

EXPERIENCIA MORAL Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

"Lo que el mundo llama amor, ni lo quiero ni lo conozco. El que yo conozco es el amor de Dios, y ése no es débil y suave. Es duro hasta el horror de la muerte. Manda acariciar hasta hacer daño. ¿Qué respondió Dios en el huerto de los olivos cuando el Hijo se debatía en medio del sudor y la angustia, suplicando una vez tras otra: 'Aparta de mí este cáliz'? ¿Apartó acaso de sus labios el cáliz del dolor? No, hija mía; era menester apurarlo hasta las heces"¹.

Detrás de este grito, hay un acto de fe, que señala un conocimiento del todo distinto de cualquier otro, que no admite comparación, y que su recepción incluye la implicación de la persona. Precisamente, el rechazo del posible parangón con cualquier otra realidad es la que toma Brand como el medio necesario para revelar la verdad de lo divino; cualquier concesión sería una traición del contenido que quiere transmitir.

Por eso mismo, podemos asegurar que nos hallamos ante la expresión de una experiencia religiosa. Es ella la que da un fuerte contenido a la afirmación que no se funda en una deducción de hechos, ni es la descripción de un objeto observado: es la expresión de esa implicación personal que se da en la misma experiencia y que sólo se puede comprender con la categoría de sentido². Bien lo ha entendido su esposa Inés, que ha dejado todo para seguir a su marido y que se apoya ella misma en la respuesta personal que Brand lleva hasta el extremo. Así le amonesta: "muchas almas se han aleja-

¹ H. IBSEN, *Brand*, acto 1, *Teatro Completo* (Madrid 1959) 668.

² Lo explica vinculado al sentido de las relaciones personales: J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie* (Paris 1952) 21: "l'expérience est l'acte par quoi la personne se saisit en relation avec le monde, soi-même ou Dieu".

do de ti por tu exigencia de *todo o nada*³. Tras esta exigencia radical, Brand descubre su vocación de revelar como profeta a un Dios del todo diferente, de un modo similar a como Abrahán dejó su pueblo y su tierra para seguir la voz de Dios una voz del todo diferente⁴.

Esta expresión “todo o nada” sirve para comprender el modo exacto de la relación que se establece en la experiencia entre lo conocido y la implicación subjetiva que requiere. Por eso, tal expresión ha sido reconocida como lo propio de un modo de conocimiento específico: el conocimiento místico⁵. Actúa a modo de diferencia esencial para poder hablar de una experiencia realmente religiosa que está unida a la manifestación de lo *sagrado* como algo separado y diferente de lo *profano*⁶.

La intensidad de tal experiencia, y el modo como reclama una implicación total de la vida del hombre, parece sumergir cualquier realidad ajena a la misma, es más, parece que el único absoluto de la vida del hombre es el de Dios, ante el cual todo lo demás es relativo. Se trata entonces no sólo de que aparece el “totalmente otro” como un nuevo horizonte de sentido, sino que añade la novedad de ser una llamada que se inserta en la vida del hombre y le da un nuevo peso, por lo que podría expresarse pues, según Heidegger, que “el hombre mora, por cuanto que él es hombre, en la cercanía de Dios”⁷.

De aquí la tesis de Dostoyevski que no deja de impresionar a nuestros contemporáneos y que pueda considerarse una reformulación en clave de referencia a la existencia humana de la famosa apuesta de Pascal⁸: “Si Dios

³ IBSEN, 668.

⁴ Cf. JUAN PABLO II, “Ur de los caldeos”, en: *Id.*, *Tríptico romano* (Murcia 2003) 45: “Únicamente sabemos que oyó la Voz/ que le dijo: ¡Vete!/ Abrán decidió seguir la Voz”.

⁵ Así lo hace Jacques Maritain en su estudio de la epistemología y en referencia a San Juan de la Cruz en un capítulo que titula en el original en español: “todo y nada”: cf. J. MARITAIN, *Distinguir pour unir ou les degrés du savoir* (Paris 1963) 701-765. La referencia al Santo está tomada de la *Subida al Monte Carmelo*, figura, en: *Obras Completas* (Madrid 1988) 129: “Para venir a gustarlo todo/ no quieras tener gusto en nada./ Para venir a saberlo todo/ no quieras saber algo en nada./ Para venir a poseerlo todo/ no quieras poseer algo en nada./ Para venir a serlo todo/ no quieras ser algo en nada”.

⁶ Consagrada por: R. OTTO, *Der Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 1997) (original de 1917). Se trata de la hierofanía que estudia sobre todo: M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado* (Madrid 2000).

⁷ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo* (Madrid 1959) 55.

⁸ Destaca esta apuesta de Pascal: J. RATZINGER, “¿Qué significa creer?”, en: *Id.*, *El cristiano en la crisis de Europa* (Madrid 2005) 69-100, especialmente 82-84.

no existe, todo está permitido”⁹. Con ella, quería salir al paso de una moral entendida como “corrección social” en la que Dios podía ponerse entre paréntesis, ante la pretendida suposición de que nada variaría. Quería mostrar como la aparición de Dios como absoluto en la vida, es un cambio radical en la existencia humana que no puede ignorarse pues afecta la percepción de todas las otras realidades. Ya antes, y de forma espléndida, Søren Kierkegaard presentaba la experiencia religiosa como radicalmente diferente a la experiencia ética, lo cual condenaría al “sujeto teológico” a una soledad y una incompreensión por parte de la sociedad en la que tendría que vivir como testigo de lo eterno¹⁰.

EL ANÁLISIS PERPLEJO DE LA CONCIENCIA: ENTRE LA BÚSQUEDA Y LA AFIRMACIÓN

Las expresiones anteriores de Ibsen, Dostoyevski y Kierkegaard, son incomprensibles sin una cierta concepción previa de una *experiencia moral* con un valor determinado. En el mismo intento de mostrar lo específico de la experiencia religiosa en cuanto esencialmente distinta de la experiencia moral, se tenía en cuenta una comprensión de la moral que era la propia del racionalismo, es decir, los tres conciben *la moral como la aparición de una obligación a la conciencia individual*. La interpretación que nos han presentado de la experiencia religiosa, está pues, influenciada por una consideración determinada de la experiencia moral.

Sin tener en cuenta este dato anterior, específico de una determinada experiencia religiosa, no se puede explicar la opción de distinguir con una separación radical la experiencia religiosa de la moral. Esto se debía a que se partía de un absoluto del todo singular: la obligación *absoluta* que concibe la conciencia individual como rival, y capaz de disolver en sí el absoluto original de la experiencia religiosa. Una relación singular de difícil precisión fuera de la tradición judeo-cristiana¹¹.

⁹ F.M. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, parte I, l. 2, c. 6, en: *Obras Completas*, III (Madrid 1958) 73. Que es una de las claves de todo el libro.

¹⁰ Cf. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor* (Madrid 1975).

¹¹ Si el término conciencia (συνείδησις) es de origen estoico, su interpretación cristiana es original: cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie* (Paris 1957); J. STELZENBERGER, *Über Syneidesis bei Origenes* (Paderborn 1963).

Ante esta distinción, el primer intento de aclaración fue el de aplicar un sistema de pensamiento *dialéctico*, el propio del idealismo del s. XIX, que influye poderosamente en los tres autores antes citados. Según esta perspectiva, distinguir significa oponer conceptos para que, en su confrontación, se pueda clarificar las tensiones conceptuales fundamentales para el crecer en el conocimiento.

