

CONCIENCIA Y VERDAD

*Cardenal Joseph Ratzinger**
Prefecto de la Sagrada Congregación
para la Doctrina de la Fe

En el actual debate sobre la naturaleza propia de la moralidad y sobre las modalidades de su conocimiento, la cuestión de la conciencia se ha convertido en el punto crucial de la discusión, sobre todo en el ámbito de la teología moral católica. El debate gira en torno a los conceptos de libertad y de norma, de autonomía y de heteronomía, de autodeterminación y determinación desde el exterior mediante la autoridad. En él a la conciencia se la presenta como el baluarte de la libertad frente a las limitaciones de la existencia impuesta por la autoridad. En dicho contexto están contrapuestas de este modo dos concepciones del catolicismo: por una parte, la comprensión renovada de su esencia, que explica la fe cristiana partiendo de la libertad y como principio de la libertad, y por otra, un modelo superado, "preconciliar", que somete la existencia cristiana a la autoridad, la cual mediante normas regula la vida hasta en sus aspectos más íntimos y trata de esta manera de mantener un poder de control sobre los hombres. Así pues "moral de la conciencia" y "moral de la autoridad" parecen contraponerse entre sí como dos modelos *incompatibles*; la libertad de los cristianos se pondría a salvo apelándose al principio clásico de la tradición moral, según el cual la conciencia es la norma suprema que siempre se debe seguir, incluso frente a la autoridad. Y si la autoridad -en este caso el Magisterio Eclesiástico- quiere tratar de la moral, desde luego que puede hacerlo, pero solamente proponiendo elementos para que la conciencia se forme un juicio autónomo, si bien aquélla ha de tener siempre la última palabra. Algunos autores conectan este carácter de última instancia, propio de la conciencia, a la fórmula según la cual la conciencia es infalible.

* Hoy, Papa Benedicto XVI.

Llegados aquí se puede presentar una contradicción. Ni que decir tiene que siempre se ha de seguir un dictamen claro de la conciencia, o que, por lo menos, nunca se puede ir contra él. Pero otra cuestión es, si el juicio de conciencia, o lo que se toma como tal, tiene también siempre razón, es decir, si es infalible. Si así fuera, querría decir que no existe ninguna verdad, por lo menos en materia de moral y religión; es decir, en el ámbito de los fundamentos de nuestra existencia. Desde el momento que los juicios de conciencia se contradicen, se tendría sólo una verdad del sujeto, que se reduciría a su sinceridad. No habría ni puerta ni ventana que pudiera llevarnos del sujeto al mundo circunstante y a la comunión de los hombres. Aquel que tenga el valor de llevar esta concepción hasta sus últimas consecuencias llegará a la conclusión de que no existe ninguna verdadera libertad y que lo que suponemos que son dictámenes de la conciencia, no son en realidad más que reflejos de las condiciones sociales. Esto tendría que llevar al convencimiento de que la contraposición entre libertad y autoridad deja algo de lado; que tiene que haber algo aún más profundo si se quiere que libertad y, por consiguiente, humanidad tengan un sentido.

LA CONCIENCIA ERRÓNEA

De esta manera se ha hecho evidente que la cuestión de la conciencia nos lleva al centro del problema moral, de la misma manera que la cuestión de la existencia humana. Ahora quisiera tratar de exponer la referida cuestión, no como reflexión rigurosamente conceptual, sino más bien de forma narrativa, como hoy se dice, contando antes que nada la historia de mi acercamiento personal a este problema. La primera vez que fui consciente de la cuestión, en toda su urgencia, fue al principio de mi actividad académica. Una vez, un colega más anciano, muy interesado en la situación del ser cristiano en nuestro tiempo, opinaba en una discusión que había que dar gracias a Dios por haber concedido a tantos hombres la posibilidad de ser no creyentes en buena conciencia. Si se les hubieran abierto los ojos y se hubieran hecho creyentes, no habrían sido capaces, en un mundo como el nuestro, de llevar el peso de la fe y sus deberes morales. Sin embargo, y puesto que recorren un camino diferente en buena conciencia, pueden igualmente alcanzar la salvación. Lo que me asombró de esta afirmación no fue tanto la idea de una

conciencia errónea concedida por Dios mismo para poder salvar con esta estratagema a los hombres, la idea, por así decir, de una ceguera mandada por Dios mismo para la salvación de estas personas. Lo que me turbó fue la concepción de que la fe es un peso difícil de sobrellevar y que sólo pueden soportarlo naturalezas particularmente fuertes: casi una forma de castigo, y siempre un conjunto oneroso de exigencias difíciles de afrontar. Según esta concepción, la fe, en lugar de hacer más accesible la salvación, la dificulta. Así pues, tendría que ser feliz precisamente aquel a quien no se le carga con el peso de tener que creer y de tener que someterse al yugo moral, que conlleva la fe de la Iglesia Católica. La conciencia errónea, que permite vivir una vida más fácil e indica un camino más humano sería por lo tanto la verdadera gracia, el camino normal hacia la salvación. La no verdad, el quedarse lejos de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad. No sería la verdad lo que le liberaría, sino más bien tendría que liberarse de ella. Dentro de su propia casa el hombre estaría más en las tinieblas que en la luz; la fe no sería un don del buen Dios, sino más bien una maldición. Así las cosas, ¿cómo puede la fe provocar gozo? Más aún, ¿quién podría tener el valor de transmitir la fe a los demás? ¿No será mejor ahorrarles este peso o incluso mantenerlos lejos de él? En los últimos decenios, concepciones de este tipo han paralizado visiblemente el impulso de la evangelización: quien entiende la fe como una carga pesada, como una imposición de exigencias morales, no puede invitar a los otros a creer; más bien prefiere dejarles en la presunta libertad de su buena fe.

