constituye y lleva a cabo su cometido ético, en diálogo permanente con Dios y en la reciprocidad de las conciencias, será necesario prolongar la reflexión para, de ese modo, abordar otra aporía que salta a bote pronto apenas se roza el tema de la conciencia: el problema de la libertad.

LIBERTAD DE LA CONCIENCIA

«¿Cómo la conciencia del otro puede juzgar tu libertad?»
(1 Cor. 10, 29).

Desde la concepción holística e integrada de la conciencia, el juicio de elección es la aplicación última del juicio de la conciencia situacional al obrar concreto. Consecuentemente, expresa la *totalidad de la libertad* del sujeto y pone en cuestión a la persona «con todas sus disposiciones existenciales, con todo su dinamismo y afectividad». Nos topamos, pues, con el tema de la libertad, instancia ineludible cuando se trata de abordar cualquier tema relacionado con la moralidad de la persona. Aunque sueñe a estribillo, y por las razones ya apuntadas, tendremos que ceñirnos al ámbito de la libertad moral, que es el que aquí y ahora nos intera¹³.

Podemos describir la libertad moral, en una primera aproximación,

¹³ Un breve tratado de la problemática se encuentra en G. ROSSI, «Libertad y responsabilidad», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid, 1992. También E. CHIAVACCI ofrece un venero de sugerencias y estímulos para favorecer la reflexión sobre tan apasionante e inabarcable tema: véase *o. c.*, pp. 49 ss.

como liberación de los condicionamientos y estímulos, tanto externos como internos, que dificultan o impiden edificar la unidad de la persona. Por consiguiente, «la auténtica libertad humana no consistirá tanto en la posibilidad de elegir cuanto en elegir lo que realmente corresponde a la autorrealización de la persona de acuerdo con sus potencialidades y su irrepetible vocación». Pero, una vez dicho esto, surge la pregunta inevitable: ¿de qué tipo de libertad se habla?

En analogía con los conceptos de conciencia y de elección, es preciso distinguir entre libertad *fundamental* y libertad *categorial* o situacional. Según el pensamiento de K. Rahner, la libertad fundamental no es un dato particular, sino la persona humana en su totalidad, que es confiada a sí misma y dispone de sí misma. La libertad de elección o «categorial», en cambio, no es sino la actuación y exteriorización de la libertad fundamental. Como la persona es conocimiento y libertad que se realizan en la apertura a Dios, a los otros, a la sociedad y al mundo, el sujeto se auto- posee y se autorrealiza todo él en su totalidad, aunque no del todo, cuando realiza un acto libre y voluntario. En otras palabras, el existencial del hombre siempre en acto (libertad fundamental), por el que decide definitivamente de sí mismo, de por vida y de por eternidad, acontece sólo en las elecciones particulares, que son siempre y sobre todo expresión y símbolo de la libertad fundamental. Habida cuenta de que es en las elecciones particulares donde el sujeto puede disponer de sí como de un todo en libertad fundamental, es en ellas y por ellas donde la persona se determina a sí misma como buena o como mala.

El hombre se responsabiliza de su conciencia

Puesto que la libertad fundamental, para expresarse y desarrollarse, tiene necesidad de elecciones particulares concretas, y éstas sólo tienen valor y significado en la medida en que son expresión y símbolo de la autodeterminación de la persona en libertad fundamental, parece lógico afirmar que la vida moral ha de ser un permanente compromiso de liberación en la historia, en tensión constante hacia la progresiva autorrealización de la persona en sus múltiples dimensiones. Naturalmente, todo esto tiene sentido únicamente en el supuesto de que la conciencia sea real y verdaderamente libre.

Dado que el pretexto de esta colaboración es simplemente un esbozo de ensayo sobre la posible interrelación de las tres instancias que aparecen en el título, me veo obligado a remitir muy encarecidamente a los lectores a la diluvial bibliografía sobre el tema. Yo me limito a señalar

aquí las que considero conclusiones mínimas e indispensables para una explicación racional y coherente. Creo que podemos estar de acuerdo en que la elección moral consta de dos momentos: el momento de la búsqueda de datos de hecho y valorativos y de elaboración del juicio de conciencia; y el momento de la elección conforme o disconforme con tal juicio. Resulta incuestionable que el primer momento, el de la libertad categorial, está más o menos fuertemente condicionado, y caben en él diversos grados de libertad, ya que todo hombre recibe ciertas informaciones y no otras, y las organiza y valora —a nivel consciente o inconsciente— en base a ciertos criterios individuales y de grupo (culturales), de manera que puede decirse que en esta fase del proceso decisional todos esos condicionamientos dejan sentir su influjo. Pero precisamente en el segundo momento, el de la elección, permanece intacta la trágica capacidad del hombre para construirse o malograrse, puesto que de él depende aceptar o rechazar el juicio de conciencia, responder positiva o negativamente a la lectura que de la llamada de Dios haya hecho en el «sagrario» de su conciencia. Traduciendo todo esto a términos que nos son familiares, podemos llegar a la siguiente conclusión: «siempre hay condicionamientos a nivel de libertad categorial o sectorial; en cambio, no existen condicionamientos a nivel de libertad fundamental» (E. Chavacci 1977: 69).