De este modo, aunque se buscaba un nuevo objeto no meramente conceptual: el auténticamente religioso que aparece en la experiencia, el mismo método empleado –la dialéctica– reconducía el intento a una nueva objetivación que hacía más opaca la experiencia.

LA TENTACIÓN DEL ABSOLUTO SUBJETIVO

A este modo de mostrar lo absoluto de una experiencia le era difícil evitar una de las primeras corrupciones que amenazan toda hermenéutica de la experiencia: la absolutización de la misma experiencia. Podemos experimentar la existencia de un absoluto “al que todos llaman Dios”¹²; pero es muy peligroso considerar que lo hacemos en una experiencia en sí misma absoluta. Nuestra experiencia de Dios no es Dios, y confundir una con otro es principio de una profunda confusión con consecuencias muy negativas para el hombre y se puede considerar esta confusión como el principio del fundamentalismo. Absolutizar la experiencia religiosa consiste sobre todo en considerar “única” mi experiencia y, por ello, la medida para todas las demás; se la priva así de una dimensión de comunicación con los otros hombres, y se hace depender la relación con ellos a la comprobación de la “igualdad” de la experiencia, en una serie de contenidos que se irán configurando en la misma intención de imponerlos a los demás.

Por consiguiente, la verdadera aclaración que se nos pide consiste, en todo caso, en descubrir dimensiones absolutas en experiencias relativas, por tanto, lo absoluto contenido en ellas no es ajeno de la radical vulnerabilidad y contingencia humanas, debe venir de un modo de relación propio de la misma experiencia.

Podemos ver entonces que las afirmaciones anteriores no consisten en una propuesta sólo teórica, sino que curiosamente han constituido una de las razones más profundas para explicar la historia del pensamiento que configura nuestra *forma mentis* actual.

¹² Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

La tendencia a la absolutización de la experiencia religiosa llega a parecer a muchos *peligrosa* para una vida auténticamente humana. Nace así una primera sospecha que, luego adquiere la categoría de ratificación por el drama histórico de proporciones enormes que supuso las guerras de religión¹³. La misma fe con sus pretensiones absolutas parece ahora extraña a cualquier organización institucional, es una fe que lleva a rechazar como ajena la interpretación común que de la vida hace el hombre. Con eso señala uno de los elementos fundamentales de tal experiencia que es que, por su contenido de absoluto, de lo *sagrado*, queda más allá de lo que es la mayor parte de las acciones humanas que permanecen en lo *profano*. La sacralización de toda criatura hace perder la autonomía de las realidades mundanas acertadamente defendida en el Concilio Vaticano II¹⁴.

Nos hallamos ante una polaridad que cualquier pensamiento dialéctico va a destacar a modo de un cierto enfrentamiento. Es éste el que ha dificultado la comprensión del hombre y la comprensión de Dios, por la cual, en el fondo, cualquier aceptación de un contenido humano parece ser una cierta negación divina. Y lo humano preterido, falto de definitividad, termina en la relativización de cualquier fin propio de esta vida, hace que se pierda la fuerza del impulso de felicidad como director de nuestros actos que había sido primordial desde el tiempo clásico de los griegos hasta el siglo dieciséis. La separación de lo humano que ha seguido a la experiencia de Dios, conduce a lo humano a una relativización sin precedentes.

EL PRINCIPIO DE CONCIENCIA

Podemos entonces proponer una primera explicación de valor histórico: la tendencia todavía actual y extendida sociológicamente de enfrentar las dos experiencias, religiosa y moral se debe a la tensión habida en un proceso de secularización progresiva que separa cada vez más a Dios y el mundo¹⁵. Detrás de ello podemos reconocer la propuesta original de Lutero que distin-

¹³ Cf. W. PANNENBERG, *Ética y ecclesiológia* (Salamanca 1985).

¹⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 36: "las cosas creadas y las sociedades mismas gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, aplicar y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo la reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador".

¹⁵ De raíz nominalista: cf. G. LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge* (Paris 1946).

guió por primera vez de modo radical una moral centrada en la relación con Dios que daría lugar a un *ethos* religioso (“Heilsethos”), de otra dirigida a los contenidos mundanos que se presentan al hombre (“Weltethos”) ¹⁶. Con esta interpretación, se reduce lo religioso a *la conciencia*, entendida ahora de una forma *individualista* como fuera de cualquier relación ¹⁷. La conciencia se convierte así en un principio absoluto capaz de determinar por sí solo el contenido mismo de la fe que denominará “fiducial”. Podemos ver que se trata de una auténtica separación, pronto se llegan a comprender las dos éticas a modo de dos fines, al menos autónomos, que dejan de ser coincidentes: un fin religioso iluminado por la fe y otro encerrado en el mundo que debería comprenderse por sí mismo. Como es obvio, las realidades mundanas dejan de ser un lugar de encuentro con Dios, comenzando por el matrimonio que, por primera vez en la historia, no se entiende como una realidad sagrada.

Por lo que afecta a la experiencia moral, se pierde su racionalidad característica, precisamente la intencionalidad que apunta siempre a una cierta trascendencia ¹⁸. Todo queda reducido a una efectividad que mide los resultados. Esta reducción tiene un especial impacto en la concepción de la prudencia que pasa a ser un simple cálculo de beneficios exteriores.

Semejante a esta distinción, es la posterior, más radical, que realiza Kant entre dos *conciencias*: una trascendental que es la única que podría tener ante sí objetos absolutos que pueden hacer absolutamente buena a la voluntad ¹⁹; la otra, una conciencia empírica, pura sucesión de emociones ante los actos físicos, de matriz humaniana y cuyo objeto sería siempre puramente relativo ya que sólo da lugar a juicios hipotéticos.

Se resiente así de una interpretación dualista insuperable que deforma *a priori* los contenidos de la experiencia por distribuirlos en categorías preestablecidas. Aparece un “lugar” etéreo separado de lo empírico fenoménico, la conciencia trascendental, que permitiría una cierta unión con Dios, un lugar

¹⁶ Según el conocido estudio de: B. WALD, *Genitrix virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft* (Münster 1986).

¹⁷ Cf. J. MARITAIN, *Trois réformateurs. Luther -Descartes -Rousseau*, en: *Jacques et Raïssa Maritain. Œuvres Complètes*, III (Fribourg-Paris 1984) 446-459.

¹⁸ Cf. A. HAYEN, *L'Intentionnel dans la philosophie de saint Thomas* (Paris 1942).

¹⁹ Cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *KGS*, IV, 395: “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille”.

donde el hombre debe vivir “como si Dios existiese”²⁰ aún en un mundo organizado en la ausencia de Dios.

Newman es el que sale al paso de esta interpretación, para volver a defender la sacralidad de la conciencia como elemento primero referido a la fe, antes que a la moral²¹. Insiste en su carácter dialogal frente al emotivismo emergente que percibe como el peligro mayor para la pureza del acto de fe. Si su profunda interpretación destaca lúcidamente la valencia religiosa de la conciencia en relación a la verdad, sin embargo, no tiene un paralelo semejante en el campo moral, éste se apoya, en una lógica propia de la conciencia, en la autoridad eclesial²².

