

*LA EXPERIENCIA MORAL*

*Ediciones Universidad San Dámaso*

Ediciones Universidad San Dámaso

© PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"  
Jerre, 10  
E - 28005 MADRID 2002

ISBN: 84-932705-1-2  
Depósito Legal: S. 1.326-2002

Imprime:  
Imprenta KADMOS  
Salamanca, 2002

*LA EXPERIENCIA MORAL*

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL

COLECCIÓN  
SUBSIDIA

“¡Eso de la vieja es un absurdo! [...] Eso de la vieja es un error, no puede tratarse de ella. La vieja estaba simplemente enferma... Yo no quería más que saltar cuanto antes el obstáculo... Yo no maté a ninguna persona humana; sólo maté un principio. Un principio es lo que maté; pero salvar el obstáculo no lo salvé; me quedé del lado de acá... No supe más que matar”<sup>1</sup>.

Este es el lamento que pronuncia Rodión Raskolnikov en un estado de delirio en un momento en que se cree ya descubierto. En este monólogo compulsivo se refleja con profundidad el rechazo que le causa la autoría de una acción que no quiere aceptar y que se le impone implacablemente.

Dos sentimientos poderosos son los que bullen en su interior. Por una parte, el deseo vehemente de separarse de toda culpabilidad, de no querer reconocerse como un asesino. El argumento que utiliza es poco menos que una última justificación que se expresa con el desesperado: “Yo no quería...” Por otra parte, se lamenta por el fracaso de su intento, de no haber alcanzado su fin. La frustración que siente es tan aguda que el absurdo del conjunto se le impone hasta aplastarle.

Como en tantas otras obras de Dostoievski, el personaje es llevado sin piedad a una situación límite. En ese momento nos enseña no tanto por sus razonamientos cuanto por la paradoja que vive y que nos introduce en una verdad fundamental del hombre. La realidad es de tal magnitud que rompe con las ideas preconcebidas y le obliga a superarlas. En nuestro caso, la superación de la que hablamos es más patente porque incide directamente en la ruptura de su antigua teoría

<sup>1</sup> F. M. DOSTOIEVSKI, *Crimen y Castigo*, parte III, c. 6, en: *ID., Obras Completas* II (Madrid 1957) 209.

de la justificación del crimen por el principio del superhombre. Su idea, madurada desde la introspección enfermiza en la que vive, de que el hombre extraordinario puede usar para sus fines de las vidas de los hombres inferiores se le presenta como una simple ocurrencia que no le sirve para justificar nada<sup>2</sup>. Ahora, por el transcurso de los acontecimientos, el crimen se le ha convertido ya en una pesadilla y ha destruido casi por completo la presunta racionalidad que lo sostenía. El argumento que ha escrito en un artículo como manifestación pública de su pensamiento no le sirve para sí mismo. La evidencia de su acción, matar a hachazos a la vieja usurera y a su hermana, es algo mucho mayor que lo que había pretendido en sus previsiones y se le ha escapado de su racionalidad.

El término “error” con el que se expresa alcanza, por consiguiente, un valor dramático, el que está presente a lo largo de todo el libro de Dostoievski. Va a servir de hilo conductor para ver la aparición de una verdad que le era desconocida, una verdad que le salvará de su crimen.

No nos interesa proseguir en el análisis de esa confesión de desesperación de un criminal sin aprender de ella la brillante enseñanza que contiene. En toda la narración se nos impone una realidad con una fuerza inusitada: los argumentos no nos expresan la verdad de nuestras acciones, la experiencia de las mismas es mucho más grande que ‘los principios’ desde los que buscamos explicar nuestros actos.

Lo que domina a Raskolnikov por encima de todos sus razonamientos es el mirarse a sí mismo, en lo que se ha convertido. Quiso haber matado un principio moral, el del respeto a un ser inferior por el hecho de ser persona y lo que le ocurrió es su conversión en un asesino. Quiso hacer un experimento sobre una teoría y acabó destruido por su alcance.

Aquél que quería justificar cualquier crimen por una consecuencia superior, se ve rebasado por la *experiencia moral* que se le impone por encima de cualquier teoría. El dramatismo con el que se le presenta está intrínsecamente ligado con su propia vida, con su historia.

<sup>2</sup> *Ibid.*, parte III, c. 5, 197-198.

## I. PRIORIDAD DE LA EXPERIENCIA MORAL SOBRE EL PRINCIPIO

Esta primera evidencia nos permite afirmar la prioridad de la experiencia moral sobre la formulación de los principios morales. El argumento que sostiene esta afirmación es muy sencillo: un principio se puede denominar moral en la medida en que se relacionan con la experiencia moral. En cambio, la experiencia es un centro de referencia, su sentido lo tiene, no por los razonamientos que la acompañan, sino por sí misma. Ser conscientes de esta subordinación nos permite determinar que la calificación de “moral” tiene como primer referente una experiencia singular<sup>3</sup>, antes que cualquier principio exterior a la misma. Se nos abre entonces la tarea específica de ver por qué denominamos algunas experiencias como morales para poder determinar entonces las dimensiones intrínsecas de la moralidad.

En el caso que analizamos la “muerte del principio” que declara Raskolnikov no era más que el de la trasgresión de una ley como expresión de una superioridad moral. Lo que experimenta no es un conjunto de argumentos que confuten su teoría, sino una inopinada *vinculación inseparable de su persona con su acción*<sup>4</sup>. No es que simplemente haya cometido un crimen, es que se reconoce como un criminal. Su teoría precisamente se fundamentaba en el sentido contrario: en que por la aplicación de su saber, podría mantenerse separado como hombre superior de sus acciones que debían ser entendidas según su *a priori* justificativo en simples consecuencias.

El había emitido un juicio previo sobre su acto en el que se declaraba inocente, pero la acción cometida era muy distinta de la idea

<sup>3</sup> Cf. A. RIGOBELLO, *Certeza morale ed esperienza religiosa* (Città del Vaticano 1983); R. DELL'ORO, *Esperienza morale e persona. Per una reinterpretazione dell'etica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand* (Roma 1996).

<sup>4</sup> Es el punto de partida de todas las reflexiones de K. WOJTYLA, *The Acting Person* (Analecta Husserliana; The Hage 1979), inspirada en M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris 1893), en: *ID., Œuvres complètes I: 1893 Les deux thèses* (Paris 1995) 15-530.

que se había formado. Había cometido el *error* verdadero de hacer más caso al principio interior que a la realidad de la acción.

Su experiencia, dramáticamente vivida, nos enfrenta entonces a una doble realidad: la superación de la consideración de la moral como el *juicio del valor de nuestros actos* y la necesidad de aceptar un modo específico de conocimiento para el análisis de la experiencia moral.