En este contexto hay que encuadrar la afirmación de que la persona no es libre de seguir o no seguir el juicio cierto de su conciencia. En palabras del nuevo Catecismo, «el ser humano debe obedecer siempre al juicio cierto de su conciencia» (n. 1.800), incluso en el caso de que sea erróneo. La convicción de que la conciencia vincula de modo absoluto al sujeto ha sido reconocida por la tradición cristiana en forma tan categórica y concreta que, en palabras del Aquinate, el hombre debe estar dispuesto a morir en la excomunión antes que renegar de su conciencia¹⁴. En este sentido, algunos hablan también de la «infalibilidad» de la conciencia, pero en referencia a la bondad moral de la persona y no a la corrección moral del comportamiento. La fidelidad o infidelidad al veredicto de la propia conciencia significa, en última instancia, fidelidad o infidelidad a la llamada de Dios, al valor y al bien.

El derecho de la libertad de conciencia: Todo un futuro por delante

Al deber fundamental del sujeto de no actuar contra su conciencia y

¹⁴ *Sent.* II, 2, q. 2, a. 4.

de obedecer siempre a su juicio cierto corresponde el deber de los demás hombres, sea cual fuere su condición o autoridad, de respetar plenamente la conciencia de todo ser humano. Por fortuna, tras avatares tormentosos y sangrientos, la libertad de conciencia se considera hoy un derecho humano, recogido en principios tan apasionadamente propugnados como el de la desobediencia civil, el derecho de resistencia y la objeción de conciencia en sus distintas modalidades. El proceso de concienciación de este derecho, en sus albores profundamente enraizado en el principio de tolerancia de la Ilustración¹⁵, ha desembocado en el reconocimiento institucional de la posibilidad de tensiones entre la conciencia y las normas emanadas de las instituciones vigentes en cada cultura y sociedad.

El postulado de la primacía de la conciencia en el campo moral adquiere así, en el Estado de derecho, un significado «cuasi-institucional». Su contenido no se reduce al simple respeto por parte de la autoridad, sino que exige de los poderes constituyentes que se establezcan cláusulas de conciencia y conductas alternativas en los casos en que no pueda tener plena efectividad el significado objetivo de la libertad de conciencia. Por la que concierne a la Iglesia católica, el Vaticano II se encontró en la tesitura de resolver la tradicional aporía entre la pretensión de ser ella el único medio de salvación («extra Ecclesiam nulla salus») y la formulación categórica de la libertad religiosa. Fruto de acalorados debates y profundas tensiones, la declaración pertinente proclama con rotundidad que «todos los hombres deben ser inmunes a la coacción... de tal manera que, en materia religiosa, nadie se vea forzado a obrar contra su conciencia ni se le impida, dentro de ciertos límites, obrar conforme a la conciencia propia» (DH, 2, 1). En el desbordante magisterio, escrito e itinerante, de Juan Pablo II, la libertad religiosa aparece siempre como fundamental y paradigmática con respecto a las otras libertades. Tal derecho «está realmente fundado en la dignidad misma de la persona, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural», es decir, «no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza» (DH, 21-22).

En la sinuosa y atormentada recepción de las enseñanzas conciliares, empero, el derecho-deber del disenso y la resistencia activa, que deben seguir siendo fuentes inapreciables de lo moral, provoca sospechas y concita posicionamientos agresivamente defensivos. Se ha escrito que «la libertad de conciencia, en cuanto derecho humano, seguirá estando poco desarrollada en

¹⁵ Estos orígenes explican, al menos en parte, las prevenciones y el retraso en el reconocimiento y desarrollo de la libertad de conciencia por parte de la Iglesia católica.

la Iglesia mientras su desarrollo se vea frenado por el círculo vicioso de la obediencia religiosa (cf. LG, 25), por la fundamentación autoritaria de las declaraciones éticas y por la praxis jurídica concreta» (D. Mieth 1986: 193).

El compromiso de liberación de la conciencia, tanto personal como social, tiene que seguir realizándose en la historia en el esfuerzo continuo por alcanzar cotas cada vez más altas de autonomía frente a una moral heterónoma basada exclusivamente en la autoridad. Lo cual no disminuye el aprecio de la misma en el campo moral, pues la gran mayoría de nuestros juicios morales provienen precisamente de la autoridad de las tradiciones éticas. Pienso, además, que ha quedado suficientemente probada la necesidad de la ley moral y las normas «objetivas» para la génesis y formación de la conciencia. En este sentido, todo católico debe conocer y reconocer que es parte integrante e irrenunciable de la ley moral «la experiencia y la reflexión de la Iglesia basada en la Revelación o en la ley natural, tal como ha sido y es vivida por los santos y los profetas, tal como ha madurado y sigue madurando en los estudios de los doctores y, sobre todo, tal como es leída y propuesta a la Iglesia universal por la jerarquía, en particular en su función de magisterio, en diversas formas y según distintos grados de autoridad» (E. Chiavacci 1977: 213).