Se establece así una profunda separación entre dos racionalidades, una utilitaria válida “como si Dios no existiera”, y otra de conciencia en la que se destaca una última presencia de Dios. El pensamiento denominado “moderno” ha querido resistir en esta débil unidad de las experiencias en la conciencia, pero que abandona la determinación de la vida a un vago consenso social que la conciencia percibe como bueno y que se funda en la distinción entre una moral pública basada en el acuerdo, y otra privada, ámbito reservado para la conciencia que ha sido progresivamente invadido por el emotivismo²³. La permanencia de las normas morales quedaba así reservada en este planteamiento a un puritanismo ambiental que deformaba internamente la conciencia al identificar a Dios con la fuerza del deber que constriñe la libertad exterior del hombre.

Pero la fractura sigue presente. Se debe a una cuestión de medidas, la medida de la experiencia religiosa parece superar al hombre en toda proporción, mientras la experiencia moral tiene una percepción de lo *humanum* que le es propia. En Brand la frase inicial significa en primer lugar el desprecio de lo “humano”, con un fuerte influjo social, como medida final:

“¡Humano! ¡Sí, esa palabra blanda es la consigna del mundo entero! Con ella cada infeliz disimula que no se atreve no quiere atreverse a heroicidad

²⁰ En el sentido subjetivo de postular la existencia de Dios: cf. I. KANT, *Kritik der praktische Vernunft*, en: KGS, V, 226: “d.i. est moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Hier ist nun whol zu merken, daß diese moralische Notendikeit subjektiv, d.i. Bedürfnis, und nicht objektiv”.

²¹ Cf. J. H. NEWMAN, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (London 1868-1881) vol. 2, c. 5, 250.

²² Cf. J. H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (New York 1961) (orig. 1859).

²³ Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Indiana 1981).

alguna. Con *ella* cada cobarde disfraza que no lo arriesga *todo* por el triunfo. Al abrigo de *ella* es cómodamente incumplida la promesa de cualquier miserable. ¡Vosotros, almas enanas, acabáis convirtiendo al hombre en humanitario!”²⁴.

LA SOMBRA DE LA DUDA RELATIVIZA LA CONCIENCIA

La polaridad negativa en la que se acaba el análisis de la conciencia lleva al fin a la interpretación de que la aparición de lo divino es una amenaza a la conciencia humana. En realidad, las tres afirmaciones que nos han guiado tienen en común un elemento a primera vista escondido, pero que es esencial para la comprensión de nuestro momento presente; todas participan de una cierta *angustia* interior que se quiere vencer con un rígido voluntarismo²⁵. En verdad, con la angustia se nos muestra que la dificultad mayor de armonizar ambas experiencias es el valor absoluto que parece adquirir desde un punto de vista religioso cualquier falta moral, que, en cambio, la experiencia moral nos la muestra tan próxima en la vida humana. Es decir, consiste en la aparición del valor absoluto del *pecado*, concepto desconocido para los griegos²⁶ y que en la actualidad se ha centrado en la conciencia como culpa, tan presente en la concepción de concupiscencia de Lutero. Es aquí donde, sin duda por un cierto principio religioso, Kant se muestra incoherente consigo mismo en cuanto postula esta vez en referencia a la *experiencia moral* la existencia del “mal radical”²⁷.

Desde la experiencia, parece evidente que la culpa es algo anterior a cualquier acción consciente, es un principio anterior a la conciencia, incluso

²⁴ IBSEN, 679.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 670: “Ninguna palabra fue tan manchada por el lodo de la mentira como la palabra *amor*. Se coloca con astucia diabólica, cual un velo, sobre la brecha de la voluntad”.

²⁶ Cf. J. DE FINANCE, *Être et Agir dans la philosophie de saint Thomas* (Paris 1945) 11: “L’action morale, chez lui [Aristote], n’engage que l’homme; une faute, c’est une faiblesse, une sottise, une inélégance, une maladresse: ce n’est pas un péché, une ‘offense de Dieu’”.

²⁷ Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, c. 1, en: *Inmanuel Kant. Werke IV* (Frankfurt a.M. 1983) 27: “so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angebornes (...) Böse in der menschlichen Natur nennen können”.

para algún autor, es la culpa la que puede dar razón de la estructura interna de la conciencia²⁸.

Así lo entendieron Feuerbach, Marx y Nietzsche que promovieron un tipo de hermenéutica que comenzaba con otro principio no consciente por el cual la experiencia divina es en el fondo, "demasiado humana"²⁹, un cambio proyectivo de medidas, con consecuencias muy negativas para el hombre. Inserta en la dialéctica anterior, esta crítica no estaba exenta de un aspecto positivo, el del necesario discernimiento moral de la experiencia religiosa. En palabras de Ratzinger: "De hecho, hay formas religiosas degeneradas y enfermas, que no elevan al hombre, sino que le alienan: la crítica marxista de la religión no carecía totalmente de base"³⁰.

Pero faltaba por dar un paso más, que Freud se atrevió a dar y era introducir la duda en la misma conciencia. Así nos lo explica Ricoeur: "El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda que la conciencia no sea tal como se aparece a sí misma (...); después de Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia"³¹.

Esta nueva perspectiva se puede considerar como el auténtico desencadenante de la crisis moral actual. Ahora se relativiza de una forma radical lo que anteriormente se consideraba como el mismo fundamento del absoluto percibido por la experiencia. El principio kantiano que todavía funcionaba en la idiosincrasia común, esto es, "obrar como si Dios existiese" y que ponía una consideración absoluta dentro de la estructura misma de la conciencia, ahora desaparece: la misma conciencia pasa a ser relativa. El único referente que permanece es un absoluto que se impone por su necesidad, pero que es variable, me refiero al consenso social aceptado como referencia necesaria y flexible, el célebre "politeísmo ético" que ya proclamo Weber como el característico de nuestro tiempo.

²⁸ Un interesante estudio fenomenológico del mal es: J. NABERT, *Essai sur le mal* (Paris 1955).

²⁹ Cf. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, en: *Werke IV* 2 y 3.

³⁰ J. RATZINGER, "Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica 'Fides et ratio'": *Revista Española de Teología* 60 (2000) 157.

³¹ P. RICOEUR, *Hermenéutica y psicoanálisis* (Buenos Aires ²1984) 60. (El original francés es: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [Paris 1969] 149-150).

Es un giro radical de las consideraciones precedentes: precisamente, lo que parecía constituir el punto de unión fundamental entre las experiencias religiosas y moral: la conciencia, queda relegada de su validez como punto de origen. La explicación freudiana la presenta como originada, por lo que cualquier presunto valor absoluto de alguno de sus contenidos no se trataría sino un caso evidente de error hermenéutico. Si las experiencias, tanto la religiosa como la moral, afectaban de forma directa la conciencia humana, ahora se entenebrecen como fuente de significados. La conciencia, incapaz de explicar por sí sola su propia forma, por ello, se vuelve problemática.

Es lo que dentro de una naciente hermenéutica emergente, hace aparecer un relativismo moral y un irenismo religioso que parecen insuperables. El modo de explicar la aparición de determinados contenidos de conciencia conduce, según este planteamiento hermenéutico, a descubrir su dependencia a unos condicionantes que no podría superar y que serían los determinantes de su sentido.