Quien hablaba de esta manera era un sincero creyente, mejor dicho: un católico riguroso, que cumplía con su deber con convicción y escrupulosidad. Sin embargo, expresaba de esta manera una modalidad de experiencia de fe, que puede sólo inquietar y cuya difusión podría ser fatal para la fe. La aversión, que llega a ser traumática en muchos, contra lo que consideran un tipo de catolicismo "preconciliar" deriva, en mi opinión, del encuentro con una fe de este tipo, que hoy casi no es más que un peso. Aquí si que surgen cuestiones de la máxima importancia: ¿Puede verdaderamente una fe semejante ser un encuentro con la verdad? La verdad sobre el hombre y sobre Dios, ¿es de veras tan triste y tan pesada, o en cambio la verdad no consiste, precisamente en la superación de un legalismo similar? ¿Es que no consiste en la libertad? ¿Pero a dónde conduce la libertad? ¿Qué camino nos indica? En la conclusión tendremos que volver a

estos problemas fundamentales de la existencia cristiana hoy; pero antes es menester volver al núcleo central de nuestro tema, a la conciencia. Como ya he dicho, lo que me asustó del argumento antes mencionado fue sobre todo la caricatura de la fe, que yo creí entrever. Sin embargo, reflexionando desde otro ángulo, me pareció que era falso incluso el concepto de conciencia del que se partía. La conciencia errónea protege al hombre de las onerosas exigencias de la verdad y así la salva...: esta era la argumentación. Aquí la conciencia no se presenta como la ventana desde la que el hombre abarca con su vista la verdad universal, que nos funda y sostiene a todos y que una vez reconocida por todos hace posible la solidaridad del querer y la responsabilidad. En esta concepción la conciencia no es la apertura del hombre hacia el fundamento de su ser, la posibilidad de percibir lo más elevado y esencial. Más bien parece ser el cascarón de la subjetividad, en el que el hombre se puede esconder huyendo de la realidad. Está aquí presupuesto, precisamente, el concepto de conciencia del liberalismo. La conciencia no abre las puertas al camino liberador de la verdad, la cual o no existe en absoluto o es demasiado exigente para nosotros. La conciencia es la instancia que nos exime de la verdad. Se transforma en la justificación de la subjetividad, que ya no se deja poner en discusión, y así como en la justificación del conformismo social, que como mínimo común denominador entre las diferentes subjetividades, tiene como tarea el hacer posible la vida en la sociedad. Desaparece el deber de buscar la verdad, como también las dudas sobre las tendencias generales predominantes en la sociedad y todo lo que en ella se ha vuelto costumbre. Es suficiente estar convencido de las propias opiniones, así como adaptarse a las de los demás. El hombre queda reducido a sus convicciones superficiales que, cuanto menos profundas sean tanto mejor para él.

Lo que en un principio me había parecido sólo marginalmente claro, en esta discusión, se me mostró en toda su evidencia algo después, durante una disputa entre colegas, a propósito del poder de justificación de la conciencia errónea. Alguien objetó a esta tesis que, si esto tuviera un valor universal, entonces hasta los miembros de las SS nazis estarían justificados y tendríamos que buscarlos en el paraíso. Estos, efectivamente, llevaron a cabo sus atrocidades con fanática convicción y también con una absoluta certeza de conciencia. A lo que otro respondió con la máxima naturalidad, que realmente era así: no hay ninguna duda de que Hitler y sus cómplices, que estaban profundamente

convencidos de su causa, no hubieran podido obrar de otra manera y que por lo tanto, por mucho que sus acciones hayan sido objetivamente espantosas, a nivel subjetivo, se comportaron moralmente bien. Desde el momento que ellos siguieron su conciencia, por deformada que estuviera, se tendría que reconocer que su comportamiento era para ellos moral y por lo tanto no se pondría en tela de juicio su salvación eterna. Después de esta conversación tuve la absoluta certeza de que había algo que no cuadraba en esta teoría sobre el poder justificativo de la conciencia subjetiva, con otras palabras: tuve la seguridad de que un concepto de conciencia que llevaba a conclusiones semejantes tenía que ser falso. Una firme convicción subjetiva y la consiguiente falta de dudas y escrúpulos no justifican absolutamente al hombre. Unos treinta años después, encontré sintetizadas en las lúcidas palabras del psicólogo Albert Gorres las intuiciones, que desde hacía mucho tiempo también yo trataba de articular a nivel conceptual. Su elaboración pretende constituir el núcleo de esta aportación. Gorres nos dice que el sentimiento de culpa, la capacidad de reconocer la culpa pertenece a la esencia misma de la estructura psicológica del hombre. El sentimiento de culpa, que rompe con una falsa serenidad de conciencia y que se puede definir como una protesta de la conciencia contra mi existencia satisfecha de sí misma, es tan necesario para el hombre como el dolor físico, como síntoma, que permite reconocer las disfunciones del organismo. Quien ya no es capaz de percibir la culpa está espiritualmente enfermo, es "un cadáver viviente, una máscara de teatro" como dice Gorres. "Son los monstruos, que entre otros brutos, no tienen ningún sentimiento de culpa. Quizá Hitler, Himmier o Stalin carecían totalmente de él. Quizá los padrinos de la mafia no tengan ningún, o quizá los tengan bien escondidos en el desván. También los sentimiento de culpa abortados... Todos los hombres tienen necesidad de sentimientos de culpa".

