

---

# Conciencia moral y pecado

---

Alberto Múnera D., S.J.\*

---

## INTRODUCCION

Los angustiosos problemas que afronta el hombre en la actualidad plantean al cristianismo preguntas acuciosas que suscitan la reflexión teológica. Esta es, sin duda, una de las razones principales que originan los congresos de Teología.

Una de esas preguntas atormenta incesantemente al cristiano contemporáneo. Se podría formular así: cómo es posible que en una sociedad cristiana acontezcan tantos fenómenos de inmoralidad?

Basta una breve ojeada a los periódicos cotidianos o una simple mirada panorámica a las conflicti-

vas situaciones de nuestro convulsionado mundo para descubrir multitud de situaciones inaceptables para el cristianismo y cantidad incontable de actuaciones humanas contrarias radicalmente a los postulados de nuestra religión. Y esto en todos los campos del quehacer humano.

Pero tan macabro espectáculo no se sitúa geográficamente en sectores de población no cristiana. Ocurre, precisamente en nuestra sociedad secularmente cristiana: tales situaciones y comportamientos provienen de personas pertenecientes en su casi totalidad a la Iglesia Católica, madre providente de la cultura occidental y generosa progenitora de nuestra historia presente.

---

\* Doctor en filosofía y en teología moral. Decano académico de la Facultad de Educación. Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

Ejemplo lamentable lo constituye la deplorable situación de injusticia institucionalizada radicada en América Latina: si atribuída a factores endógenos, habrá que reconocer su autoría a cristianos católicos confesos como serían los detentores de todos los poderes que en nuestro sub-continente generan o sustentan las esclavitudes que nos oprimen; si atribuída a factores exógenos, se ubica la responsabilidad de los mismos en cristianos igualmente confesos como son quienes han ideado y desarrollan entusiastamente los sistemas de poder político, económico y social con que el llamado "primer mundo" explota inmisericordemente y maltrata en todos los órdenes a sus hermanos co-religiosos del "tercer mundo".

Con nombres propios: el sistema capitalista occidental, tan duramente criticado por la jerarquía católica en los documentos pontificios y en Puebla, causante sin la menor duda de gran parte de los males de nuestra América Latina es fruto de un materialismo ateo, o más bien de un cristianismo degenerado en vigencia durante siglos en los grandes países del norte?

No se trata de proponer sistemas alternativos o de calificar simplistamente de "comunista" a quien se opone sin más a las causas de la injusticia institucionalizada. Se trata elementalmente de analizar un hecho que justifica la preocupación eclesial: cómo es posible que en una sociedad cristiana acontezcan tantos fenómenos de inmoralidad

como el mencionado? Igualmente se podían proponer otros asuntos no menos impresionantes que el anterior: los manejos económicos públicos, la guerra, las violaciones de derechos humanos en todos los órdenes, el narcotráfico, la drogadicción, etc., etc.

Qué le ha podido ocurrir al cristianismo para que procederes de tan evidente inmoralidad ocurran en su seno?

Acaso la Iglesia no ha fustigado inclementemente durante millones de horas de predicación, de catequesis y de pastoral en todas las latitudes a sus miembros invitándolos a un comportamiento moral adecuado a los principios evangélicos?

Dónde radica la causa última de la impotencia eclesial para contrarrestar esta avalancha de inmoralidad?

Lógicamente no es posible simplificar tanto los complejíssimos fenómenos humanos como para adjudicar una causa única a realidades de tan amplio espectro.

Pero la señalización de posibles fuentes generadoras de problemas como los mencionados, puede facilitar la comprensión de los mismos y quizás la búsqueda de soluciones apropiadas para ellos.

Me atrevo a sugerir que una causa decisiva de la devaluación del cristianismo haya sido, en conjunto,

el sistema de Teología Moral empleado por la Iglesia durante algunos siglos.

Dentro de este sistema de Teología Moral, lógica y normalmente tributario de la reflexión filosófico-teológica de la Iglesia en siglos pasados, me atrevo también a destacar la correspondiente comprensión de la conciencia moral y del pecado.

El serio examen de conciencia realizado por la Iglesia en el Concilio Vaticano II la llevó a replantear radicalmente su misma estructura a la luz de la comprensión actual de la Revelación.