Pero el mismo planteamiento de Freud es incoherente cuando le toca analizarse a sí mismo; si ha descubierto la importancia de un mundo pre-consciente, extrañamente, centra todo su procedimiento terapéutico precisamente en hacerlo consciente. No es capaz de ver la originalidad de la dinámica afectiva que quiere interpretar reduciéndola simplemente a la tendencia a una economía de energía psíquica, lo que resulta a todas luces contradictorio³².

LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA

Estas críticas profundas constatan la insuficiencia de un planteamiento que al separar *a priori* las experiencias hace muy difícil volverlas a unir. Pero las expresiones a las que nos referimos, tan radicales pero llenas de luz e intensidad, han sido el fermento real de una auténtica recuperación de lo específico de una experiencia religiosa que se quejaba al ser constreñida a la medida de "la mera razón"³³. Abrieron así el camino a la convicción de que era necesario descubrir un modo nuevo, precisamente experiencial, de conocimiento, que permitiera comprender el valor singular de tal experiencia. Esto es, por encima de las sospechas, ser capaces de afirmar que se puede defi-

³² *Ibid.*, 79-94, que denomina: "Une énergétique sans hermenéutique".

³³ Como quiso hacer Kant en: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit.

nir al hombre como un auténtico “ser religioso”³⁴. A partir de esta percepción, a lo largo del siglo XX se ha extendido la aplicación de la fenomenología como el método de conocimiento de la experiencia religiosa en el marco de las religiones comparadas³⁵, evitando todo “ideal” de la experiencia religiosa, para poder descubrir lo “real” de ciertas invariantes que se pueden denominar con propiedad “religiosas”. Por este impulso decisivo, han caído en olvido como absolutamente superadas las abstractas intenciones ilustradas de una “religión racional” deducida aparte de toda tradición religiosa.

La *fenomenología* nos permite interpretar desde la intencionalidad las características esenciales del fenómeno. Este modo propio de relación característico de las potencias espirituales humanas, es ahora la *apertura* a la posible experiencia de un absoluto. En la misma potencialidad de estas facultades se encuentra una cierta infinitud que sorprende a quien la sabe reconocer y que es la fuente de los contenidos reales del fenómeno.

La aplicación del método fenomenológico a la religión y la moral ha permitido una nueva relación no excluyente, sino relacional, de ambas: el pionero en este camino fue Scheler³⁶, secundado después por autores tan fundamentales en la moral cristiana como: Tillmann³⁷, Steinbüchel³⁸ y Häring³⁹ que abrieron un camino de renovación de una moral auténticamente religiosa, con una especial referencia al seguimiento de Cristo.

Junto con este modo de profundizar en la experiencia, se descubre en la misma, en especial en lo que se refiere a la experiencia moral, una dimensión que había sido absolutamente relegada por Kant, me refiero a la *corporeidad* que forma parte intrínseca de cualquier experiencia humana y que, en cambio, había sido reducida a algo exterior a la conciencia por el pensamiento racionalista. Una referencia fundamental de esta corporeidad es el estudio

³⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio* 1.

³⁵ Cf. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976) (original sueco de 1945).

³⁶ En especial en: M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en: *Max Scheler Gesammelte Werke* II (Bern 1954).

³⁷ Cf. F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre, III: Die Idee der Nachfolge Christi* (Düsseldorf 1934).

³⁸ Cf. T. STEINBÜCHEL, *Religion und Moral im Lichte christlicher personaler Existenz* (Frankfurt am Main 1951).

³⁹ Cf. B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute* (Freiburg im Breisgau, 1950).

del *pudor* que realiza Scheler⁴⁰ que retoma así el tema ya clásico de la vergüenza⁴¹.

Pero la simple armonización de las experiencias en la referencia unitaria a un modelo personal como es Jesucristo, no es una respuesta suficiente. Por una parte, deja el campo abierto, como ocurre en Scheler, a la confusión de la dimensión de absoluto en un emotivismo que lo mide todo por la intensidad y que relativiza tanto la religión como la moral. Por otra parte, le es difícil percibir lo original cristiano, es decir, la emergencia auténticamente personal de una relación amorosa con Dios. Por eso, se ha de decir que la fenomenología nos introduce a la experiencia, pero se basa en el principio de “hacer conscientes” las dimensiones fundamentales de la experiencia. Todavía no ha captado lo más profundo del desafío contenido en la crítica de la conciencia. Por eso mismo, no es capaz de profundizar en el origen mismo de la conciencia que es a lo que nos apuntaban ambas experiencias. La fenomenología sabe describir, incluso dinámicamente, unos contenidos, un sentido trascendente del mismo hombre, pero con unos límites claros en la dificultad de su fundamento.

En verdad, la experiencia nos remite a una realidad dinámica superior a la propia conciencia y que reviste características personales manifiestas⁴². Son éstas las más difíciles de percibir y, de hecho, sólo se ha aclarado de un modo pleno, en un largo proceso del pensamiento cristiano⁴³, pero son el fundamento verdadero del mismo surgir del valor absoluto de la conciencia como expresión de lo más íntimo del hombre.

⁴⁰ Cf. M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, en: *Gesammelte Werke*, X (Bern 1957) 65-154. Aunque no desde una visión fenomenológica, destaca el pudor como modo para descubrir la verdad del hombre: V. SOLOVIEV, *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale* (Paris 1939).

⁴¹ Cf. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, c. 9 (1128b10-35).

⁴² Cf. P. RICOEUR, “Meurt le personnalisme, revient la personne”: *Esprit* 51 (1983) I 115 s: “Par rapport à ‘conscience’, ‘sujet’, ‘moi’, la personne apparaît comme un concept survivant et ressuscité. *Conscience?* Comment croirait-on encore à l’illusion de transparence qui s’attache à ce terme, après Freud et la psychanalyse? *Sujet?* Comment nourrait-on encore l’illusion d’une fondation dernière dans quelque sujet transcendant, après la critique des idéologies de l’École de Francfort? *Le moi?* Qui ne ressent l’impuissance de la pensée à sortir du solipsisme théorique, dès lors qu’elle ne part pas, comme Emmanuel Levinas, du visage de l’autre, éventuellement dans une éthique sans ontologie? Voilà pourquoi j’aime mieux dire *personne* que *conscience*, *sujet*, *moi*”.

⁴³ Cf. V. MELCHIORRE (ed.), *L’idea di persona* (Milano 1996).

Es decir, la conciencia, tanto en su aspecto moral como religioso, remite siempre a un principio de trascendencia que no puede explicarse a sí misma. Esto es debido a su fundamento cognoscitivo: συν-ειδησις, *con-scientia*, denota un momento *reflexivo* del conocimiento, que no puede dar cuenta del aparecer mismo objeto conocido, sino que requiere siempre un cierto abandono en él, una obediencia en otro, para dejarse guiar.

En la medida en que se absolutiza, o incluso se llega a hipostasiar identificándola erróneamente con la persona⁴⁴, se vuelve ciega según el principio evangélico: “La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!” (Mt 6,22-23)⁴⁵. La conciencia no es capaz de explicar su propio dinamismo de búsqueda de la verdad y, cuando se la absolutiza, tiende a convertirse en el criterio último de la verdad, falsificándolo.

EL LIBRE DIÁLOGO COMO CAMINO DE PERFECCIÓN

La experiencia, tanto moral como religiosa, nos remite con tozudez a un principio *anterior a la conciencia* por lo que no puede ser ésta la clave última de la experiencia. Es más, se postula así un cierto primado de la experiencia sobre la conciencia en la medida en que ésta debe ser “despertada” para constituirse.