### 1. *La moralidad no consiste en primer lugar en un juicio*

Con esto se aprecia la insuficiencia de la moral entendida desde la perspectiva de un juez, o como se denomina desde Hume de un *observador imparcial*<sup>5</sup>. La formulación del juicio aquí demanda una norma a la cual se debe adaptar la acción y se convierte en un *principio de juicio*.

La moral consistiría entonces en la ciencia de formular las normas más adecuadas para poder juzgar con más precisión las acciones de los hombres y determinar cuáles son buenas y cuáles son malas. El *juicio* es su elemento central entendido como la aplicación de una norma a la acción y podría realizarse según dos modelos: de modo general, lo cual sería propio de la ciencia moral; o de modo concreto, que estaría reservado al juicio de conciencia.

Una vez establecido este marco, el tema central consiste en la fundamentación de esa norma, que no puede proceder del juicio so pena de caer en un círculo vicioso; pero que, fuera de él, parece simplemente deducida de la naturaleza de las cosas, con la difícil justificación del ‘deber ser’ a partir del ‘ser’. Es caer en la descalificación que se ha denominado “falacia naturalista” o “la ley de Hume”.

Pero incluso, este problema reclama otro más importante: se trata de juzgar o de ‘ser juzgado’. ¿Acaso la perspectiva de un juez, reclamada para asegurar la objetividad del juicio, no es ajena a la persona que actúa? ¿Es que el ‘ser juzgado’ es tan radical en el juicio moral que Dios para nosotros es sobre todo el juez de nuestras acciones?

<sup>5</sup> Es el argumento de G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma 1996).

Este modo de fundamentación de la norma es problemático. Nos exige para que sea obligante, no sólo una razón para juzgar sino la presencia de una autoridad y de un juez. Tal perspectiva hace al hombre dependiente de una autoridad extraña que le juzga, ya sea Dios, la Iglesia o la sociedad. Supone introducir una alteridad en el juicio moral que reclama por sí misma una intimidad. Ésta ha sido la forma manualística de construcción moral que ha sido dominante hasta la segunda mitad del s. XX. Su estructura básica está en la correlación entre la ley –polo objetivo–, la conciencia –polo subjetivo–, y el pecado –el juicio concreto sobre los actos. Una estructura que todavía no se ha superado en los manuales más actuales a pesar de los intentos de cambio que se han producido tras el Concilio<sup>6</sup>.

Al confrontar esta razón con un análisis dinámico del actuar moral, no se puede sino constatar un dualismo existente entre la convicción de la norma, que aparece como anterior a la acción, y el momento del juicio que se produce en la misma acción. Se aprecia una diferencia de racionalidad entre la aceptación de una norma en cuanto moral y su aplicación en el caso concreto. Se trata de un salto, obviamente de orden moral, entre un momento y otro que es de gran importancia pero que el juicio en sí no permite iluminar. Tal diferencia es la que se observa en la práctica moral se observa entre el valor *objetivo* de lo que he considerado bueno en sí y la importancia *subjetiva* de lo que consideraba bueno actuar. Y ha terminado por formular que existiría una doble verdad moral, la teórica de la norma y la práctica de la realidad<sup>7</sup>. La verdad es que en el juicio percibo la coincidencia de dos fuentes distintas de contenido moral que se unen en él, pero que es muy difícil juzgar a su vez. La dificultad de alcanzar un equilibrio se convierte en una cuestión de preferencia que se puede expresar en la pregunta siguiente: ¿qué es más importante en mi acción la objetividad de la ley o la realización de mi acto?

<sup>6</sup> Así lo demuestra A. BONANDI, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo”: *Teologia* 24 (1999) 91-109; 206-243.

<sup>7</sup> Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación* (Barcelona 1998) 88.



Éste ha sido el recorrido de la moral en los últimos cuatrocientos años en los que se ha separado de la experiencia moral y se ha centrado en el juicio<sup>8</sup>. Los distintos dualismos contenidos en tal perspectiva<sup>9</sup> y que se pueden resolver en el par subjetivo-objetivo, persona-acción, son los que entraron en crisis en los comienzos del s. XX. La crisis “que, desde un punto de vista técnico, es también la crisis extrema de la manualística y de su propia metodología”<sup>10</sup>. Podemos concluir pues que para dirigir la vida moral no basta con una correcta fundamentación de principios que convengan a las personas, porque queda siempre en el fondo una reserva mayor. Alguien me puede convencer que una norma es razonable y por eso moral; pero todavía no me han contestado a una pregunta más fundamental: ¿por qué razón me he de comportar moralmente? Esta sería una cuestión primordial que la misma ley sería incapaz de resolver.

Toda la compleja construcción de Kant es el intento de obviar tal pregunta a base de establecer una “obligación racional reflexiva” que es lo que denomina “autonomía moral”. Sería el *a priori* de la estructura de mi acción la que contestaría la pregunta en la medida en que la reflexión apunta que, obrando de otro modo, negaría la misma razón en cuanto práctica.

Es una respuesta coherente en su argumentación, pero que olvida la experiencia moral. Habla de una “razón práctica pura” porque necesita de esa “pureza” para alcanzar las condiciones de posibilidad de un juicio moral universal<sup>11</sup>. En cambio, se olvida del conocimiento de

<sup>8</sup> Un análisis de la evolución sufrida por la moral en ese periodo lo ofrece S. PINCKARS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (Fribourg-Paris 1993) 250-288.

<sup>9</sup> Verdad-libertad; libertad-ley; ley-conciencia; intención-acto; acto-consecuencias. Cf. G. DEL POZO ABEJÓN, “La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu”, en: AA.VV., *Comentarios a la ‘Veritatis Splendor’* (Madrid 1994) 189-229.

<sup>10</sup> L. MELINA-J. NORIEGA- J. J. PÉREZ-SOBA, “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental”, en: *ID.*, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral* (Madrid 2001) 17s.

<sup>11</sup> Que es el verdadero interés de Kant en su obra I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede: “Sie soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen”.

la moralidad en la experiencia que ha reducido por el método trascendental *a priori* a la mera obligación. No ha superado los dos dualismos que señalábamos y que permanecen como un peso en una hermosa construcción teórica que no alcanza la realidad de la acción que, en el fondo, no considera.