En este proceso la Iglesia ha suscitado entre los teólogos la difícil pero apasionante tarea de postular en formas nuevas y adaptadas a la realidad actual, el sistema de Teología Moral; y dentro de él, su correspondiente comprensión de la conciencia moral y del pecado.

Sólo pretendo a continuación insinuar algunas pistas de comprensión de estos dos aspectos tan fundamentales de la Teología Moral.

Con la seria convicción de que una acción pastoral de la Iglesia que asuma decididamente los valiosos aportes de la Teología post-conciliar en lo que atañe a la conciencia moral y al pecado, puede incidir decididamente en una modificación de la anómala situación antes mencionada. Hasta permitir el establecimiento de un sólido dique por parte

del cristianismo al desbordamiento de la inmoralidad, al menos dentro del mismo cristianismo eclesial.

## 1. PRESUPUESTOS

### 1.1 Postulados del Concilio Vaticano II

Para un teólogo actual en un país de pesada tradición conservadora y de lenta asimilación de los avances en el pensamiento científico, es frecuentemente arriesgado exponer afirmaciones en el campo de la Teología Moral.

Un generalizado desconocimiento de los mismos documentos eclesiales o la explicable pero injustificada natural sospecha sobre toda proposición que contradiga la manera como repetitivamente se han formulado posiciones doctrinales durante siglos en una sociedad, suscitan reacción espontánea contra los teólogos por parte de quienes se sienten garantes de la ortodoxia así no sea ese su ministerio en la Iglesia, o por parte de quienes suponen que la verdad doctrinal es susceptible de ser poseída en su totalidad definitiva e inmutable según formulaciones sin duda válidas del pasado.

Por eso es ya método inevitable asumido en la práctica por quienes trajinamos los caminos de la Teología, acudir siempre a los postulados del Concilio Vaticano II para justificar con el Magisterio eclesiástico, el

atrevimiento de no repetir posiciones doctrinales anteriores de la Iglesia pero hoy insostenibles, y la osadía de balbucear posibles expresiones de nuestra fe coherentes con el universo mental del hombre contemporáneo.

Parece elemental, pero la experiencia nos enseña que no es superfluo, recordar que le Vaticano II en la Constitución "Dei Verbum" presenta una serie de postulados sobre la Revelación, que conviene tener presentes. Omito las citas por razones de brevedad. Las afirmaciones del Concilio son las siguientes:

- La locución divina ocurre por mediación humana.
- El fenómeno revelatorio se expresa en lenguaje humano.
- De lo anterior se sigue la necesidad indispensable de una interpretación de la Sagrada Escritura; interpretación siempre susceptible de progreso.
- La autoría de la Sagrada Escritura tiene ella misma carácter interpretatorio: los autores sagrados, al escribir, ya están realizando una interpretación; para comprenderlos adecuadamente no hay que desconocer este hecho.
- Necesidad consecuente e indispensable del recurso al conocimiento adecuado de los géneros literarios.
- No es posible interpretar la Escritura sin justa apreciación de su unidad, de su relación con la Tradición y del recurso a la analogía de la fe: es decir, para interpretar la Escritura se debe reconocer

la diversidad de interpretaciones teológicas dentro de la misma Escritura, en la Iglesia, y en el proceso histórico de la interpretación de la fe.

- La exégesis es necesaria a la Iglesia para la maduración de su juicio sobre los temas tratados en la Sagrada Escritura.

Los anteriores postulados fundamentan una importantísima declaración conciliar que repercute inevitablemente en el tratamiento de los temas de que nos ocupamos:

El objeto de la Revelación no es una serie de conceptos, doctrinas, leyes, explicaciones, interpretaciones, proverbios, reflexiones, formas de comportamiento moral, etc. El único objeto de la Revelación es Dios mismo y su voluntad de que el hombre participe de su divinidad (designio salvífico).

Lo anterior significa que en la Revelación consignada en la Sagrada Escritura, es inútil pretender encontrar "revelaciones" de tipo moral. En forma todavía más cruda podemos afirmar que Dios no ha revelado ni mandamientos ni comportamientos específicos en el terreno ético.

No pudiendo acudir a la Revelación para establecer la objetividad de la ley o de determinados procedimientos éticos, es indispensable asumir que todo postulado moral propuesto por la misma Iglesia, carece de absolutez o de inmutabilidad o definitividad. Serán siempre

postulados relativos, modificables y provisionales.