Por lo demás una simple hojeada a la Sagrada Escritura habría podido prevenir de semejantes diagnósticos y de semejante teoría de la justificación mediante la conciencia errónea. En el salmo 19,13 encontramos esta afirmación, que merece siempre ponderación: "¿Quién será capaz de conocer los deslices? Límpiame de los que se me ocultan". Aquí no se trata de objetivismo veterotestamentario, sino de la más profunda sabiduría humana: dejar de ver las culpas, el enmudecimiento de la voz de la conciencia en tan numerosos ámbitos de la vida es

una enfermedad espiritual mucho más peligrosa que la culpa, que uno todavía está en condiciones de reconocer como tal. Quien no es capaz de reconocer que matar es pecado, ha caído más bajo de quien todavía puede reconocer la maldad de su comportamiento, ya que se ha alejado mucho más de la verdad y de la conversión. No por nada en el encuentro con Jesús, quien se autojustifica aparece como el que verdaderamente está perdido. Si el publicano, con todos sus innegables pecados, es más justificable antes Dios que el fariseo con todas sus obras verdaderamente buenas (Lc. 18, 9-14), esto sucede no porque los pecados del publicano dejen de ser verdaderamente pecados y las buenas obras del fariseo, buenas obras. Esto no significa de ningún modo que el bien que hace el hombre no sea bien ante Dios y que el mal no sea mal ante El y ni siquiera que esto no sea en el fondo tan importante. La verdadera razón de este juicio paradójico de Dios se entiende precisamente a partir de nuestra cuestión: el fariseo ya no sabe que también él tiene culpas. Está completamente en paz con su conciencia. Pero este silencio de la conciencia lo hace impenetrable para Dios y para los hombres. En cambio el grito de la conciencia, que no da tregua al publicano, hace que sea capaz de verdad y de amor. Por esto Jesús puede obrar con éxito en los pecadores, porque éstos no se han vuelto impermeables, escudándose en una conciencia errónea, a ese cambio que Dios espera de ellos, así como de cada uno de nosotros. El en cambio no puede tener éxito con los "justos", precisamente porque a ellos les parece que no tienen necesidad de perdón, ni de conversión; efectivamente su conciencia ya no les acusa, si no que más bien los justifica.

"Quien entiende la fe como una imposición de exigencias morales no puede invitar a los otros a creer. Concepciones de este tipo han paralizado el impulso de la evangelización".

Algo análogo podemos encontrar también en San Pablo, el cual nos dice que los gentiles conocen muy bien, incluso sin ley, lo que Dios espera de ellos (Rom 2, 1-16). Toda la teoría de la salvación mediante la ignorancia se viene abajo en este versículo: en el hombre está inevitablemente presente la verdad, una verdad del Creador, la cual fue puesta luego por escrito en la revelación de la historia de la salvación. El hombre puede ver la verdad de Dios, por ser él un ser creado. No verla es pecado. Deja de ser vista sólo cuando no se quiere ver. Este rechazo de la voluntad, que impide el conocimiento, es culpable. Por eso, si la lucecita no

se enciende, ello es debido a una negación deliberada de todo lo que no deseamos ver.

Llegados a este punto de nuestras reflexiones, es posible sacar las primeras consecuencias para responder a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia. Ahora podemos ya decir: no se puede identificar la conciencia del hombre con la autoconciencia del yo, con la certidumbre subjetiva de sí mismo y del propio comportamiento moral. Este conocimiento, puede ser por una parte un mero reflejo de las opiniones difundidas en el ambiente social. Por otra parte puede derivar de una falta de autocrítica, de una incapacidad de escuchar las profundidades del espíritu. Todo lo que ha salido a la luz después del hundimiento del sistema marxista en la Europa Oriental, confirma este diagnóstico. Las personalidades más atentas y nobles de los pueblos por fin liberados hablan de una enorme devastación espiritual, que ha tenido lugar en los años de la deformación intelectual. Notan una torpeza del sentimiento moral, que representa una pérdida y un peligro mucho más grave que los daños económicos ocurridos. El nuevo patriarca de Moscú lo denunció de manera impresionante al principio de su ministerio, en el verano de 1990: La capacidad de percepción de los hombres, que han vivido en un sistema basado en la mentira, se había oscurecido, según él. La sociedad había perdido la capacidad de misericordia y los sentimientos humanos se habían desvanecido. Toda una generación estaba perdida para el bien, para acciones dignas del hombre. "Tenemos el deber de encarrilar la sociedad a los valores morales eternos", es decir: el deber de desarrollar nuevamente en el corazón de los hombres el sentido auditivo, casi atrofiado para escuchar las sugerencias de Dios. El error, la "conciencia errónea", sólo a primera vista es cómoda. Si no se reacciona, el enmudecimiento de la conciencia lleva a la deshumanización del mundo y a un peligro mortal.

Dicho con otras palabras: la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial, la reducción del hombre a su subjetividad no libera en absoluto, sino que esclaviza; nos hace totalmente dependientes de las opiniones dominantes a las que incluso va rebajando de nivel día tras día. Quien hace coincidir la conciencia con las convicciones superficiales, la identifica con una seguridad seudorracional entreverada de auto justificaciones, conformismo y pereza. La conciencia se degrada a mecanismo de desculpabilización, mientras que lo que representa verdaderamente es la transparencia del sujeto para lo divino y por

lo tanto también la dignidad y la grandeza específicas del hombre. La reducción de la conciencia a la certidumbre subjetiva significa al mismo tiempo la renuncia a la verdad. Cuando el salmo, anticipando la visión de Jesús sobre el pecado y la justicia, ruega por la liberación de las culpas no conscientes, está llamando la atención sobre esta conexión. Desde luego se debe seguir la conciencia errónea. Sin embargo aquella renuncia a la verdad, ocurrida precedentemente y que ahora se toma la revancha, es la verdadera culpa, una culpa que en un primer momento mece al hombre en una falsa seguridad para después abandonarlo en un desierto sin senderos.