En conclusión, la reducción de la experiencia moral a un juicio reclama la contestación de una pregunta fundamental que afecta al mismo principio moral: ¿por qué he de ser moral? ¿Qué juicio me puede imponer la moralidad de mis actos?<sup>12</sup>. En esta perspectiva se pregunta con razón por un argumento indudable que se me imponga como convicción para la aceptación de un primer imperativo moral que ha de seguir por sí mismo. La actual crisis moral se dirige hacia la moralidad en sí, más que a normas concretas. La dificultad de responder a esta pregunta es la que ha conducido a lo largo de las épocas al florecer de diversos cinismos que han considerado siempre tal pregunta como imposible de responder<sup>13</sup>. En consecuencia, toda la moral quedaría reducida a un cúmulo de convencionalismos sociales y buenas maneras que el hombre, consciente de tal vacío, podría saltarse. En este modelo reconocemos a nuestro Rodion Raskolnikov, teórico que cometió el error de querer probar la realidad de su teoría; pensaba así probarse a sí mismo que era un ser superior, pero que luego, no podía más que despreciarse en lo más profundo<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> En el fondo, la construcción del “teorema” de la opción fundamental en su vertiente raskolnikiana quiere contestar esta pregunta mediante la existencia de un “acto trascendental” dirigido a la “opción por ser moral” que sería el fundamento de cualquier otra acción categorial. Cf. K. DEMMER, “Opción fundamental”, en: *Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid 1992) 1269-1278; A. NELLO FIGA, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral* (Roma 1995).

<sup>13</sup> Sirva como ejemplo de cinismo contemporáneo esta frase: “Ya sabe usted, Gertrudis, que me es completamente indiferente que me hable de moral. La moralidad es, sencillamente, la actitud que adoptamos con las personas por las que sentimos una antipatía personal”. (O. WILDE, *Un marido ideal*, en: *ID., Obras completas* [Madrid 1958] 541).

<sup>14</sup> Por eso se llama a sí mismo: “¡Ah, yo soy un piojo estético, y nada más!” (*Crimen y castigo, o. c.*, parte II, c. 6, 209).

En verdad, la prioridad de la experiencia moral sobre el principio nos revela algo mucho más profundo: *la pregunta '¿por qué he de ser moral?' es en sí misma inmoral*. La moralidad no es un argumento, sino una dimensión de la experiencia. Por eso, el hecho de exigir una razón para ser moral es un modo de expresar que se ha producido de algún modo un rechazo anterior de esta dimensión de la experiencia. Quien reclama ser convencido de la dimensión de la moralidad de sus actos es un hombre que ya ha perdido la orientación moral de su vida. Nuestro personaje, queriendo vivir por encima de una moral reducida a un juicio mediante la ruptura de la norma, sin embargo, se encuentra implicado en la experiencia moral que se apodera de él.

La moral entonces no consiste en la aplicación de unos principios más o menos bien asentados a los distintos actos de mi vida, sino de una luz por la cual descubro una dimensión específica de mis actos. Tal como ha destacado MacIntyre en su libro *After Virtue* esto supone una reformulación de la pregunta moral que pasa a ser: “¿quién soy? ¿quién debería llegar a ser? ¿qué podría hacer para ello?”<sup>15</sup>.

El cambio es significativo porque destaca lo inseparable de la pregunta moral de la *identidad de la persona que actúa*. Por eso mismo, sólo desde la actuación de la persona, sólo en la experiencia de la acción se puede percibir y formar una auténtica ciencia moral. Quererla deducir de otro tipo de experiencias o plantearla como un elemento derivado de una antropología fundamental es un modo impropio de afrontar el problema<sup>16</sup>.

## 2. El conocimiento moral

El segundo punto a que llegamos es la necesidad de afrontar un nuevo modo de conocimiento para el análisis real de la experiencia moral. Es un tema que la fenomenología contemporánea ha

<sup>15</sup> Así las traduce J. F. KEENAN, “Proposing Cardinal Virtues”: *Theological Ethics* 56 (1995) 711. Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Indiana 1981).

<sup>16</sup> En su aspecto metodológico he tratado el tema en J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Operari sequitur esse?”, en: MELINA-NORIEGA-SOBA, *La plenitud, o. c.*, c. 2, 65-83.

desarrollado de muchas maneras<sup>17</sup>. Todas coinciden en un principio básico, la interrelación entre el sujeto y el objeto que se vive en la experiencia del conocimiento. A partir de este principio se ha buscado afanosamente determinar no sólo las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino el modo más adecuado de penetrar en ella, en lo que tiene de conocimiento y que se ha de adaptar al modo propio como se nos manifiesta.

En toda experiencia que se pueda calificar de verdaderamente humana, se vuelve fundamental el momento cognoscitivo de la misma. No sólo vivimos experiencias, sino que nos corresponde *interpretarlas*. Se produce así una vinculación íntima entre la experiencia y la interpretación que marca el modo como la experiencia misma se convierte en directiva de la vida.

En el caso de Raskolnikov el problema que le plantea la experiencia moral que ha vivido es precisamente el de entender su significado. Lo que ha experimentado es tan diferente de todo lo que constituía su *forma mentis* que ahora se le hace muy difícil hallar en ella el camino de una interpretación que le saque de su estado de perplejidad.

En toda experiencia se da así una interrelación entre lo conocido y el cognoscente que es una de las condiciones fundamentales de su existencia. No se puede hablar, por tanto, de un conocimiento “puramente objetivo” de la misma, como tampoco se puede pretender que sea una pura creación de una subjetividad proyectada exteriormente<sup>18</sup>.

El primer modo de llevar a cabo esta superación se realiza por el papel de la *afectividad* que funda un conocimiento denominado “por

<sup>17</sup> Sobre el tema cf. P. VALORI, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica* (Brescia 21976); P. RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie* (Paris 1986).

<sup>18</sup> Cf. J. MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie* (Paris 1952); en un sentido directamente moral: cf. S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema "esperienza" in Teologia morale* (Palermo 1985).

inclinación” o por “connaturalidad”<sup>19</sup>. En él se da una interrelación afectiva entre el sujeto y el objeto que se funda en la unión afectiva inicial, e influye en el modo de conocer en la medida en que se funda en una atracción primera que está presente siempre en cualquier actuación. Sólo la aceptación de este modo específico de conocimiento ha permitido aclarar la marginación del afecto a partir de una idea falsa de una libertad de indiferencia que objetiviza absolutamente la acción como algo exterior de la subjetividad. El afecto es un motor de la acción y explica el surgir de la misma, no es por tanto un obstáculo o un adorno de la acción moral<sup>20</sup>.

El conocimiento por connaturalidad es la base del específico conocimiento moral en el cual su nota característica es que la persona que conoce está implicada vitalmente en él. Pero este hecho, que es característico de todo conocimiento experiencial tiene un valor específico en el caso de la experiencia moral.

En este caso se trata, no de la experiencia de un *Faktum* sino de un *in fieri*, de un hacerse. No se juzga “lo hecho”, ¿qué he hecho?, sino el hacernos en nuestras acciones: ¿quién soy yo que he hecho esto?<sup>21</sup>. No termina en una afirmación sino en una acción<sup>22</sup>.