Pero no sólo hay afirmaciones sobre la Revelación con repercusión impactante en la Teología Moral. Hay algunos sobre la estructura de la Iglesia que tienen peculiar interés:

Ante todo se reconoce la igualdad fundamental de todos los miembros de la Iglesia, y la posibilidad de que fenómenos como la captación, interpretación y conocimiento de la realidad humana sean realizados por simples cristianos asistidos también por el Espíritu Santo, sin que esto signifique deterioro de los servicios ministeriales prestados en la Iglesia por aquellos que detentan específicos carismas y reciben determinados encargos por vía jerárquica para desempeño de funciones determinadas.

Y como una consecuencia de lo anterior, el Concilio insiste en la competencia propia de los simples cristianos (llamados laicos) para desentrañar el sentido de toda la realidad humana (llamada realidad terrena).

Incursiona además el Concilio en asuntos propios del tema que nos ocupa:

Reconoce la estructural relación del hombre con Dios por su carácter de creatura y percibe igualmente su pecaminosidad estructural originada en la libertad humana.

Postula el Concilio en base a esta afirmación, la autonomía de la libertad humana y de la conciencia frente a la opción ética.

Establece finalmente la fijación del destino escatológico humano en razón de la fidelidad del ser humano frente a los dictámenes de su conciencia y no frente al cumplimiento o incumplimiento de leyes positivas.

En varias ocasiones se recalca la índole social del hombre hasta proponer la inevitable influencia de los fenómenos sociales en la eticidad personal.

Un análisis detallado de algunos textos conciliares permite también captar la normal relativización que el Concilio hace de la llamada "objetividad ética". En efecto, el Concilio distingue el error, del hombre que yerra; con lo que se admite que la percepción por parte de una persona de un error en determinado aspecto, no implica necesariamente que la persona que yerra esté en negatividad frente a Dios, pues esta negatividad sólo se puede "medir" a partir de la fidelidad o infidelidad de su conciencia a lo que él percibe como verdad.

Por consiguiente se está afirmando la imposibilidad de establecer normas objetivas absolutas y se está aceptando la relatividad de toda norma objetiva frente al imperio de la subjetividad en la definición de lo ético.

En estrecha relación con lo anterior se descubre en el Concilio su reconocimiento de la evolución ética de la humanidad.

Por otra parte se hacen evidentes dos declaraciones conciliares: una sobre el valor moral (referido a Dios) de la ética humana, y otro sobre la autonomía de la realidad terrena. Respecto a este último aspecto puntualicemos:

- Las leyes y valores de las cosas y de la sociedad, no provienen de la Revelación o de la religión sino de ellas mismas.
- Supuesto el normal progreso y desarrollo de las cosas y de la sociedad, resulta que esas leyes y valores evolucionan.
- A la investigación humana científica compete detectar las leyes y valores de las cosas y de la sociedad.
- Las cosas y la sociedad poseen su propia verdad y bondad, por lo cual las normas éticas o morales no pueden estar en disconformidad con ellas mismas. En caso de estarlo, dejan de ser éticas o morales.
- Si se quiere, aquí radica la verdadera objetividad de la ética: en la propia consistencia, verdad y valor de la realidad. Y al hombre

corresponde detectar esa objetividad por su investigación metódica científica, lógicamente sometida a los límites subjetivos de su propia capacidad. Esto igualmente determina el progreso subjetivo o evolución en el conocimiento de la realidad y por tanto en la misma eticidad.

Finalmente podemos decir que el Concilio acepta como normal en el seno de la Iglesia, la pluralidad de pensamiento frente a los complejos problemas del mundo actual, y rechaza enérgicamente el atrevimiento de quienes pretenden vincular posiciones específicas frente a tales problemas no resueltos, a la Revelación o a la religión.

Un desarrollo detallado de estos postulados conciliares puede ser analizado con mayor detención en reciente artículo publicado en *Theologica Xaveriana* (1).

Los postulados del Concilio Vaticano II sobre la Revelación, sobre algunas características de la estructura eclesial y sobre asuntos específicos de la Moral Fundamental como son sus apreciaciones referentes a la conciencia, a la libertad, a la relatividad y procesualidad éticas, a la autonomía de las realidades terrenas, son suficiente presupuesto para enunciar algunas proposiciones básicas que pueden señalar las ya mencionadas pistas para la comprensión

(1) MUNERA, A., "La Moral como Antropología Teológica", *Theologica Xaveriana*, Nos. 68-69, Julio-Dic. 1983, pp. 305-332.

de la conciencia moral y el pecado en la Teología contemporánea.