“El papado es entendido correctamente sólo cuando es considerado conjuntamente a la primacía de la conciencia, por lo tanto no contrapuesto a ella, sino más bien garantizado y fundado sobre ella”.

NEWMAN Y SÓCRATES: GUÍAS PARA LA CONCIENCIA

Me gustaría ahora hacer una breve digresión. Antes de intentar formular respuestas coherentes a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia, es preciso que ampliemos un poco las bases de la reflexión, más allá de la dimensión personal de la que hemos partido. A decir verdad, no tengo intención de desarrollar aquí un docto tratado sobre la historia de las teorías de la conciencia, argumento sobre el que recientemente se han publicado diferentes estudios. En cambio preferiría seguir tratando la materia de modo ejemplificador y por decir así, narrativo. Para empezar detengámonos por un momento en el Cardenal Newman, cuya vida y obra podrían muy bien definirse como un único y gran comentario al problema de la conciencia. Pero ni siquiera aquí podremos estudiar a Newman de manera particularizada. En este marco no podemos detenernos en las particularidades del concepto newmaniano de conciencia. Quisiera sólo indicar el lugar que la idea de conciencia tiene en el conjunto de la vida y del pensamiento de Newman. Las perspectivas así adquiridas ahondarán en los problemas actuales y abrirán conexiones con la historia, es decir, conducirán a los grandes testigos de la conciencia y a los orígenes de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia. ¿Quién no recuerda, a propósito del tema “Newman y la conciencia” la famosa frase de la Carta al Duque de Norfolk: “Si yo tuviera que llevar la religión

a un brindis después de una comida –lo que no es muy oportuno hacer- desde luego brindaría por el Papa. Pero antes por la conciencia y después por el Papa...”. Según la intención de Newman esto tenía que ser –en contraposición con las afirmaciones de Gladstone- un claro reconocimiento del papado, pero también –contra las deformaciones ultramontanas- una interpretación del papado, el cual es entendido correctamente sólo cuando es considerado conjuntamente a la primacía de la conciencia, por lo tanto no contrapuesto a ella, sino más bien garantizado y fundado sobre ella. Comprender esto es difícil para el hombre moderno, que piensa a partir de la contraposición entre autoridad y subjetividad. Para él la conciencia está de parte de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece limitar, amenazar o hasta negar dicha libertad. Así, pues, tenemos que profundizar más para aprender a comprender de nuevo una concepción, en la que este tipo de contraposición ya no es válida.

Para Newman el término medio que asegura la conexión entre los dos elementos de conciencia y de la autoridad es la verdad. No dudo en afirmar que la idea de verdad es la idea central de la concepción intelectual de Newman; la conciencia ocupa un lugar central en su pensamiento precisamente porque en el centro está la verdad. Con otras palabras; la centralidad del concepto de conciencia va unida en Newman con la precedente centralidad del concepto de verdad y se puede comprender sólo partiendo de ésta. La presencia preponderante de la idea de conciencia en Newman no significa que, en el siglo XIX y en contraposición con el objetivismo de la neoescolástica, él haya sostenido una filosofía o teología de la subjetividad. Desde luego es verdad que en Newman el sujeto encuentra una atención que no había recibido, en el ámbito de la teología católica, quizá desde los tiempos de San Agustín. Pero se trata de una atención en la línea de San Agustín, y no en la de la filosofía subjetivista de la modernidad. Al ser elevado a cardenal, Newman confesó que toda su vida había sido una batalla contra el liberalismo. Podríamos añadir: también contra el subjetivismo en el cristianismo, tal y como él lo encontró en el movimiento, evangélico de su época y que, a decir verdad, constituyó para él la primera etapa de aquel camino de conversión que duró toda su vida. La conciencia no significa para Newman que el sujeto es el criterio decisivo frente a las pretensiones de la autoridad, en un mundo en que la verdad está ausente y que se sostiene mediante

el compromiso entre exigencias del sujeto y exigencias del orden social. Más bien la conciencia significa la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad procedente de Dios. Es significativo el verso que Newman compuso en Sicilia en 1833: "Me gusta elegir y entender mi camino. Ahora en cambio rezo: ¡Señor, guíame tú!". La conversión al catolicismo no fue para Newman una elección determinada por el gusto personal, por necesidades espirituales subjetivas. Así se expresaba en 1844, cuando estaba todavía, por así decir, en el umbral de la conversión: "Nadie puede tener una opinión más desfavorable que la mía sobre el estado actual de los católicos-romanos". Lo que para Newman, en cambio, era importante era el tener que obedecer más a la verdad reconocida que a su propio gusto, incluso el enfrentamiento con sus propios sentimientos, con los vínculos de amistad y de una formación común. Me parece significativo que Newman, en la jerarquía de las virtudes subraye la primacía de la verdad sobre la bondad o, para expresarnos más claramente: que ponga de relieve la primacía de la verdad sobre el consenso, sobre la capacidad de acomodo de grupo. Por lo tanto diría que cuando hablamos de un hombre de conciencia, nos referimos a alguien dotado de las citadas disposiciones interiores. Es aquel que, si el precio es la renuncia a la verdad, nunca comprará el consenso, el bienestar, el éxito, la consideración social, la aprobación de la opinión dominante. En esto Newman se relaciona con el otro gran testigo inglés de la conciencia: Tomás Moro, para el que la conciencia no fue de ninguna manera la expresión de una testarudez subjetiva o de terco heroísmo. El mismo se colocó entre aquellos mártires angustiados que solamente después de indecisiones y muchas preguntas se obligaron a sí mismos a obedecer a la conciencia: a obedecer a esa verdad, que tiene que estar en mayor altura de cualquier instancia social y de cualquier forma de gusto personal. Se nos presentan pues dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: ésta no coincide con los propios deseos y los propios gustos; no se identifica con lo que socialmente es más ventajoso, con el consenso de grupo o con las exigencias del poder político o social.