Esta diferencia fundamental, que en el lenguaje clásico se realizaba mediante los términos *ποίησις* y *πραξις*, o *facere* y *agere*<sup>23</sup>, es lo que permite diferenciar entre la experiencia estética que termina en una

<sup>19</sup> Cf. J. M. PERO-SANZ ELORZA, *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (Pamplona 1964); R. T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin* (Paris 1980); M. D'AVERNIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino* (Bologna 1992).

<sup>20</sup> Desde un punto de vista teológico: cf. L. MELINA, “Amor, deseo y acción”, en: MELINA-NORIEGA-SOBA, *La plenitud*, o. c., 319-344.

<sup>21</sup> Cf. PINCKAERS, *Les sources de la moral chrétienne*, o. c., 62: “Qui suis-je, moi qui ai fait cela? Qu'est-ce qui m'y a possédé au fond de moi?. Ainsi saint Paul s'interrogerait-il: “Vraiment ce que je fais, je ne le comprends pas; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais” (Rm 7,15). C'est la question morale primordiale”.

<sup>22</sup> Cf. M. C. NUSSBAUM, *Aristotle's 'De Motu Animalium'. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays* (New Jersey 1978) 186: “The so-called conclusion is, in the practical case, not a proposition at all, but an action”.

<sup>23</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* l. 6, c. 4 (1140<sup>a</sup>1-6).

obra en cuanto hecha y la experiencia moral que consiste en el hacerse de la persona.

Tal “hacerse” no es una mera impresión, es mucho más: consiste verdaderamente en lo que se denomina *acción*. La acción no es un hecho, sino lo que la persona realiza de sí misma al actuar.

Ya Kierkegaard lo quiso destacar cuando enucleaba la diferencia entre el “estado estético” y el “estado ético” en la experiencia que denomina: *Anfaegtelse* que se podría traducir por “inquietud ante el umbral de lo divino”<sup>24</sup>. Refleja ese “temblor” del hombre ante el hecho que se le impone de la realización o destrucción de sí mismo en aquello que hace. Refleja entonces la percepción de un cierto valor absoluto contenido en la acción que dice relación al valor personal que se pone en juego en la acción y no al cálculo de resultados. De este modo, el pensador danés quiere presentar la superación decidida de todo planteamiento estético que disuelva esa inquietud propia de la acción del hombre en una serie de elementos humanos contemplados desde fuera.

El aspecto dramático de la acción sólo se puede percibir desde el hombre que actúa en las dimensiones que descubre en su misma experiencia<sup>25</sup>. Como muy bien insiste Kierkegaard esto implica un sistema relacional en el que la persona humana no es su propio fundamento sino que percibe en su actuación la carencia del mismo<sup>26</sup>.

Desde esta dimensión de la experiencia, la libertad está implicada desde un principio; ya no es una mera aplicación consciente de una norma percibida de modo determinado, sino que está en el surgir

<sup>24</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor* (Madrid 21975) 90, nota 11.

<sup>25</sup> La misma ciencia moral ha surgido de la literatura dramática: cf. M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge 1986).

<sup>26</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, “La malattia mortale”, en: *ID., Opere* (Firenze 1972) 621: “L’eroismo cristiano, e questo si vede in verità molto rado, è osar di essere interamente se stesso, un singolo uomo, questo singolo uomo determinato, solo di fronte a Dio, solo in quest’immenso sforzo e in quest’immensa responsabilità”.

mismo de la experiencia moral como una *llamada a mi libertad* que permite despertarla<sup>27</sup>.

La interpretación de la experiencia moral se inscribe entonces dentro de un movimiento<sup>28</sup> y no se puede reducir al elemento de juicio que se halla en ella. Es más, se comprende que el juicio se vuelve incomprensible en su fundamentación en la medida en que se separe de ese movimiento anterior que lo sostiene<sup>29</sup>.

Es aquí donde, dentro de la experiencia moral, nos aparece la *cuestión del sentido*. Es posible emitir un juicio de moralidad, porque la acción moral busca un sentido<sup>30</sup>. Éste es el hecho primero y precisamente lo que la pregunta cínica negaba con su misma formulación. El sentido moral se manifiesta a sí mismo no se demuestra desde otro sentido. A esto se le denomina el *valor existencial* de la moral.

Una vez llegados a este punto hemos de volver a nuestro personaje envuelto en la perplejidad. Incapaz de responderse a sí mismo pues su razón presa de un círculo vicioso no le aporta esperanza alguna. Es la situación de la *soledad* que conduce a la desesperación, la pérdida de sí mismo. Esto es lo que le hace exclamar: “¿Es que yo maté a la vieja? ¡Yo me maté a mí mismo, y no maté a la vieja! ¡Allí de una vez, me maté para siempre!”<sup>31</sup>.

No es otro el resultado de la experiencia de ruptura que supone experimentar el *pecado*. Es cierto, el pecado no es ajeno al núcleo de nuestra experiencia moral y tiñe siempre de una oscuridad que hace

<sup>27</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Las nueve tesis*, tesis 7, n. 1: “El hombre, considerado fuera del espacio bíblico despierta a la conciencia teórico-práctica de sí gracias a una llamada libre y amante de su prójimo... Percibe también el carácter de comunión interhumana, de la cual su libertad lleva el sello”.

<sup>28</sup> Es el argumento principal de: G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1983).

<sup>29</sup> Esto implica una reformulación del sentido del juicio como demuestra: B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1968).

<sup>30</sup> Cf. G. ANGELINI, “Il senso orientato al sapere”, en: G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede* (Milano 1988) 387-443.

<sup>31</sup> *Crimen y castigo*, o. c., parte V, c. 4, 309.

tantas veces que andemos “a tientas” (Hch 17,27), que percibamos en la experiencia sólo fragmentos de su verdad en un rompecabezas que no sabemos resolver. Su percepción es todavía incipiente a partir de la profunda oscuridad interior, no está reconocido como tal.

Raskolnikov la experimentó ya en la mirada de Lizaveta, la hermana de la vieja usurera a la que mató a continuación. Lo imprevisto de su muerte y la absoluta indefensión de su mirada le acusaban de su crimen y le devolvían un contacto con la humanidad, fue el resorte íntimo que le impulsó a buscar a Sonia<sup>32</sup>. Este ha sido el argumento fundamental de Levinas para mostrarnos lo original de la experiencia moral en la *responsabilidad* ante la *mirada* de aquel que indefenso ante mí me dice *¡no me mates!* Se trata de una responsabilidad irreductible a toda relación objeto-sujeto, porque se fundamenta no en que yo lo mire, sino en la subjetividad *del otro que me mira* y pide algo de mí<sup>33</sup>.

La responsabilidad, por consiguiente, al introducirnos en la experiencia nos permite ver la maldad de la pregunta cínica cerrada en su solipsismo. Es la mirada del otro cargada de una intención la que precede mi acción y me abre a un sentido.