## 1.2 Proposiciones básicas para la comprensión de la conciencia moral y del pecado

Las primeras proposiciones se pueden referir al origen de los valores. De esta manera podremos adentrarnos posteriormente en un conocimiento más aproximado de la manera como opera la conciencia.

Porque nuestra intención es tratar de describir los mecanismos concien- ciales en su relación con Dios. Y es evidente que tal descripción no es posible sin un acercamiento al tema de los valores, referencia permanente del mecanismo concien- cial.

### 1.2.1 *Puntos de vista sobre el origen de los valores*

Pero creo que es suficiente esta- blecer algunos puntos de vista sobre el origen de los valores, para obte- ner el fin que se pretende. Enuncie- mos entonces estos puntos de vista fundamentados en los postulados conciliares:

#### **Inexistencia de valores éticos ab- solutos.**

Entendemos por valor ético abso- luto una proposición cuya bondad o maldad en cualquier hipótesis, en cualquier coyuntura circunstancial, en cualquier ser humano histórico es inmodificable.

Esto equivale a considerar que la bondad o la maldad constituye ónticamente a la cosa, independien- temente de la apreciación humana. El ser humano se reduce a captar dicha bondad o dicha maldad consti- tutiva, con lo cual se convierte onto-lógicamente en valor o antiva- lor absoluto en términos éticos.

Hagamos algunas observaciones a la afirmación de la existencia de valores éticos absolutos:

- Tal afirmación se inscribe en un contexto filosófico capaz de esta- blecer con precisión matemática la bondad y maldad óntica de las cosas. Se trata de una filosofía esencialista para la que son evi- dentes las esencias de la realidad y su constitutivo óntico.
- La mencionada afirmación pro- pone la existencia de maldad óntica, difícilmente compatible con el dogma cristiano de la crea- ción.
- Si tal afirmación se pretende re- ferida no a la realidad simple- mente óntica sino a la ontológi- ca, esto es, ubicada en el hombre histórico, habrá que reconocer que todo hombre en toda hipóte- sis y en todo contexto percibe idénticamente la misma realidad. Y ésto no pareciera muy acorde con el análisis simple de la expe- riencia humana.
- Lógicamente se trata de valores éticos concretos, no del princi- pio concien- cial último que se

suele mencionar como la capacidad humana para distinguir el bien del mal y se suele formular como la exigencia innata de pretender el bien y rechazar el mal.

La proposición contraria sería: los valores éticos ante todo, son siempre lógicos (ocurren a partir de y en la percepción humana) y varían según las circunstancias históricas del hombre. Su onto-logicidad ocurre cuando el hombre histórico y en variadas y variables circunstancias analiza la realidad.

No se niega aquí la necesaria relación del razonar humano con la realidad. Pero no se ubica el valor y el anti-valor en la realidad sino en el sujeto que analiza la realidad.

Esto explica, de paso, por qué es posible que los valores en los hombres concretos sean diferentes aunque se establezcan en el análisis de una misma realidad.

Y en esta proposición se puede afirmar sin ambages la bondad entitativa de la creación, a la vez que se reafirma la libertad humana como fuente primera de la eticidad.

### **Factores de incidencia en la conformación de los valores.**

Si el bien y el mal no se dan en sí mismos independientemente de la logicidad humana, aunque ocurren en el hombre al reflexionar sobre una realidad objetiva, se comprende que muchos factores inciden necesariamente en el proceso

de formación de los valores en cada ser humano. Veamos algunos:

- Ante todo la logicidad misma: la manera de percibir la realidad y el proceso del conocimiento en general, intervienen sin duda en la determinación de los valores.
- Supuesta la incontrovertiblemente necesaria societariedad humana para el desarrollo y estructuración del proceso cognoscitivo, la misma societariedad es ingrediente decisivo en la conformación de valores.
- La historicidad entendida como sucesión y transmisión permanente de elementos en el transcurrir del ser humano, afecta notoriamente el proceso de conformación de los valores.
- El grado de progreso en el descubrimiento y análisis de la realidad propia y circundante, aporta indiscutibles elementos al proceso de formación de los valores.