Ha sido el *pensamiento dialógico*⁴⁶ el que ha sacado a luz un modo de conocimiento de la subjetividad humana que no parte de la autoconciencia como originaria, sino que toma la relación entre las conciencias como una realidad anterior, necesaria para el surgir mismo de la conciencia.

La dificultad mayor que se ofrece al hombre para aceptar un “despertar” de la conciencia, es la vulnerabilidad con la que aparece la conciencia en cuanto tal. Pero en verdad, es un dato incontrovertible, fundamental en el nacimiento de la ciencia moral en Grecia, con la aparición del género literario

⁴⁴ Recordemos el principio personalista: E. MOUNIER, *Révolution Personaliste et Communautaire*, en: *Œuvres I* (Paris 1961) 177: “Ma personne n’est pas la conscience que j’ai d’elle”.

⁴⁵ Una explicación en: SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte libros duos*, II, 13,45 (CCL 35,136).

⁴⁶ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro* (Madrid 1997).

de la tragedia en el que se plantean dilemas morales radicales que la experiencia religiosa griega era incapaz de contestar⁴⁷.

No nos puede extrañar el intento de evitarlo en cuanto incluye entonces un principio que no puede estar en el dominio del sujeto, esto es, la intención de la persona que despierta mi conciencia. En cambio, la experiencia es la que nos insiste en un modo dialógico de considerar la conciencia que requiere una relación estable entre los polos de la relación. En verdad, creo que esto incluye necesariamente un modo de comprensión personal que no es de mera autoconciencia, sino que ilumina el modo como el hombre es capaz de comprender también a las otras personas. Es un aspecto que fenomenológicamente está vinculado a la experiencia de la responsabilidad que analizó Ingarden⁴⁸ y, en el mundo de los afectos a la empatía cuyo estudio desarrolló Edith Stein⁴⁹.

La experiencia religiosa, entonces, ofrece un nuevo horizonte de sentido que no se encontraba en la concepción racionalista de la moral: se trata de la recuperación de un sentido específico de libertad más allá de una simple aplicación de las normas morales.

En verdad, es la especial implicación personal que destacaban las primeras afirmaciones lo que especifica el mismo modo de comprender la experiencia religiosa. Como reconocen algunos destacados especialistas en la historia de las religiones, es la libertad una característica de la tradición judeo-cristiana en la medida en que nace, no de una autocomprensión de la persona humana, sino de una intervención de Dios en la historia, que el hombre percibe como *una llamada*⁵⁰. De aquí la implicación de la persona en cuanto tal, por medio de esa misma experiencia religiosa, se pone en juego así toda una dramática de la libertad en su dinamismo interno. Por eso, hay que considerar con profundidad la siguiente afirmación de Rahner: "la libertad real, es decir, la libertad que no se da solamente porque al hombre no se le hace desde fuera violencia alguna, sino porque se le exige una libre deci-

⁴⁷ Cf. M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge 1986).

⁴⁸ Cf. R. INGARDEN, *Sobre la responsabilidad* (Madrid 1980).

⁴⁹ Cf. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (Halle 1917).

⁵⁰ Cf. M. ELIADE, *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet* (Madrid 1980) 58: "El monoteísmo mosaico implica el conocimiento personal de un Dios que interviene en la historia y que no manifiesta su fuerza únicamente a través de los ritmos de la naturaleza, a través del cosmos, como los dioses de las religiones politeístas". Un estudio sobre el autor respecto a este tema: D. ALLEN, *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (Paris 1982).

sión sobre sí mismo, la que, por tanto, es antes exigencia y encomienda que «libertad», se percibe con claridad por primera vez en el cristianismo⁵¹.

Es cierto, el valor único de la libertad que, en comparación con otras experiencias religiosas, se encuentra en la tradición judeo-cristiana, ha sido esencial para descubrir la posición de un hombre que, llamado por Dios, puede llegar a *negarle*. Es decir, la acción del hombre adquiere una nueva dimensión que alcanza al mismo Dios, no como una idea, sino como una realidad en la que el hombre se juega su propia vida y destino. Desde el inicio de la tradición cristiana esta experiencia de libertad es al mismo tiempo, inseparablemente religiosa y moral, dentro de la voluntad de un Dios que llama al hombre⁵². Se añade además, desde esta concepción personalista de la libertad, la dimensión *temporal* de la experiencia; no se trata de una decisión aislada que el hombre pudiera revocar sin más en cualquier momento, sino de una implicación personal en un sentido que se revela sólo en una *historia*. En esta historia se pueden coordinar la capacidad del hombre de construirla, con la aparición de Dios, en la medida en que la intervención divina no es de una mera voluntad arbitraria, sino que se ha introducido en la misma historia del hombre y la ha convertido en una verdadera historia de Salvación. Es aquí donde se da una especial recuperación de lo *humanum*, pero en un ámbito más grande que la de una comprensión abstracta de su esencia, aparece como *un lugar de manifestación de la gloria de Dios: gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*⁵³.

En esta historia, lo comunitario universal y lo concreto de lo contingente se entremezclan formando una urdimbre en la que el hombre vive. La misma posibilidad de negar a Dios, del pecado, ya no es un puro dato de conciencia, y por ello, sin remisión, puede ahora alcanzar un sentido en esta historia por una intervención de Dios. Permanece así radicalmente abierta a la iniciativa de los protagonistas de esta historia y desde estas características es posible comprender la centralidad de la misma en Cristo⁵⁴.

⁵¹ K. RAHNER, "Teología de la libertad", en: *Id.*, *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 211.

⁵² Con una especial mención a San Ireneo: cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) 169: "La libertad creada se caracteriza, dentro de la universal economía de Dios, por su ordenación a un estado definitivo -de premio- superior a ella; no por el valor intrínseco del acto libre, como potestad de elección ante infinitos objetos extraños a Dios, ni por las derivaciones sociales. Todo eso es secundario".

⁵³ S. IRENEO, *Adversus haereses* 4, 20, 7 (SC 100/2,648).

⁵⁴ Cf. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno* (Milano 1994).

Aparece entonces una dificultad de comprender la acción del hombre ante la aparición tan omnipresente de lo absoluto de Dios. En palabras de Baltasar: "Se plantea entonces la pregunta sobre quién interviene o puede intervenir al hallarse Dios en el escenario"⁵⁵. Es decir, la profundización de la experiencia religiosa, conlleva una revisión de la experiencia moral, requiere reformular el apoyo primero de la acción humana, que no se halla en un principio lógico ni en una invariante de la experiencia. Desde esta radicalización aparece como una novedad, ni siquiera postulada, sino más bien propuesta, *el encuentro con Cristo*. Desde esta perspectiva se retoma todo el valor moral que el pensamiento personalista dialógico ha encontrado en la categoría de encuentro⁵⁶ y se descubre la nueva dimensión que se halla en el encuentro con Cristo como lo esencial de toda experiencia verdaderamente cristiana: "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva"⁵⁷.