Desde la concepción de la conciencia holística e integrada, me mantengo en la firme esperanza de que las tensiones del disenso de las conciencias con respecto a la autoridad y del siseno entre teólogos y titulares del Magisterio, se irán traduciendo en frutos reales de libertad en el Señor y de fidelidad al Espíritu, dador y generador de libertad filial, liberadora de cualquier tipo de esclavitud y opresión. Aunque nuestra responsabilidad habrá de ser, por definición, limitada, a todos nos incumbe la tarea de ir creando las condiciones objetivas (estructurales, intersubjetivas e intrasubjetivas), para que germinalmente toda persona, todas las personas y la creación entera experimenten y compartan la libertad de los hijos de Dios (cf. Rom. 8, 18 ss).

FINAL ABIERTO Y SIN MORALEJA

«Habéis sido llamados a gozar la libertad» (Gal. 5, 13).

“La conciencia perfecta es la iluminada por la fe y vivificada por el amor» (B. Häring).

Ascender hasta ese nivel de conciencia y de libertad que lleva a la paradoja de hacerse esclavos los unos de los otros por amor, supone una larga andadura y un estado de conversión permanente a la llamada de

Dios y a las constantes propuestas que nos llegan desde la comunidad y, sobre todo, de quienes tienen «secuestrada» la conciencia. La invocación de la conciencia puede servir de coartada para actitudes muy contradictorias: contestarios convencidos, profetas no violentos, revolucionarios y representantes del orden sostienen, más o menos convencidos, que obran en conciencia y según su conciencia.

En cuanto expresión profunda de la personalidad en su globalidad y en su deseo de realizarse, la conciencia debe constituir una instancia de incesante denuncia, tanto en el campo personal como en el religioso, en el social y en el político. Tal vez los santos sean la conciencia crítica de la sociedad y de la Iglesia. Ellos viven intensa y radicalmente la autonomía de la libertad fundamental, aunque ello implique desprecio, persecución y hasta martirio. Precisamente por eso, validando así el «test» de la paradoja humana y evangélica, se realiza en plenitud para el tiempo y para la eternidad.

BIBLIOGRAFIA

F. BOECKLE 1980: *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid.

F. BOECKLE 1986: «Valores y fundamentación de normas», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, S.M. Madrid.

E. CHIAVACCI 1977: *Teologia morale. I: Morale generale*, Cittadella, Assisi.

E. CHIAVACCI 1979: *La fondazione della norma nella riflessione teologica contemporanea*. Atti del VII Congresso Nazionale dei moralisti italiani, Dehoniane, Bologna.

K. DEMMER 1989: *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Milano.

K. DEMMER 1992: «Opción fundamental», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid.

J. FUCHS 1978: *Responsabilità e norma morale*, Dehoniane, Bologna.

J. FUCHS 1989: *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato.

I. FUČEK 1991: *Dio e l'uomo nella coscienza. Verità-Norma-Libertà* (Ad uso degli studenti), PGU, Roma.

R. GINTERS 1982: *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Marietti, Casale Monferrato.

E. LOPEZ AZPITARTE 1991: *La fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid.

D. MIETH 1986: «Conciencia», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 2, S. M., Madrid.

D. MIETH 1989: «Conciencia-responsabilidad», en *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. I, Herder, Barcelona.

V. MIRANDA 1992: «Conciencia», en *Conceptos fundamentales de Ética Teológica*, Trotta, Madrid.

A. MOLINARO-A. VALECCHI 1971: *La coscienza cristiana*, Dehoniane, Bologna.

A. MOLINARO 1983: «Conscienza e norma etica», en *Corso di morale. I: Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale generale*, Queriniana, Brescia.

S. PRIVATERA 1975: *L'uomo e la norma morale. I criteri d'individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca*, Dehoniane, Bologna.

S. PRIVATERA 1992a: *Il volto morale dell'uomo*, Oftes, Palermo.

S. PRIVATERA 1992b: «Conciencia. V: Integración», «Ética normativa», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid.

K. RAHNER: «El problema de una ética existencial formal», en *Escritos de Teología*, vol. II, pp. 245 ss.

B. SCHUELLER 1975: *La fondazione dei giudizi morali*, Cittadella, Assisi.

B. SCHUELLER 1987: *L'uomo veramente uomo. La dimensione teologica dell'etica nella dimensione dell'uomo*, Oftes, Palermo.

A. VALSECCHI 1992: «Conciencia», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid.

Raimundo Rincón Orduña
PROFESOR DEL CETEP. MURCIA