Todo lo anterior quiere hacer ver que propiamente los valores no son innatos, como lo han pretendido algunas filosofías. Se trata de afirmar que los valores provienen básicamente del discurso humano sobre la realidad, y de la comunicación y transmisión del mismo en el ámbito social.

Pareciera que estas afirmaciones tienen fundamento en los postulados conciliares que reconocen la verdad y bondad autónomas de la



realidad (en conformidad con el concepto cristiano de creación) y que pretenden que el hombre las descubra con su metódico y científico estudio discursivo de esa misma realidad.

El error se entenderá, entonces, como lo hace el Concilio, como una imperfecta captación de la realidad; ocurre, pues, en el sujeto humano y no en la cosa misma. Y toda adquisición de conocimiento de la realidad es susceptible de ser relativamente errónea, en la medida en que el sujeto que analiza esa realidad, nunca termina por conocerla exhaustivamente: existe error por insuficiencia de conocimiento.

### **La Revelación y el conocimiento de la realidad.**

Si la fijación de valores acontece inevitablemente desde la acción del conocimiento humano sobre la realidad, pareciera que la Revelación pudiera aportar elementos a la formación de los valores.

En una comprensión de la Revelación como fenómeno por el cual el hombre adquiere conocimientos superiores a sus fuerzas naturales o por el cual Dios le aporta datos sobre la realidad, es obvio que habría que reconocer la necesidad de la revelación para la conformación de los valores.

Pero si se asume la comprensión de la Revelación en los términos que la propone el Concilio Vaticano II, pareciera que el único dato

nuevo sobre la realidad es lo referente al mismo Dios y su designio salvífico. Entendiendo por "dato" el hecho mismo de la autocomunicación de Dios y el hecho de la autocomprensión del hombre al conocerse destinado a la divinidad.

De lo anterior deduciríamos que la Revelación puede incidir en la conformación de valores específicamente religiosos que afectan la eticidad, pero no en la formación de valores éticos en sí mismos.

De no ser así, estaríamos aduciendo que es posible una ética revelada, que, por consiguiente, sería normativa con carácter absoluto para toda la humanidad. Y el no acceso histórico de esta Revelación a todos los hombres, haría imposible la salvación a los desconocedores de dicha ética. Esto mismo ha sido excluído por el Concilio al reconocer la posibilidad de salvación de los no cristianos, en reafirmación del dogma de la voluntad salvífica universal y eficaz de Dios.

### *1.2.2 Puntos de vista sobre la especificidad del cristiano*

Se trata de considerar la conciencia moral del cristiano y no en general la conciencia moral de todo ser humano. O si se quiere: para poder comprender lo que la Teología pueda decir sobre la conciencia moral, es necesario reconocer que el ámbito de competencia de la Teología se reduce al sujeto cristiano.

Esto me lleva a proponer un punto de vista fundamental: la especificidad del sujeto cristiano por referencia contrastante con el ser humano en general.

Si no hubiera una especificidad del sujeto cristiano, todo lo que se dijera sobre la conciencia humana simplemente tendría que ser asumido por la Teología como propio del cristiano. Y viceversa: todo lo que la Teología dijera sobre el cristiano, debería ser aplicable a todo ser humano, Y parece que tal reciprocidad no es aceptable, so pena de desvirtuar al cristianismo.

Toda la Teología, a partir, claro está, de la Revelación neotestamentaria, afirma que en el cristiano ocurre una transformación entitativa por la gracia.

Se trata de una transformación que determina automáticamente una especificidad en el sujeto cristiano respecto al no-cristiano.

Ocurre en términos entitativos, tan profundamente remarcados por el lenguaje del Nuevo Testamento, que se propone como una nueva creación, una nueva gestación, una nueva generación, un nuevo ser, un nuevo hombre, un nuevo nacimiento, una novedad tan contrastante como la luz frente a las tinieblas, la vida frente a la muerte, la vista frente a la ceguera, la limpieza frente a la mancha, la libertad frente a la esclavitud.

Con la sabiduría del genio, tanto San Agustín como Santo Tomás ubicaron la realidad de esta transformación en las potencias cognoscitiva y volitiva del ser humano, sede indubitable de la semejanza divina que en el hombre dejara la acción creadora y que se desarrolla con la nueva creación crística hasta la semejanza definitiva escatológica de la gloria.