Es una perspectiva que respeta la unión en la diferencia de las dimensiones de la experiencia, por lo que permite una comprensión de la experiencia cristiana en la que se une lo humano y lo divino "sin confusión, ni división"⁵⁸. De esta forma, en la misma línea de la libertad personal que nos abrió el pensamiento dialógico, se nos manifiesta ahora en Cristo la auténtica *libertad filial*⁵⁹. En lo concreto de un encuentro en donde confluyen todas las circunstancias de cada historia, se halla una presencia con un valor universal vinculada radicalmente al mismo hecho creativo⁶⁰. Cristo no es un mero ejemplo a elegir entre otros por ser el más grande, sino la forma real de lo *humanum*.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. II de *Teodramática* (Madrid 1992) 22.

⁵⁶ Para un estudio del mismo me permito referirme a mi trabajo: J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista* (Madrid 2004).

⁵⁷ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 1. Para el tema: cf. L. MELINA, "L'amore: incontro con un avvenimento", en: L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI* (Roma 2006) 1-11.

⁵⁸ CONCILIO DE CALCEDONIA (DH 302).

⁵⁹ Cf. R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale* (Roma 1997).

⁶⁰ Desarrolla estas características: H. U. VON BALTHASAR, "Nove tesi", I, 1, en: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenta-Documenti (1969-1985)* (Città del Vaticano 1988) 72-74.

UNA VERDAD DE LA ACCIÓN: EL BIEN DE LA PERSONA

Extrañamente, el elemento dialógico con el que se llega a esta concepción, no es capaz de ver la articulación completa de este movimiento de la libertad. En el fondo, se ha olvidado como el nacimiento de la misma y con él de la acción humana, es *un affecto* como afirmó Blondel con su especial *método de la inmanencia*⁶¹. La dinámica del deseo explica en él el movimiento de la libertad, pero todavía más, puede llegar a mostrar el marco religioso que acompaña toda acción humana por la capacidad tendencialmente infinita del deseo. Destaca, por tanto, la existencia de una *verdad de la acción*, lo que en la terminología de Karol Wojtyła se puede denominar, “el momento de la verdad”, en el que la persona se manifiesta en cuanto tal en su obrar⁶². Llega así a esa afirmación tan fuerte de cómo el fin de toda acción es el *sacrificio* que relaciona magistralmente con la Eucaristía⁶³. Tal vez, el énfasis en la *paradoja* del que parte su pensamiento centrado en la dinámica del deseo, impide darle un verdadero contenido a este valor sacrificial que parece en verdad una última negación de la acción humana, privada de su racionalidad interna, la misma que buscaba Blondel como superación del formalismo del imperativo kantiano.

LA LUZ DEL AMOR

Hablar de origen de la conciencia dentro de las relaciones personales nos conduce a centrarnos en la experiencia del amor. Precisamente ésta goza de una extraordinaria universalidad que hay que considerar con mucha atención. La universalidad del deseo, o de una experiencia como es la acción, puede alcanzar así un marco de comprensión más amplio⁶⁴. La forma global de la experiencia enfocada a la luz del amor nos permite introducirnos en su lógica

⁶¹ Cf. H. VERWEYEN, “Inmanencia. Método de la”, en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992) 720-725.

⁶² Cf. E. KACZYNSKI, “Il ‘Momento della verità’ nella riflessione di Karol Wojtyła”: *Angelicum* 56 (1979) 273-296.

⁶³ Cf. M. ANTONELLI, *L’Eucarestia nell’“Action” (1893) di Blondel. La chiave di volta di un’apologetica filosofica* (Milano 1993).

⁶⁴ Cf. L. MELINA, “Amore, desiderio e azione”, en: *Id.*, *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale* (Roma 2001) 19-35.

interna que parece, en un primer acercamiento, abrazar al mismo tiempo a la dimensión religiosa y moral del hombre.

Se puede observar entonces un modo nuevo de relacionar las experiencias. En el amor se unen sin confundirse dos elementos: un principio cognoscitivo contemplativo que no se puede definir como un obrar y que incluye la revelación de la *belleza del amado* como principio último de atracción irreductible a cualquier obra humana; y, en segundo lugar, el ser un principio de acción ineludible que mueve al hombre hacia la realidad de una comunión en la vida que exige internamente el *don de sí* que hemos de aclarar brevemente.

Lo que venimos a proponer es que, la relación entre la experiencia religiosa y la moral es en la unidad de una dinámica pero en diferencia de referencia. En verdad, esta relación se corresponde con la que se establece entre el amor a Dios y el amor al prójimo⁶⁵. No olvidemos que se trata de una relación en la que, tras la segunda guerra mundial y en medio de la emergencia de la teología política y el humanismo ateo, han confluído todos los problemas anteriores. Las discusiones que se han sucedido sobre el tema en la teología católica, en general han obedecido al hecho de buscar una solución desde una perspectiva distinta del amor, ya sea mediante la antropología trascendental de corte rahneriano o la de imagen de Dios en el hombre más bien ejemplarista⁶⁶. A mi parecer, es el estudio auténtico de la dinámica amorosa la que conjuga ambas y es la verdadera luz para la cuestión que nos ocupa. En el dinamismo del amor se entrelazan dos elementos especialmente significativos: primero, el que el amor humano es siempre respuesta de un amor anterior, que reclama por tanto un amor primero y, en este sentido, originario; y en segundo lugar, el amor implica un dinamismo interior comunicativo nacido del bien —*bonum communicativum sui*⁶⁷. Esta integración ilumina fuertemente la relación entre la experiencia religiosa y moral. En todo caso, hay que señalar que la última luz de esta cuestión es de un principio cristológico: en un amor de un Hombre que se ha hecho prójimo nuestro, descubrimos lo más profundo del amor de Dios⁶⁸ y se convierte en el camino para revelar al Padre y el misterio de su amor⁶⁹.

⁶⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 16-18.

⁶⁶ Una referencia de estas discusiones en: J. DE JONG, *A New Commandment. The Unity of Love of Neighbor and Love of God in Recent Theology* (Hales Corners, Wisconsin, 1974).

⁶⁷ Cf. J.-P. JOSSUA, "L'axiome «*bonum diffusivum sui*» chez s. Thomas d'Aquin": *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

⁶⁸ Cf. para ello: J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "Amor a Dios y amor al prójimo", en: MELINA-ANDERSON, 279-293.

⁶⁹ Cf. Jn 14,6 y CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 22.

Es aquí donde hay que recuperar la importancia decisiva de la racionalidad práctica, como guía de las acciones humanas a partir de la atracción del bien que, desde su inicio, es personal, pues supera la apetibilidad y dirige al agente mediante una integración afectiva a la trascendencia de una perfección real⁷⁰, que se ha de denominar con exactitud "bien de la persona". Este bien que nos ilumina la experiencia moral, tiene en sí su propio valor absoluto personal, pero abierto intrínsecamente a la relación contenida en la construcción de la comunión con las otras personas y con Dios: "la libertad, pues tienes sus raíces en la verdad y tiende a la comunión"⁷¹.

Hablar de comunión es algo que excede el dinamismo por el que el hombre domina su propia acción, pues le hace depender de la acción de otra persona. Aquí podemos referirnos brevemente al tema del origen de la comunión.