Aquí nos es de utilidad echar un vistazo a la problemática actual. El individuo no puede pagar su progreso, su bienestar con una traición a la verdad conocida. Ni siquiera la humanidad

entera puede hacerlo. Tocamos aquí el punto verdaderamente crítico de la modernidad; la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso. El progreso mismo "es" la verdad. Sin embargo, en esta aparente exaltación se queda sin dirección y se desvanece. Efectivamente, si no hay ninguna dirección todo podría ser lo mismo: progreso como regreso. La teoría de la relatividad formulada por Einstein, concierne como tal al mundo físico. Pero a mí me parece que puede describir oportunamente también la situación del mundo espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad afirma que dentro del universo no hay ningún sistema fijo de referencia. Cuando ponemos un sistema como punto de referencia y partiendo de él tratamos de medir el todo, en realidad se trata de una decisión nuestra, motivada por el hecho de que sólo así podemos llegar a algún resultado. Sin embargo la decisión habría podido ser diferente de lo que fue. Lo que se ha dicho, a propósito del mundo físico, refleja también la segunda revolución copernicana en nuestra actitud fundamental hacia la realidad: la verdad como tal, lo absoluto, el verdadero punto de referencia del pensamiento ya no es visible. Por eso, tampoco desde el punto de vista espiritual, hay ya un arriba y un abajo. En un mundo sin puntos fijos de referencia dejan de existir las direcciones. Lo que miramos como orientación no se basa en un criterio verdadero en sí mismo, sino en una decisión nuestra, últimamente en consideraciones de utilidad. En un contexto "relativista" semejante, una ética teleológica o consecuencialista se vuelve al final nihilista, aunque no lo perciba. Y todo lo que en esta concepción de la realidad es llamado "conciencia", si lo estudiáramos a fondo vemos que no es más que un modo eufemístico para decir que no hay ninguna conciencia, en sentido propio, es decir, ningún "consaber" con la verdad. Cada uno determina por sí mismo sus propios criterios y en la universal relatividad, nadie puede ni siquiera ayudar a otro en este campo, y menos aún prescribirle nada.

Está clara pues, la extrema radicalidad de la actual disputa sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que un paralelo adecuado en la historia del pensamiento se puede encontrar en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se pone a prueba la decisión crucial entre dos actitudes fundamentales: por una parte, la confianza de que el hombre tiene la posibilidad de conocer la verdad, y por otra parte una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios para su vida. El hecho de que Sócrates, un pagano, haya podido llegar a ser, en un

cierto sentido, el profeta de Jesucristo, encuentra, a mi modo de ver, su justificación en esta cuestión fundamental. Ello supone que se ha concedido al modo de filosofar inspirado en él, un privilegio histórico salvífico, llamémoslo así, y que se le ha hecho molde adecuado para el Logos cristiano, por tratarse de una liberación a través de la verdad y por la verdad. Si prescindimos de las contingencias históricas, en las que se desarrolló la controversia de Sócrates, se advierte en seguida lo mucho que en el fondo – aunque con argumentos diferentes y otra terminología- afecta a la misma cuestión ante la que nos encontramos nosotros hoy. La renuncia a admitir la posibilidad de que el hombre conozca la verdad lleva en primer lugar a un uso puramente formalista de las palabras y los conceptos. A su vez la pérdida de los contenidos lleva a un mero formalismo de los juicios, ayer como hoy. En muchos ambientes uno no se pregunta, hoy, qué piensa un hombre. Se tiene ya preparado un juicio sobre su pensamiento, en la medida en que se le puede catalogar con unas de las correspondientes etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La catalogación en un esquema formal hace que sea superflua la confrontación con los contenidos. Se puede ver lo mismo, y de manera todavía más clara, en el arte: lo que una obra de arte expresa es totalmente indiferente; puede exaltar a Dios o al Diablo; el único criterio es su realce técnico-formal.

Hemos llegado así al punto verdaderamente candente de la cuestión: cuando los contenidos ya no cuentan, cuando lo que predomina es una mera praxología, la técnica se convierte en el criterio supremo. Pero esto significa que el poder, ya sea revolucionario o reaccionario, se convierte en la categoría que domina todo. Esta es precisamente la forma perversa de la semejanza con Dios, de la que habla la narración del pecado original: el camino de una mera capacidad técnica, el camino del puro poder es contrafacción de un ídolo y no realización de la semejanza con Dios. Lo específico del hombre, en cuanto hombre, consiste en su interrogarse no sobre el “poder” sino sobre el “deber”, en abrirse a la voz de la verdad y de sus exigencias. En mi opinión este fue el contenido último de la investigación socrática y éste es también el sentido más profundo del testimonio de todos los mártires: atestiguan la capacidad de verdad del hombre como límite de todo poder y garantía de su semejanza divina. Es precisamente en este sentido en que los mártires son los grandes testigos de la conciencia de la capacidad concedida al

hombre de percibir, además del poder, también el deber, y por eso de abrir el camino al verdadero progreso, al verdadero ascenso.