La responsabilidad nace pues, de un encuentro personal y en él halla un camino moral. Es un conocimiento que no se puede tener fuera de la experiencia y el mismo encuentro nace ante la *epifanía de la presencia del otro en mí*. Esta es la verdad que antecede a mi libertad y que permite guiarla por dentro, es una presencia que comienza siendo

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 303: “miróla a ella [Sonia], y de repente, en su rostro, parecióle ver el rostro de Lizaveta. Recordaba con toda claridad la expresión de la cara de Lizaveta cuando él se acercó a ella con el hacha y ella se apartó retrocediendo hacia la pared, extendiendo la mano, con un susto totalmente pueril en el semblante, exactamente igual que un niño pequeño cuando, de pronto, empiezan a asustarlo con algo, y de un modo tenaz e inquieto fija los ojos en el objeto de su terror, retrocede y, tendiendo la manecita hacia delante, se dispone a llorar”.

<sup>33</sup> Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (La Haye 21965) 230: “Ma liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent. Elle est apologétique, c'est à dire se réfère déjà, de soi, au jugement d'autrui qu'elle sollicite et qui, ainsi, ne la blesse pas comme une limite. Elle se révèle ainsi contraire à la conception pour qui toute altérité est offense”.



afectiva y que reclama en su despertar mi libre aceptación. Como libertad despertada su horizonte va más allá de la libertad del otro. El aparecerse del otro y el ser llamado por él es un camino específico de un Infinito ante el que se es responsable absolutamente<sup>34</sup>.

La presencia que exige mi aceptación es una llamada a mi libertad y, al mismo tiempo, una riqueza nueva. En el análisis de Levinas falta precisamente, por un prejuicio anti-esencialista, ver en el encuentro la *promesa* de una nueva unión. Lo es porque el otro se me aparece no sólo como otro, sino como el que me ofrece la posibilidad de una unión más rica. Le falta descubrir la comunión como un elemento originario contenido en germen en el encuentro<sup>35</sup>. Allí el otro, como promesa de comunión, es para mí un verdadero *án*. Detrás de todo encuentro existe un apoyarse en el otro y el descubrimiento de una nueva unidad. Es lo que Rodion va a vivir con Sonia desde el momento en que le revela antes que a nadie su crimen. Lo hace porque necesita alguien en que descargar lo que le vuelve loco en su atormentada soledad. Así se lo explica: “Lo que yo necesitaba eran sus lágrimas; lo que me hacía falta era ver su susto, ver cómo el corazón le dolía y se le destrozaba! ¡Yo necesitaba asirme a algo, contemporizar, contemplar un ser humano!”<sup>36</sup>.

Necesitaba salir de sí mismo, pero también sentirse acogido por otro. No era en él una responsabilidad ante Sonia lo que le impulsaba, sino la necesidad de sentir al otro como el que le permite la esperanza de escapar de la soledad. Existe una comunicación con el otro en lo específicamente *humanum* que procede de una dinámica del bien que permite captar una esperanza.

<sup>34</sup> Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974) 149: “Le visage de l'autre dans la proximité -plus que représentation- est trace irréprésentable, façon de l'Infini”.

<sup>35</sup> Cf. M. NÉDONCELLE, “Intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Levinas”, en: *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste* (Louvain-Paris 1974) 366, 369; G. RÖMPP, “Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts”: *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 527-544.

<sup>36</sup> *Crimen y castigo*, o. c., parte VI, c. 8, 382.

Es imposible concebir adecuadamente la dimensión de don dentro de la estructura interpersonal de la experiencia moral sin considerar en ella la dinámica de la comunicación del bien<sup>37</sup>. El otro es un don “para mí” porque lo percibo en una comunicación del bien que me precede. Tal comunicación no es un “dato” de la experiencia y por ello es difícil de determinar, más bien, es el marco del donarse y lo que explica su dinamicidad<sup>38</sup>. Nuestra verdadera experiencia no se conforma a partir de “datos” sino dentro de la dinámica del “donarse” que pide de nosotros su recepción<sup>39</sup>.

La intención primera del otro que se percibe desde la presencia se abre ahora a una *intención originaria* que dirige asimismo mi propia intencionalidad y va a permitir una unión específica en la comunicación de determinados bienes<sup>40</sup>. Ya no se puede hablar simplemente de una apertura hacia un infinito indeterminado, es la búsqueda de una intención previa de un Dios personal que sostiene una comunicación universal del bien. Ha sido el intento de evitar en la experiencia moral la categoría de bien en que ha llegado a poner entre paréntesis a Dios en la experiencia moral. Es cierto, la pregunta por el bien siempre hace referencia a la pregunta sobre Dios<sup>41</sup>, que no aparece como el *contenido* del bien experimentado sino de que éste aparezca como don<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Levinas, en cambio, siempre habla de la comunicación desde el lenguaje y no como un elemento anterior a nuestra conciencia unido a la creación.

<sup>38</sup> Por eso se ha de decir: J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris 21998) 42: “La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation”.

<sup>39</sup> La división *datum-donum* es paralela a la del “Faktum”-“experiencia”. Lo estudia: K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation* (Milwaukee 1982).

<sup>40</sup> Es el argumento de: A. HAYEN, *La communication de l'être d'après S. Thomas d'Aquin. La métaphysique d'un théologien*, 2 vols. (Paris-Louvain 1957). Que se basa en que *bonum communicativum sui*, cf. J.-P. JOSSUA, “L'axiome ‘bonum diffusivum sui’ chez s. Thomas d'Aquin”: *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

<sup>41</sup> Cf. para ello: W. PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven* (Göttingen 1996) y la discusión habida en el congreso: L. MELINA-J. NORIEGA (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio* (Roma 1999).

<sup>42</sup> Cf. B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute* (Freiburg im Breisgau 1950).

Con la aparición del don se nos abre una dimensión nueva de la experiencia que reúne ahora todos los elementos que permiten calificarla como *moral*. Es una experiencia centrada en la comunicación del bien en su verdad que se realiza interpersonalmente en la relación intrínseca que existe entre la presencia el encuentro y la comunión<sup>43</sup>. En esta nueva dimensión del don se da una unión específica entre la implicación de la persona en su acción y la racionalidad práctica que se desarrolla en el momento de la intención. La experiencia moral nos ha conducido a revelarnos la estructura interna de la moralidad en la acción humana y la estructura de la acción nos ayuda a analizar más profundamente la experiencia. Este es el círculo hermenéutico centrado en la experiencia moral.

Al mismo tiempo nos señala un modo nuevo de proceder al conocimiento de Dios mediante una analogía que se fundamente en la misma estructura del don. No se basa tanto en el contenido dado como hace la analogía de la atribución, sino en que es Dios el que lo da en una dinámica de conversión que incluye la libertad<sup>44</sup>.