El amor, en cuanto la experiencia, nos manifiesta su naturaleza de respuesta y nos introduce en la consideración de un amor previo a cualquier acto de cualquier persona y que podría denominarse sin duda alguna "amor originario". Un detenido análisis de esta dimensión originaria del amor⁷², nos permite afirmar con toda claridad que se trata de una concepción con un principio de universalidad que responde de forma concreta a cada hombre y marca una nueva orientación a la vida que no puede sino tener una impronta religiosa. En palabras de Benedicto XVI: "Vivir en el mundo *veluti si Deus daretur* conlleva la aceptación de la responsabilidad que impulsa a investigar todos los caminos con tal de acercarse lo más posible a Él, que es el fin hacia el cual tiende todo (cf. 1 Co 15,24)"⁷³.

Respecto a la comunicación del bien, se transparenta su referencia a un bien absoluto, el único Bueno (cf. Mt 19,17), está vinculado por la creación a un Amor inicial del que procede todo bien, sólo así podemos comprender la vida como *don*, como radicalmente buena y digna de ser vivida⁷⁴.

En la respuesta a esta dinámica, la acción que se funda en un don inicial, acaba en un don. Es imposible reducir la dinámica del don a la conciencia

⁷⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, I. 1, c. 91 (n. 760): *affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae inchoata est in affectu, compleatur in actu*. La relación entre integración y trascendencia en la acción: cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Parte 2 y 3 (Madrid 1980) 121-301.

⁷¹ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 86.

⁷² Cf. H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín* (Madrid 2001) 71-107.

⁷³ BENEDICTO XVI, *Discurso a la P.U. Lateranense* (21-X-2006).

⁷⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* 31: "la vida es siempre un bien".

que percibe “dones” a modo de “datos”⁷⁵ pero que no es capaz de darse. La persona puede ser consciente de que debe donarse, pero la conciencia no se dona nunca, su acción acaba en el juicio, no es una donación. Tampoco se puede reducir a una relación dialógica de libertades, pues incluye como hemos visto la comunicación con una razón interna de carácter amoroso. Es necesario entonces plantear una radicalidad del misterio del amor con su valor de afectividad, respecto de la libertad como necesaria para el don de sí. Es el amor la raíz última del don, lo cual conlleva profundas raíces trinitarias: “nada es don sino en razón del amor. Pues si algo se da por temor, no es propiamente un don, sino pago; igualmente si se da por deseo, no es don sino pedido; el don propiamente es por el amor y la liberalidad sin coacción; por tanto, en todo don lo primero que se da es el amor, y así el Espíritu Santo se llama gracia, porque es don, y se llama don porque es amor”⁷⁶.

La lógica del amor, no quita nada de la lógica interna de la acción⁷⁷, la introduce más bien en una acción de Dios que nos precede, sostiene nuestra acción y la dirige. El amor divino se convierte por la caridad en principio de amor *al modo humano*, auténticamente principio de todos los actos humanos, verdadera *forma de las virtudes*⁷⁸.

Es el estudio del afecto el que nos puede aclarar de forma articulada el modo de relación entre la acción de Dios y la nuestra en un dinamismo único y personal. “La comprensión de la dinámica afectiva básica se puede reinterpretar como una sucesión de niveles interpersonales: presencia, encuentro y comunión, en los que la coimplicación de las dos personas va creciendo internamente en la medida en que se actúa”⁷⁹.

⁷⁵ Cf. K. SCHMITZ, *The Gift: Creation* (Milwaukee 1982).

⁷⁶ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, l. 3, Pars III, inq. 1, Trac. 1, q. 2, a. 2, sol 1, cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas 1928) IV (n. 609) 959. Cf. desde una perspectiva más personalista: CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 24.

⁷⁷ Cf. J. NORIEGA BASTOS, “Amor y acción”, en: L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar* (Madrid 2006) 323-335.

⁷⁸ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La caridad y las virtudes en el dinamismo moral”, en: MELINA-NORIEGA-PÉREZ-SOBA, 161-184.

⁷⁹ A. CAÑIZARES LLOVERA, “L’orizzonte teologico della morale cristiana”, en: L. MELINA-J. NORIEGA (eds.), *“Camminare nella Luce”*. *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor* (Roma 2004) 57.

RAYOS DE PATERNIDAD

Esta referencia originaria en lo concreto de la experiencia se encuentra de forma específica en la experiencia, también universal, de la *paternidad*. En ella, si se supera lo que es una simple referencia biológica, o una función social, y se entra en lo profundo de la relación amorosa que la sustenta y da sentido, se ve una conjunción originaria del amor y el don divino con una repercusión fundamental para el *sentido de la vida como un don*: “se puede comprender y llevar a cabo el sentido más verdadero y profundo de la vida: ser *un don que se realiza al darse*”⁸⁰. Es en ella donde se descubre la auténtica dignidad del hombre y también del modo de transmitir la vida, moralmente muy distinto de la producción de un hombre o de la mera satisfacción de un deseo; la paternidad no es un mera función social o un fenómeno biológico⁸¹, sino que es una colaboración con una acción de Dios, una realidad religiosa por excelencia: “¡He recibido un varón con el favor de Yahvéh!” (Gn 4,1).

Podría parecer que esta aparición, de un sentido tan luminoso para la vida y de tanta repercusión en el modo de dirigirla, sería algo fácil de aceptar. Todos somos hijos, y a pesar de malas experiencias, se puede tener un buen concepto de paternidad, como una puerta abierta a un misterio que nos precede y lleno de generosidad. Pero, la realidad es muy distinta, y contra la paternidad confluyen en la actualidad un sinfín de reproches y sospechas que proyectan sobre ella una multitud de sombras⁸². A mi parecer, la dificultad de aceptación de esta paternidad es que en ella se vincula de forma intrínseca la autoridad, un elemento determinante de la experiencia moral que queda ocultado por una pretendida autonomía, o por una hermenéutica materialista de la conciencia.

⁸⁰ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* 49. He reflexionado sobre ello en: J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Vita personale: fra dono e donazione”, en: L. MELINA-E. SGRECCIA-S. KAMPOWSKY (eds.), *Lo splendore della vita: Vangelo scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae* (Città del Vaticano 2006) 127-141.

⁸¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al P. I. Juan Pablo II* (11.V.2006): “La diferencia sexual que muestra el cuerpo del hombre y la mujer no es entonces un simple dato biológico, sino que contiene un significado mucho más profundo: expresa la forma del amor con el que el hombre y la mujer –como dice la Sagrada Escritura– se hacen una sola carne y pueden realizar una auténtica comunión de personas abierta a la transmisión de la vida y cooperan así con Dios a la generación de nuevos seres humanos”.

⁸² Cf. P. J. CORDES, *El eclipse del padre* (Madrid 2003).

Un rechazo, en vez de una invocación⁸³, así se puede comprender la difícil cuestión actual de la relación entre la experiencia religiosa y la moral. Una moral autónoma me impulsa a rechazar la irrupción divina en las cosas humanas, la moral volcada de este modo a una racionalidad cerrada al misterio deja de comprender la misma vida como un don. No podemos extrañarnos que la explosión de la crisis moral haya tenido como referencia la cuestión de la *paternidad responsable*, es decir, la comprensión misma de la paternidad como un don divino frente a una posible secularización completa de la misma⁸⁴.