DOS NIVELES DE LA CONCIENCIA

a) Anamnesis

Después de todas estas correrías a través de la historia del pensamiento, ha llegado el momento de sacar conclusiones, es decir, de formular un concepto de conciencia. La tradición medieval había individualizado, justamente, dos niveles del concepto de conciencia, que se tienen que distinguir cuidadosamente, pero que también tienen que estar siempre en relación. Muchas tesis inaceptables, sobre el problema de la conciencia, me parece que dependen del hecho que se ha desatendido, o la distinción o la correlación entre los dos elementos. La corriente principal de la escolástica ha llamado a los dos niveles de la conciencia con los conceptos de *sindéresis* y de conciencia. El término *sindéresis* llegó a la tradición medieval sobre la conciencia desde la doctrina estoica del microcosmos. Pero no quedó claro su significado exacto y así llegó a ser un obstáculo para un esmerado desarrollo de la reflexión sobre este aspecto esencial de la cuestión global acerca de la conciencia. Quisiera por eso, sin entrar en el debate sobre la historia del pensamiento, sustituir este término problemático por el concepto platónico, mucho más claramente definido, de *anamnesis*, el cual no sólo tiene la ventaja de ser lingüísticamente más claro, más profundo y más puro, sino que también y sobre todo de concordar con temas esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con el término *anamnesis* se debe entender aquí, lo que, precisamente, San Pablo, en el segundo capítulo de la carta a los Romanos, expresó con estas palabras: "Cuando los paganos, que no tienen Ley, hacen espontáneamente lo que ella manda, aunque la Ley les falte, son ellos su propia Ley; y muestran que llevan escrito dentro el contenido de la Ley cuando la conciencia aporta su testimonio..." (2, 14s.). La misma idea se encuentra desarrollada de modo impresionante en la gran regla monástica de San Basilio. Podemos leer allí: "El amor de Dios no depende de una disciplina impuesta desde fuera, sino que está constitutivamente inscrito en nosotros

como capacidad y necesidad de nuestra naturaleza racional". San Basilio, acuñando una expresión que después será importante en la mística medieval, habla de la "chispa del amor divino que ha sido escondida en lo más íntimo de nuestro ser". En el espíritu de teología de San Juan, sabe que el amor consiste en cumplir los mandamientos y que, por lo tanto, la chispa del amor, infusa por el Creador en nosotros, significa esto: "Hemos recibido interiormente una originaria capacidad y prontitud para cumplir todos los mandamientos divinos... Estos no son algo que se nos impone desde fuera". Es la misma idea, que a este propósito, también afirma San Agustín, llevándola a su núcleo esencial: "En nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra si no tuviéramos impreso dentro de nosotros un conocimiento fundamental del bien". Esto significa, que el primer nivel ontológico, llamémoslo así, del fenómeno de la conciencia consiste en el hecho que ha sido infundido en nosotros algo semejante a una originaria memoria del bien y de lo verdadero (las dos realidades coinciden); que hay una tendencia íntima del ser del hombre, hecho a imagen de Dios, hacia todo lo que es conforme a Dios. Desde su raíz el ser del hombre advierte una armonía con algunas cosas y se encuentra en contradicción con otras. Esta anamnesis del origen, que deriva del hecho que nuestro ser está constituido a semejanza de Dios, no es un saber ya articulado conceptualmente, un cofre de contenidos que están esperando sólo que los saquen. Es, por decir así, un sentimiento interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que quien es interpelado, sino está interiormente replegado en sí mismo, es capaz de reconocer dentro de sí su eco. El se da cuenta: "Esto es a lo que propende mi naturaleza y lo que ella busca".

Sobre esta anamnesis del Creador, que se identifica con el fundamento mismo de nuestra existencia, se basa la posibilidad y el derecho de la misión. El Evangelio puede, es más, tiene que ser predicado a los gentiles, porque ellos mismos, en su interior, lo esperan (cfr. Is. 42, 4). En efecto, la misión se justifica si los destinatarios, en el encuentro con la palabra del Evangelio, reconocen: "He aquí, esto es precisamente lo que yo esperaba". En este sentido San Pablo puede decir que los paganos "son ellos su propia Ley", no en el sentido de la idea moderna y liberalista de autonomía, que impide toda trascendencia del sujeto, sino en el sentido mucho más profundo de que nada me pertenece menos que mi mismo yo, que mi yo personal es el lugar de la más profunda superación de mí mismo y del contacto con aquello de

lo que provengo y hacia lo que me dirijo. En estas frases San Pablo expresa la experiencia que había tenido como misionero entre los paganos y que ya antes Israel tuvo que experimentar en relación con los denominados "temerosos de Dios". Israel había podido adquirir experiencia en el mundo pagano de lo que los apóstoles de Jesucristo encontraron nuevamente confirmado: su predicación respondía a una expectativa. Esta salía al encuentro a un conocimiento fundamental antecedente sobre los elementos constantes y esenciales de la voluntad de Dios, que fueron puestos por escrito en los mandamientos, pero que es posible encontrar en todas las culturas y que puede ser explicado más claramente cuando menos intervenga un poder cultural arbitrario en la deformación de este conocimiento primordial. Mientras más vive el hombre en el temor de Dios –confróntese la historia de Cornelio- más se vuelve concreta y claramente eficaz esta anamnesis.