Pero la realidad de la dimensión interpersonal intrínseca a la experiencia moral no queda en una estructura, al mismo tiempo nos introduce en nuevas dimensiones concretas unidas a la comunicación del bien que hemos de ver.

## II. LA REVELACIÓN DEL AMOR

El recurso a la experiencia nos debe conducir no sólo a un análisis de contenidos para percibir su sentido, sino a la aceptación de su realidad como algo más grande que nosotros mismos. La categoría del encuentro, como apoyo en otra persona, en una promesa de comunión, supone un modo especial de implicación personal en tal experiencia.

<sup>43</sup> Cf. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "Presencia, encuentro y comunión", en: MELINA-NORIEGA-SOBA, *La plenitud, o. c.*, 345-377.

<sup>44</sup> Cf. A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *La persona umana. Antropologia teologica* (Milano 2000) 56-59.

Esto quiere decir que en todo acto verdaderamente moral existe un momento de *fe*. No nos referimos aquí a la *fe* teologal, sino al abandono a una realidad contenida en la acción y que no está en nuestro dominio, sino que fundamenta nuestra misma capacidad de autodominio.

Aquí, en la experiencia moral, no se trata de una *fe* cualquiera; es la *fe en el amor*, tal como la exclama San Juan: “Hemos conocido el amor y hemos creído en él” (1 Jn 4,16).

La aparición del amor no es deductiva, no podemos demostrar su valor singular para el hombre, aunque nos conduzca a ella un análisis de la dinámica afectiva propia de la acción<sup>45</sup>. Sólo se puede aceptar como el hecho original que se convierte en la clave de interpretación de toda experiencia moral<sup>46</sup>. Es la luz que ilumina todo lo que antes sólo conocíamos a tuestas.

El amor nos introduce en una dimensión comunicativa más amplia que, mediante la apertura radical de la experiencia por su dimensión interpersonal, permite ser una auténtica *revelación* de la intención del otro en mí. El encuentro es la revelación, no sólo de una presencia que podía permanecer desconocida, sino que, en cuanto amor es una *promesa*, la de la intención del amado en mí que podemos calificar como una *intención unitiva*<sup>47</sup>.

En la experiencia del amor humano se produce así una primacía del *ser amado* que me introduce en una historia de amor que me precede y de la cual proviene mi misma *existencia*<sup>48</sup>. La moralidad, como hecho existencial, se debe al mismo amor que hace ser.

<sup>45</sup> Cf. MELINA, “Amor, deseo y acción”, *o. c.*, 319-344.

<sup>46</sup> M. NÉDONCELLE, “Carta del 9-XI-1959”, en: C. VALENZIANO, *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle* (Roma 1965) 108: “Ciò che crea un *fatto privilegiato* dell'esperienza è divenuto per me una *chiave universale*. È la capacità di sintesi e di coerenza del principio che mi ha convinto. Nell'ordine espositivo, bisogna mettere prima ciò che forse nell'ordine della prova sperimentale sta all'ultimo posto”.

<sup>47</sup> Lo estudia D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, en: *ID.*, *Gesammelte Werke*, III (Regensburg-Stuttgart 1971).

<sup>48</sup> Cf. R. GUARDINI, *Amor y luz sobre las parábolas de la primera epístola de San Juan*, en: *Verdad y orden* III (Madrid 1960) 83-93.

Lo que el *amante hace en el amado* y no un juicio es el principio de toda acción moral. El amor nace de una *aceptación primera*<sup>49</sup> y se dirige a formar una comunión de personas. Esta *communio* pide *más*, porque exige el *don de sí*<sup>50</sup>. Es aquí donde se experimenta el bien original de la comunión por el valor irreductible de la reciprocidad de darse y recibirse. Es el descubrimiento de la dimensión final de la experiencia moral en un sentido nuevo de finalidad. Pero, al mismo tiempo, en la posible falta de reciprocidad el amor nos abre a una dimensión preocupante como es la *vulnerabilidad*.

El amor no es un simple consuelo que resuelva definitivamente un problema. El amor como experiencia originaria nos introduce en una dinámica moral llena de dificultades que parecen excesivas para el hombre.

Por eso mismo, al hombre no le basta un amor cualquiera. Necesita que se le revele un amor tal que le permita encontrar un camino de salvación.

El gran problema de partir de la experiencia moral y no de la fuerza de un juicio es la debilidad que parece envolver a quien sigue la experiencia. Es más, por la fe que pide y la entrega que solicita incluye un riesgo de fracaso y abandono que puede parecer excesivo. Toma en sí la dramaticidad propia de la experiencia moral, en la implicación de la persona en su acción por la que el hombre es un actor y no un observador, pero ahora la lleva hasta el extremo, hasta que se pueda convertir en una verdadera tragedia, perderse a sí mismo<sup>51</sup>. En este momento el pecado se reconoce en su radicalidad, como la realidad de la negación de un amor ofrecido y como ruptura de una comunión.

Aquél que accede al amor sólo desde el emotivismo desespera de él y la promesa contenida en el primer encuentro parece desvanecerse

<sup>49</sup> Cf. A. G. VELLA, *Love is Acceptance. A Psychological and Theological Investigation of the Mind of St. Thomas Aquinas* (Malta 1969).

<sup>50</sup> Cf. R. T. CALDERA, "El don de sí", en: AA.VV., *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II* (Pamplona 1990) 275-287; J. GIL LLORCA, *La 'communio personarum' en la 'Gratissimam sane' de Juan Pablo II. Elementos para una antropología de la familia* (Valencia 2000).

<sup>51</sup> Cf. R. MAY, *Love and Will* (New York 1969).

dramáticamente. El posible fracaso de la experiencia del amor y la propia traición al mismo, se vive con esa fuerza que parece conducir a la muerte. Quizá la expresión más clara de ello son las terribles palabras de Oscar Wilde en la cárcel de Reading cuando escribe al contemplar una ejecución: “Cada hombre mata lo que ama, sépanlo todos: unos lo hacen con una mirada de odio; otros, con palabras cariciosas; el cobarde, con un beso; ¡el hombre valiente, con una espada!”<sup>52</sup>.

Pero esa no es la conclusión de Rodion Raskolnikov que sin embargo, parte de la desesperación casi absoluta. Asombrado por el hecho para él incomprensible de ser amado por Sonia, tras haber experimentado morbosamente el dolor que le podía producir a la joven, encuentra en ella, en la precedencia de su amor, la *esperanza*. Esto es, experimenta un amor que ni siquiera es suyo, sino de otro en él; pero esto le basta para sostenerse, incluso para evitar el suicidio con el que podría haber roto con toda culpabilidad desorbitada. Así lo entiende justo en el momento de ir a entregarse<sup>53</sup>.