Imposible aproximarse al fenómeno concienical humano en el cristiano, sin tener en cuenta esta referencia fundamental de su transformación entitativa a nivel cognoscitivo-volitivo.

Imposible también cualquier comprensión del pecado sin dato tan crucial.

### *1.2.3 Puntos de vista sobre la conformación del cristiano a partir de la fe*

La masificación del cristianismo y su desenvolvimiento histórico a partir de su hereditariedad, si bien no ha demeritado la doctrina de la gracia, sí parece haber devaluado la comprensión del cristiano concreto como sujeto constituido por la misma.

En efecto: se supone con simplicidad extrema que la pertenencia a una nación cristiana, a una historia cristiana, a una familia cristiana, determina sin más la constitución cristiana de un sujeto.

Si a ésto se añade la no menos simplista comprensión del sacramento y en particular del bautismo infantil, se pretende que sea cristiano cualquier bautizado, sin medir las dimensiones complejas de proceso vital que significa una nueva creación y una nueva vida.

De allí que, si bien recalcamos la trascendentalidad de la gracia para el análisis de la conciencia moral y del pecado, no podemos contentarnos con la especie popular de un cristianismo automático por el efecto mágico de un rito sacramental.

La Teología post-conciliar se empuña con toda razón en reevaluar la comprensión del sujeto cristiano. Para ello insiste con énfasis renovado en la necesidad de entender a dicho sujeto como un proceso permanente de transformación por la gracia. Proceso vital que no ocurre sin activa y decidida participación del interesado y que implica la normal complejidad de procesos individuales en todos los órdenes para que podamos hablar seriamente de cristianismo como acontecer humano y no como hipótesis teórica.

Por eso el énfasis actual de la Teología en la experiencia de fe y en la vivencia continuada de la misma en cotidianidad de la praxis, como garantía cierta de un cristianismo auténtico.

No se trata de negar los valores de ciertas prácticas pastorales secu-

lares de la Iglesia, ni se pretende desconocer la validez del cristianismo hereditario. Solamente se trata de tomar en serio las enseñanzas de la Revelación neotestamentaria y de extractar las consecuencias para el adecuado análisis de la conciencia moral y del pecado.

Es así como parece posible afirmar, sin desconocer, por supuesto, los diversos grados posibles de cristianismo, que éste propia y específicamente no puede ocurrir sino a partir de una experiencia de fe en que se implica la opción libre y el indiscartable conocimiento previo de aquello por lo que opta.

Y supuesta dicha experiencia y dicha opción, se recuerda que no es en vano la comparación del lenguaje neotestamentario con la vida humana: la gracia equivale a un nacer como niño pequeño para crecer y desarrollarse hasta lograr la adultez del varón perfecto en Cristo Jesús.

Lo cual permite una especial percepción de los fenómenos concien- ciales en el cristiano en lo que respecta a la moralidad, y soporta una moderna (?) visión de la pecaminosidad bastante diferente a la de los siglos inmediatamente anteriores.

## 2. LA CONCIENCIA MORAL

### 2.1 Aportes de los teólogos contemporáneos

El tema de la conciencia moral ha sido objeto de estudio de los teólogos morales desde el siglo XVI.

Los siglos XVII y XVIII desarrollaron multitud de aspectos concien- ciales que favorecieron notoria- mente el nacimiento y rápido pro- greso de la Psicología en el siglo pasado.

Durante el presente siglo, a pesar de los impresionantes avances de la Psicología, todavía la Teología Moral ha seguido aportando datos y estudios de valor para la profundi- zación en el conocimiento de esta esencial realidad humana.

Mi interés, sin embargo, se redu- ce a presentar algunos elementos resal- tantes en los estudios de Moral Fundamental ofrecidos por los mo- rralistas.

El P. Häring en sus últimos escri- tos manifiesta una valiente evolu- ción en sus posiciones morales to- cantes a multitud de aspectos signi- ficativos en la problemática actual.

Y en cuanto se refiere a la con- ciencia, presenta una breve síntesis del asunto según aparece en el Anti- guo y en el Nuevo Testamento; pos- teriormente se refiere a la conciencia específicamente cristiana sobre la cual apenas menciona algunas consideraciones elementales; el énfasis lo sitúa en los aspectos psicológicos y filosófico-antropológi- cos (2).