Tomemos de nuevo en consideración una idea de San Basilio: el amor de Dios, que se concreta en los mandamientos, no se nos impone desde fuera –subraya este Padre de la Iglesia- por el contrario nos es infuso precedentemente. El sentido del bien ha sido impreso en nosotros, declara San Agustín. A partir de esto podemos ahora comprender correctamente el brindis de Newman antes por la conciencia y sólo después por el Papa. El Papa no puede imponer a los fieles católicos ningún mandamiento sólo porque él lo quiera o porque lo considera útil. Una concepción moderna y voluntarista semejante de la autoridad puede solamente deformar el auténtico significado teológico del papado. De este modo, la verdadera naturaleza del ministerio de San Pedro se ha vuelto totalmente incomprensible en la época moderna precisamente porque en este horizonte mental se puede pensar a la autoridad sólo con categorías que ya no permiten ningún puente entre sujeto y objeto. Por eso todo lo que no procede del sujeto puede ser sólo una determinación impuesta desde fuera. Pero las cosas se presentan totalmente diferentes partiendo de una antropología de la conciencia, como hemos tratado de delinear poco a poco en estas reflexiones. La anamnesis infusa en nuestro ser necesita, por decir así, una ayuda externa para llegar a ser consciente de sí misma. Pero este "desde afuera" no es, de ningún modo, nada que se contraponga, es más bien algo dirigido hacia ella: tiene una función mayéutica, no le impone nada desde fuera, pero lleva a cabo lo que es propio de la anamnesis, su interior y específica apertura a la verdad. Cuando

se habla de la fe y de la Iglesia, cuyo radio que parte del Logos redentor se extiende más allá del don de la creación, tenemos que tener en cuenta, sin embargo, una dimensión todavía más vasta, que está desarrollada sobre todo en la literatura de San Juan. San Juan conoce la anamnesis del nuevo "nosotros", en el que participamos mediante la incorporación en Cristo (un solo cuerpo, es decir, un único yo con él). En diferentes momentos del Evangelio se encuentra que ellos comprendieron mediante un acto de la memoria El encuentro original con Jesús ofreció a sus discípulos lo que ahora todas las generaciones reciben mediante su encuentro fundamental con el Señor en el bautismo y en la eucaristía: la nueva anamnesis de la fe, que análogamente a la anamnesis de la creación, se desarrolla en un diálogo permanente entre la interioridad y la exterioridad.

En contraste con la pretensión de los doctores gnósticos, los cuales querían convencer a los fieles que su fe ingenua habría tenido que ser comprendida y aplicada de manera totalmente diferente, San Juan pudo afirmar: "Vosotros no necesitáis otros maestros, desde el momento que, como unguidos (bautizados) tenéis ya conocimiento" (cfr. 1Jn 2, 20, 27). Esto no significa que los creyentes posean una omnisciencia de hecho, sino que indica más bien la certeza de la memoria cristiana. Esta naturalmente aprende sin intermisión, pero partiendo de su identidad sacramental, llevando a cabo interiormente un discernimiento entre lo que es un desarrollo de la memoria y lo que es una destrucción o una falsificación de la misma. Hoy nosotros, justo en la crisis actual de la Iglesia, estamos experimentando de una manera nueva, la fuerza de esta memoria y la verdad de la palabra apostólica: lo que lleva al discernimiento de los espíritus, más que las directivas de la jerarquía, es la capacidad de orientación de la memoria de la fe sencilla. Sólo en este contexto se puede comprender correctamente la primacía del Papa y su correlación con la conciencia cristiana. El significado auténtico de la autoridad doctrinal del Papa consiste en el hecho de que él es el garante de la memoria. El Papa no impone desde fuera sino que desarrolla la memoria cristiana y la defiende. Por ello, el brindis por la conciencia ha de preceder al del Papa, porque sin conciencia no habría ningún papado. Todo el poder que él tiene es poder de la conciencia: servicio al doble recuerdo, sobre el que se basa la fe y que tiene que ser continuamente purificada, ampliada y defendida contra las formas de destrucción de la memoria, que está amenazada tanto por una subjetividad que ha olvidado el

propio fundamento, como por las presiones de un conformismo social y cultural.

b) Conscientia

Después de estas consideraciones sobre el primer nivel – esencialmente ontológico- del concepto de conciencia, tenemos que pasar ahora a su segunda dimensión, el nivel del juzgar y del decidir, que en la tradición medieval fue denominado con el único término de conscientia-conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica ha contribuido no poco a la moderna limitación del concepto de conciencia. Desde el momento que Santo Tomás, por ejemplo, llama con el término “conscientia” sólo a este segundo nivel, es coherente desde su punto de vista que la conciencia no sea ningún “habitus”, es decir, ninguna cualidad estable inherente al ser del hombre, sino más bien un “actus”, un evento que se cumple. Naturalmente, Santo Tomás presupone como dato el fundamento ontológico de la anamnesis (synteresis); describe esta última como una íntima repugnancia hacia el mal y una íntima atracción hacia el bien. El acto de la conciencia aplica este conocimiento básico a las situaciones particulares. Según Santo Tomás este se subdivide en tres elementos: reconocer (recognocere), testimoniar (testificari) y por último juzgar (iudicare). Se podría hablar de interacción entre una función de control y una función de decisión. Partiendo de la tradición aristotélica Santo Tomás concibe este proceso según el modelo de un razonamiento deductivo, de tipo silogístico. Sin embargo, señala con fuerza lo específico de este conocimiento de las acciones morales, cuyas conclusiones no derivan sólo del mero conocimiento o razonamientos. En este ámbito si una cosa es reconocida o no reconocida siempre depende también de la voluntad, que cierra el camino al reconocimiento o bien encamina hacia él. Ello depende, pues, de una impronta moral ya dada, que por consiguiente puede ser o ulteriormente deformada o mayormente purificada. También en este nivel, el de juzgar (el de la conscientia en sentido estricto) vale el principio que también la conciencia errónea obliga. Esta afirmación es plenamente inteligible en la tradición del pensamiento de la escolástica. Nadie puede obrar contra sus convicciones, como ya había dicho San Pablo (Rom 14, 23). Sin embargo que la convicción adquirida sea obviamente obligatoria en el momento en que se actúa, no