Al hablar de paternidad y el rechazo que en la actualidad despierta, hemos de indicar el modo como en cambio aparece en los planes de Dios, donde se nos muestra la profunda unidad entre la experiencia de lo divino y la plenitud de lo humano. Si el rechazo a la paternidad lo hemos visto centrado en la cuestión de la autoridad, en la práctica la referencia a la paternidad se encauza en la vida por el *cuarto mandamiento*. Es él el eje entre la primera tabla referida al amor de Dios y la segunda respecto del amor al prójimo, es decir, de la experiencia religiosa y la moral. Podemos entonces establecer una relación singular con el modo del *desprecio* explícito de la fundamentación de la experiencia universal en una paternidad.

Es el desprecio de Kant respecto de cualquier referencia paternal benevolente como fuente de moralidad por ser la corrupción máxima de la autonomía⁸⁵. O la auténtica repugnancia con la trata Freud al aplicar su hermenéutica de la paternidad como fuente del sentimiento de culpa en el hombre⁸⁶.

Así lo hace explícitamente también Brand: “¡Somos como una voz que debe sonar más alta que el cuarto mandamiento! Porque *este mandamiento* es el lema del país. *Este mandamiento* se ha convertido en nuestra consigna. ¡*Arrancado* de su contexto, escrito en los corazones, es como un despojo de vuestra fe arrojado por la tempestad! ¡Lejos de este húmedo abismo!”⁸⁷.

⁸³ Cf. G. MARCEL, *Du refus a l'invocation* (Paris 1940).

⁸⁴ Centrada la discusión en la conciencia resultó inacabable, sólo desde un estudio profundo del amor humano como el que hizo Juan Pablo II en sus catequesis del amor humano, plantea una propuesta de una profunda humanidad. Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, 6º Ciclo (Madrid 2000) 617-680.

⁸⁵ P.ej. en: I. KANT, *Sobre el dicho común: Esto puede ser justo en teoría, pero no vale en la práctica*, en: KGS, VIII, 290-291. Una reflexión: M. WALDSTEIN, “Fundación joánica de la Iglesia como familia de Dios”, en: MELINA-ANDERSON, 231-244.

⁸⁶ Lo que influye incluso en autores católicos que han querido fundar en ello una moralidad: cf. E. DREWERMANN, *Psicoanálisis y teología moral, I: Angustia y culpa* (Bilbao 1996).

⁸⁷ IBSEN, *Brand*, Acto 1º, cuadro 2º, 647.

La crisis del sujeto personal que es el sustrato del enfrentamiento entre su experiencia religiosa y la moral que ha ocurrido en Occidente, que no es sino una fractura de la experiencia cristiana, tiene como auténtico principio el rechazo de nuestra condición filial. El haber tomado como modelo la imagen de un Adán que, ignorante de su origen, quiere ser perfecto por sí mismo, y no la del Hijo en amorosa dependencia al Padre. Pero es precisamente en la revelación única del amor del Hijo, donde se nos puede revelar el misterio real del amor del Padre.

La experiencia no deja de llamarnos, de despertarnos del sueño de la razón con los cánticos de un nacimiento: “Gloria a Dios en el cielo y paz a los hombres της ευδοκίας”. En esa referencia religiosa de alabanza a Dios, se nos ofrece esta expresión entrañable “της ευδοκίας” que significa al mismo tiempo: la benevolencia Dios “que Dios ama” y la disposición humana “de buena voluntad”⁸⁸. Por eso, la Iglesia no ha dejado nunca de dirigirse en su mensaje moral religioso a “los hombres de buena voluntad”⁸⁹, porque lo siente una parte esencial de su misión de revelar la paternidad divina.

Es cierto, no basta la autoridad para aceptar lo más profundo de la paternidad, por sí sola ésta puede causar temor, que invita al recelo. Esta autoridad es un momento segundo, dirigido a la educación moral o, mejor, al aspecto de camino de la ley moral. La revelación más profunda de la paternidad está en el hecho de la generación, que en su vertiente divina se manifiesta como *misericordia*. En ella, se nos habla de una “afectividad divina” que nos revela lo más profundo del significado del amor. “Creer en el Hijo crucificado significa ‘ver al Padre’, significa creer que el amor está presente en el mundo y que este amor es más fuerte que toda clase de mal, en que el hombre, la humanidad, el mundo están metidos. Creer en ese amor significa *creer en la misericordia*”⁹⁰.

La misericordia nos introduce en un misterio anterior a cualquier conciencia y superior a cualquier conocimiento: “Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que, arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y

⁸⁸ Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù* (Roma 1989) 36.

⁸⁹ Desde Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* (11.IV.1963).

⁹⁰ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* 7 f.

conocer el amor de Cristo que supera todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total plenitud de Dios” (Ef 3,14-16).

Detrás de esta revelación profunda del amor divino en el amor humano de Cristo, aquello que supera toda inteligencia, se ha visto lo que se denomina la “cruz cósmica”⁹¹. No una cruz sobre la esfera del mundo, sino una cruz misericordiosa que abraza el mundo dándole consistencia⁹². La cruz que une en su abrazo el amor humano y el amor divino, la corporeidad y la plenitud del tiempo y que conduce a que cualquier experiencia se abra a lo escondido, también en lo profundo de la tierra, la predestinación de Cristo. “Pues en la parte del leño que no aparece, porque, oculta, fija la cruz para que toda ella se alce, se significa la profundidad de la gracia gratuita”⁹³.

Es una filiación que en el don humano de sí mismo del Hijo, nacido para nosotros, y muerto por nosotros, revela el misterio de un Padre y en su don la plenitud de la vida humana, en un amor más allá de la muerte por el que vale la pena entregar la vida. Es así como podemos hablar de lo que proclama esa voz, la última que oye Brand en el drama de Ibsen y le abre a la esperanza en un Dios que salva su humanidad: “¡Él es *Deus caritatis!*”⁹⁴.

Resumen.- La moral moderna surge del presupuesto de conseguir una ética “como si Dios no existiera”, por lo que ha rechazado cualquier referencia a Dios e, incluso, ha buscado reducir el valor social de la experiencia religiosa a la sola ética. Esta fractura entre las experiencias ética y religiosa ha conducido a una progresiva secularización que ha afectado a la misma conciencia moral al perder ésta su relación con Dios. Es la vuelta a la experiencia tan humana del amor lo que permite una mejor comprensión de la relación entre la ética y la religiosidad desde la unida personal de la misma experiencia.

Summary.- Modern morals arise of the assumption of getting an ethics “as if God didn't exist”, for what has rejected any reference to God and, even, has looked for reducing the social value from the religious experience to the single ethics. This fracture between ethics and religious experiences has led to a progressive secularization that has affected moral conscience itself, when

⁹¹ Cf. S. GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, c. XXXII (PG 45,81 c-d); ya en S. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica* (Fuentes Patristicas 2; Madrid 1992) 130 (cf. la nota 16 pp. 131-143).

⁹² Cf. Las palabras de San Josemaría Escrivá de Balaguer: “el mundo y, metida en la entraña del mundo, la cruz”, citadas en A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei, II: Dios y audacia* (Madrid 2002) 610.

⁹³ SAN AGUSTÍN, *Epistola*, 140, c. 25, 64 (PL 33,566); cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c. 3, lec. 5 (nn. 177-180) e *Id.*, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 4.

⁹⁴ IBSEN, *Brand*, Acto 5º, cuadro 3º, 735.

losing its relationship with God. It is the return to the so human experience of love what allows a better understanding of the relationship between the ethics and the religiosity from the personal unity of the same experience.