La misma vulnerabilidad del amor procede del modo como el amado entre en mí; por eso, de por sí, no es destructiva; es principio del ‘ser afectado’ y es un cauce de esperanza para el hombre<sup>54</sup>. A través de esa vulnerabilidad tan radical, el hombre puede acceder a ese amor que siempre le precede, que, como experiencia moral, hace referencia a ese *amor originario*<sup>55</sup>.

Un encuentro, la promesa de un fin, el apoyo de un amor originario, son elementos unidos a la revelación del amor en la experiencia moral, de modo que, en el análisis global de tal experiencia, la correlación de estos elementos no es algo puesto por el hombre sino

<sup>52</sup> O. WILDE, “Balada de la cárcel de Reading”, en: *ID., Obras completas* (Madrid 1958) 857.

<sup>53</sup> Cf. *Crimen y castigo, o. c.*, parte IV, c. 8, 382: “¿Para qué habré ido a verla ahora? Yo le dije que había ido a una cosa; pero ¿a qué cosa? ¡En absoluto, a ninguna! A decirle que “iba allá”; ¿no sería a eso? Pero ¿qué falta hacía? ¿Será que la amo? ¡Pero no, no!”.

<sup>54</sup> Cf. P. J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction of Thomas Aquinas* (New Jersey 1992).

<sup>55</sup> Cf. H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín* (Madrid 2001) 71-107.

que es un hecho originario y fundamental. Así lo demuestra Nédoncelle al hablar como contenido de la experiencia originaria: “La conexión que existe, a mis ojos, entre la persona, la percepción de otro, el amor y la reciprocidad”<sup>56</sup>.

Entonces, el modo de conocimiento moral que vimos relacionado con el afectivo, se nos descubre como un modo específico de *conocimiento amoroso* que va a ser, también, el camino fundamental para el conocimiento de Dios<sup>57</sup>.

No es un camino expedito, parecen tres direcciones diversas que pueden tirar de sí a la persona y producir su ruptura interna. Además, el hombre vive estas dimensiones en medio de la tensión por el peso del propio pecado como una oscuridad que impide esa unidad íntima que quisiera vivir como claridad.

### III. EL ENCUENTRO CON CRISTO

Es aquí donde aparece dentro de la experiencia una Persona singular. Se trata del encuentro con Cristo, cumplimiento de las promesas, portador de una Comunión originaria con el Padre, el que renueva desde dentro toda experiencia moral mostrándonos la intención primera que aridaba como don divino en el amor humano y que la oscuridad de la falta o el conocimiento especular propio de la experiencia nos impedirían descubrir.

No se puede llamar a Jesucristo la plenitud de la experiencia moral, porque es obviamente más que una experiencia y su aparición no puede reducirse nunca al *sentido moral*. Es sin duda la plenitud de lo *humanum* precisamente porque conduce al hombre más allá de sí mismo. Sí, es Él quien “en la revelación del misterio del Padre y de su

<sup>56</sup> M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique* (Paris 21963) 10.

<sup>57</sup> Para el conocimiento del amor: M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis* (München 1955); M. C. D'ARCY, *The Meeting of Love and Knowledge. Perennial Wisdom* (London 1958); M. C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (New York-Oxford 1990).

amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22).

“En el encuentro con Cristo se desvela un misterio: por un don del Espíritu, el hombre descubre la absoluta singularidad de Cristo, Hijo de Dios Padre. Nunca la experiencia de absoluto puede llegar a un vértice más alto que cuando el hombre se encuentra con Cristo y ante su ofrecimiento redentor en la cruz”<sup>58</sup>.

Es una aparición de Cristo en la que Él lleva la iniciativa. Lo hace por caminos muy distintos para cada hombre en los cuales se manifiesta. Aquí se encierra una experiencia de una especial gratitud en este encuentro, que no puede ser exigido, y que, si es buscado, lo es ya porque: “Nadie viene a mí si mi Padre no lo atrae” (Jn 6,65).

Es una novedad que no evita la experiencia moral, es más, se revela en el interior de la misma y le da una nueva dimensión<sup>59</sup>. No aparece desde fuera, estaba “desde un principio” y no era ajena al corazón del hombre. El amor originario y la comunicación del bien impulsaban a encontrarse con Él, pero no bastaba acercarse a Él, era necesario *sentirse atraído*. Es un conocimiento “íntimo” en el que la connaturalidad nueva que nos concede el Espíritu Santo nos permite entrar en lo “íntimo de Dios” (1 Co 2,11). Este hecho inserto en el principio de nuestros acciones afecta todo el conocimiento moral, porque como dice San Pablo “tenemos la mente de Cristo” (1 Co 2,16).

Este conocimiento moral, nacido de la presencia del Espíritu<sup>60</sup>, es un nuevo modo de conocer al Dios vivo que realiza la superación de toda división entre la fe y la moral, la fe y la vida<sup>61</sup>. El amor como revelación será el cauce por el cual, dentro de una historia específica de

<sup>58</sup> MELINA-NORIEGA-SOBA, “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental”, en: *ID.*, *La plenitud*, o. c., 20.

<sup>59</sup> Renueva todo el dinamismo humano, incluido el de la virtud: cf. L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues* (Washington 2001).

<sup>60</sup> Un estudio detenido de este punto es el de J. NORIEGA BASTOS, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino* (Roma 2000).

<sup>61</sup> Cf. *Gaudium et Spes* 43; *Veritatis Splendor* 88.



amor en el que Dios lleva la iniciativa, se llegue a reconocer el amor del Padre, manifestado en Cristo. Las claves de esta historia -don, comunicación, gratuidad, plan, liberación, redención- son conceptos cuyo conocimiento analógico exige un delicado análisis dinámico-moral de los mismos a partir de las experiencias originarias que nos permitirán acceder a lo profundo de su sentido.

El conocimiento de Dios que alcanzamos está unido a nuestra actuación que ahora participa de la misma misión de Cristo y, a través de ella, nos introduce en el drama divino de la misión de las Personas. Es el camino abierto para un conocimiento experiencial de las divinas personas que parte del modo de la *misión* de las mismas<sup>62</sup>. Aquí se entiende vitalmente el principio fundamental proveniente de la Escritura: “Al Hijo, según el código de los filósofos, le imponen la denominación de instrumento; al Espíritu, la de lugar. Dicen *en* el Espíritu y *por* el Hijo”<sup>63</sup>.

Introducidos en tal misterio, se produce un cambio fundamental en el dinamismo moral, “ahora la comunión no es un fin, una tarea encomendada a la frágil libertad del hombre, sino un principio firme, el Amor de un Padre que recibe a un hijo en el amor del Hijo”<sup>64</sup>.