significa ninguna canonización de la subjetividad. No es nunca una culpa seguir las convicciones que nos hemos formado, al contrario deben seguirse. Pero del mismo modo puede ser culpa que uno haya llegado a formarse convicciones tan equivocadas y haya pisoteado la repulsión hacia ellas que advierte la memoria de su ser. La culpa, pues, se encuentra en otro lugar, más en lo profundo, no en el acto del momento, no en el juicio que en ese momento da la conciencia, sino en esa desatención hacia mi mismo ser, que me impide de oír la voz de la verdad y sus sugerencias interiores. Por esta razón, también los criminales que obran con convicción siguen siendo culpables. Estos ejemplos macroscópicos no deben servir para tranquilizarlos, sino más bien para despertarnos y hacer que tomemos en serio la gravedad de la súplica: "Límpame de los que se me ocultan" (Sal 19, 13)

EPÍLOGO

Al final de nuestro camino queda todavía abierta la cuestión de la que hemos partido: la verdad, por lo menos tal y como nos la presenta la fe de la Iglesia, ¿no es quizá demasiado alta y difícil para el hombre? Después de todas las consideraciones que hemos venido haciendo, podemos responder ahora: por supuesto, el camino alto y arduo que conduce a la verdad y al bien no es un camino cómodo. Es un desafío al hombre. Pero quedarse tranquilamente encerrados en sí mismos no libera, antes bien, actuando así nos malogramos y nos perdemos. Escalando las alturas del bien, el hombre descubre cada vez más la belleza, que hay en la ardua fatiga de la verdad y descubre también que justo en ella está para él la redención.

Pero con esto no hemos dicho todavía todo. Disolveríamos el cristianismo en un moralismo si no estuviese claro un anuncio, que supera nuestro propio hacer. Sin tener que gastar demasiadas palabras, ello puede resultar evidente en una imagen sacada del mundo griego, en la que podemos ver al mismo tiempo cómo la anamnesis del Creador nos empuja dentro de nosotros hacia el Redentor y cómo cada hombre puede reconocerlo como Redentor, desde el momento que él responde a nuestras más íntimas expectativas. Me refiero a la historia de la expiación del matricidio de Orestes. Este cometió el homicidio como un acto conforme a su conciencia, hecho que el lenguaje mitológico describe como obediencia a la orden del dios Apolo. Pero ahora es perseguido

por las Erinias, a las que hay que ver como personificación mitológica de la conciencia, que desde la memoria profunda le reprocha, atormentándolo, que su decisión de conciencia, su obediencia a la "orden divina" era en realidad culpable. Todo lo trágico de la condición humana emerge en esta lucha entre los "dioses", en este conflicto íntimo de la conciencia. En el tribunal sacro, la piedra blanca del voto de Atenea lleva a Orestes la absolución, la purificación, por cuya gracia las Erinias se transforman en Euménides, en espíritus de la reconciliación.

En este mito está representado algo más que la superación del sistema de la venganza de la sangre a favor de un justo ordenamiento jurídico de la comunidad. Hans Urs von Baltasar ha expresado de la siguiente manera este algo más: "...la gracia apaciguadora es siempre para él, el restablecimiento común de la justicia, no la del antiguo tiempo carente de gracia de la Erinias, sino la de un derecho lleno de gracia".

En este mito percibimos la voz nostálgica de que la sentencia de culpabilidad objetivamente justa de la conciencia y la pena interiormente lacerante que se deriva, no son la última palabra, sino que hay un poder de la gracia, una fuerza de expiación, que puede cancelar la culpa y hacer que la verdad sea finalmente liberadora. Se trata de la nostalgia de que la verdad no se reduzca sólo a interrogarnos con exigencia, sino que también nos transforme mediante la expiación y el perdón. Mediante ellas –como dice Esquilo– "la culpa es lavada" y nuestro mismo ser se transforma desde el interior, más allá de nuestras capacidades.

Ahora bien, ésta es precisamente la novedad específica del cristianismo: el Logos, la Verdad en persona, es también al mismo tiempo la reconciliación, el perdón que transforma más allá de todas nuestras capacidades e incapacidades personales. En esto consiste la verdadera novedad, sobre la que se funda la más grande memoria cristiana, la cual es también, al mismo tiempo, la respuesta más profunda a lo que la anamnesis del Creador aguarda de nosotros. Allí donde no sea suficientemente proclamado o percibido este centro del mensaje cristiano, allí la verdad se transforma de hecho en un yugo, que resulta demasiado pesado para nuestros hombros y del que tenemos que tratar de liberarnos. Pero la libertad obtenida de ese modo está vacía. Nos transporta a la tierra desolada de la nada y así se destruye ella misma. El yugo de la verdad se ha hecho "blando" (Mt 11, 30), cuando la Verdad ha llegado, nos ha amado y ha

quemado nuestras culpas en su amor. Sólo cuando conocemos y experimentamos interiormente todo esto, adquirimos la libertad de escuchar con gozo y sin ansia el mensaje de la conciencia.

Diario El Mercurio, 21 de junio de 1992.