El don no es de una cosa, ni siquiera sólo un darse, es el don de la comunión originaria que se nos ofrece en el don de sí de Cristo en la cruz<sup>65</sup>. Aquí se encuentra la respuesta definitiva a la vulnerabilidad del amor introduciéndonos en el misterio de la redención que va a ser principio de comunión entre los hombres.

La nueva vida de Cristo está fundada en un amor que perdona, nace de lo íntimo de Dios que es la misericordia. En el encuentro con

<sup>62</sup> Cf. E. NAAB, “Experiencia de la gracia, gracia de la experiencia. La misión del Hijo y su conocimiento experiencial según Tomás de Aquino”: *Communio (España)* 18 (1996) 351-362.

<sup>63</sup> S. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* 4,6 (SC 17bis, 270).

<sup>64</sup> PÉREZ-SOBA, “Presencia, encuentro y comunión”, *o. c.*, 375.

<sup>65</sup> Cf. R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale* (Roma 1997).

Cristo se devuelve al hombre la claridad de la imagen divina que permite superar las tinieblas que la empañaban.

Es la verdadera resurrección que supera la muerte del pecado, que está unida a la conversión bautismal como principio para “caminar en novedad de vida” (Rm 6,4) que está presente en todo amor perfecto del hombre. Es el fin del itinerario experiencial de Raskolnikov el cual, a partir de sentirse amado, aprendió a amar y en esa correspondencia de amor encontró la salvación, una nueva vida: “Los resucitaba el amor, el corazón del uno encerraba infinitas fuentes de vida para el corazón del otro”<sup>66</sup>.

Pero con la recepción del don no ha acabado todo. Dostoievski lo señala con fuerza: “Él ni siquiera sabía que la vida nueva no se le había de dar gratuitamente, sino que tendría que comprarla aun cara, pagar por ella una gran hazaña futura”<sup>67</sup>.

Es un camino *nuevo* porque sólo se vive en una *comunidad nueva*. La realidad profundamente humana de esta vida nueva está en que existe una comunión en la tierra donde se vive: la Iglesia. Ella es el “lugar de la experiencia”, porque en Ella encontramos una comunión fundada sobre el don único del Padre en Cristo, por la obra de Espíritu Santo<sup>68</sup>. Es una experiencia inseparable de la construcción del sujeto moral cristiano; está como madre incluida en su nacimiento, está como maestra presente en su crecimiento. Éste se produce a partir de las comuniones que se forman entre los hombres que son transformadas por la caridad<sup>69</sup>. Alimentada en la Eucaristía fuente de comunión, “sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad”<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> *Crimen y castigo, o. c.*, epílogo, 398.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 399.

<sup>68</sup> Cf. S. IRENAEUS, *Adversus Haereses* I, V, 20,1 (SC 153,254): *et videre nobis donans omnium unam et eandem esse fidem, omnibus unum et eundem Deum Patrem recipientibus, et eandem dispositionem incarnationis Filii Dei credentibus, et eandem donationem Spiritus scientibus, et eadem meditantibus praecepta, et eandem figuram ejus quae est erga Ecclesiam ordinationibus custodientibus, et eundem expectantibus adventum Domini, et eandem salutem totius hominis, hoc est animae et corporis, sustinentibus.*

<sup>69</sup> Cf. AELREDUS RIEVALLENSIS, *De spirituale amicitia* I, 1,70 (CCCM 1,301): *Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo.*

<sup>70</sup> Cf. S. AUGUSTINUS, *In Iohannis Euangelium Tractatus* 26,13 (CCL 36,266).

#### IV. EL TESTIMONIO, LA RESPUESTA A LA EXPERIENCIA

La vida nueva nos introduce en una nueva dimensión: la de ser *testimonio de la fecundidad del don*. La experiencia de recibir el don en el encuentro con Cristo no acaba en sí misma, está unida a una promesa de crecimiento: “Veréis cosas mayores” (Jn 1,50). Consiste en manifestar en las propias acciones la *presencia* nueva de la que son originadas, el amor nuevo en la que crecen y la gloria hacia la que nos preparan. “Para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre” (Mt 5,16).

Es un panorama inmenso en el que la experiencia de renovación nos ilumina. Hasta aquí no nos acompaña nuestro personaje pues nos lo impide el autor cuando dice: “Esto podría constituir el tema de un nuevo relato..., pero nuestra presente narración termina aquí”<sup>71</sup>. Es un recurso literario semejante a como termina el Evangelio de Juan que tras señalar el don de la fe<sup>72</sup>, nos presenta en Pedro y Juan (Jn 21,19-23) los dos modelos de la vida de la Iglesia que sigue a Cristo y lo contempla<sup>73</sup>. Podemos reconocer allí precisamente el modo específico como la Iglesia es el “lugar de la vida en Cristo”<sup>74</sup> y como su vida es un *testimonio*. Sí, el discípulo amado, “es el discípulo que da testimonio de estas cosas” (v. 24). Este dar testimonio es la razón de su vida: “Pervive de hecho en su testimonio; más aún, así es como se cumple la palabra sobre su “permanencia”<sup>75</sup>. Eso lo asemeja a un libro vivo que nos explica la última hipérbole “otras muchas cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran” (v. 25). Dar testimonio de una experiencia es la “forma” de la vida cristiana, una forma que no es sino la narración de una historia que el Espíritu Santo escribe en nosotros

<sup>71</sup> *Crimen y castigo, o. c.*, epílogo, 399.

<sup>72</sup> Jn 20,31: “Éstas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”.

<sup>73</sup> Cf. el bellissimo comentario de S. AUGUSTINUS, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, tr. 124, 5-7 (CCL 36,683-87).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 7: *universa hoc facit sancta ecclesia sponsa Christi, ab istis tentationibus eruenda, in illa felicitate seruanda.*

<sup>75</sup> R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan III* (Barcelona 1980) 461.

con el “dedo de Dios”. Así lo hicieron los Apóstoles, tras Pentecostés: “No bajaron del monte llevando, como Moisés, tablas en sus manos, sino que volvían llevando al Espíritu Santo en sus corazones..., convertidos, mediante su gracia, en una ley viva, en un libro animado”<sup>76</sup>.

Ediciones Universidad San Dámaso

<sup>76</sup> S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum*, hom. 1, 1 (PG 57,15).

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
“SAN DÁMASO”

COLECCIÓN SUBSIDIA

1. JULIÁN CARRIÓN PEREZ, *Acontecimiento y razón. Principio Hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) pp. 35.
2. JAVIER PRADES LÓPEZ, “*Eius dulcis praesentia*”. *Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) pp. 52.
3. SERGE-THOMAS BONINO, O. P., *El tomismo hoy. Perspectivas caballerías* (2002) pp. 41.
4. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral* (2002) pp. 34.

Ediciones Universidad San Dámaso