Franz Böckle incluye en el trata- miento de problemas como el del deber y la génesis de las percepcio- nes morales, el tema de la conciencia. Es uno de los autores que mayor interés demuestra por la incidencia de la fe y de la experien- cia cristiana en el ámbito concien- cial, sin que realice un estudio muy detallado sobre este tópico (3).

Valsecchi se aproxima al tema descriptiva e históricamente ofre- ciendo también las más conocidas apreciaciones sobre la conciencia en la Sagrada Escritura, recorriendo algunos problemas específicos en la historia de la teología cristiana, para desembocar en los estudios psicológicos más recientes y con- cluir con una sistematización de los asuntos más significativos (4).

Anselm Günthör enfoca su moral desde la llamada de Dios y ubica ésta en la conciencia, pero el desa- rrollo temático que ofrece se refie- re en su casi totalidad a dos o tres aspectos psicológicos, después de una breve aproximación a la Sagrada Escritura y realizada la mención honorífica de rigor al Vaticano II (5).

Hortelano dedica un interesante libro a la conciencia moral cristia- na. De manera casi exhaustiva reali- za un concienzudo estudio sobre la

(2) HARING, B., "Libertad y fidelidad en Cristo", Herder, Barcelona 1981, T. 1, pp. 233-307.

(3) BOCKLE, F., "Moral Fundamental", Cristiandad, Madrid 1980, pp. 33-51.

(4) VALSECCHI, E., "Conciencia", en Diccionario Enciclopédico de Teología Moral, Paulinas, Madrid 1974, pp. 98-112.

(5) GUNTHER, A., "Chiamata e risposta", Paoline, Roma 1979, pp. 383-465.

evolución, la naturaleza, el dinamismo, la clasificación, la problemática y la formación de la conciencia moral. No encuentro, sin embargo, elementos suficientes para descubrir en todo este tratado una especificidad cristiana, si bien algunos apartes del estudio hacen referencia a particularidades del cristianismo como lo tocante a los sacramentos (6).

Karl Hörman utiliza una abundante bibliografía para un artículo en que condensa el análisis de diversos problemas trajinados por los moralistas en siglos anteriores y específicamente en los años anteriores al Concilio. Se refiere al Magisterio abundantemente, pero es muy escasa su referencia a la Sagrada Escritura y a los puntos teológicos como tales (7).

López Azpitarte realiza interesantes aproximaciones a problemas muy actuales sobre la conciencia. Su referencia a la Escritura es también escasa, e incluso acerca mucho el tema de la conciencia al de la ley natural, siguiendo a Delhaye. Los matices estrictamente teológicos no aparecen suficientemente explícitos, a mi modo de ver (8).

Finalmente el famoso P. Marciano Vidal desarrolla un estudio yo diría casi exhaustivo de todos los

factores referentes al tema de la conciencia, con gran peso de documentación científica, con acurada precisión en sus observaciones y con un método pedagógico verdaderamente encomiable. No escapan a su aguda visión los datos bíblicos, los filosóficos, biológicos, psicológicos y sociológicos de mayor relieve, incluyendo la sicopatología de la conciencia moral. Tampoco encuentro en el eminente moralista un tratamiento específicamente teológico de la temática (9).

Evidentemente no pretendo con la enumeración anterior mencionar a todos los moralistas importantes del momento, ni mucho menos ponderar debidamente el extraordinario valor de sus aportes. Sólo intento tener presente las líneas fundamentales seguidas por los autores más representativos, con el fin de ubicar mis afirmaciones con respecto a ellas. Con el fin de que se puedan confrontar las afinidades y las divergencias.

## 2.2 Posibles pistas para una comprensión de la conciencia moral cristiana

### 2.2.1 *La distinción fundamental*

Durante muchos años he intentado descubrir en la Teología Moral

(6) HORTELANO, A., "Moral responsable", Sígueme, Salamanca 1969.

(7) HORMANN, K., "Diccionario de Moral cristiana", Herder, Barcelona 1975, col. 159-181.

(8) LÓPEZ AZPITARTE, E., "Fundamentación de la ética cristiana", en el libro de Rincón Orduña, Mora Bartrés y López Azpitarte titulado "Praxis cristiana", Paulinas, Madrid 1980, Tomo 1, pp. 221-429.

(9) VIDAL, M., "Moral de Actitudes", PS, Madrid 1974, pp. 273-347, tomo 1.

---

un acercamiento a sus temas desde la especificidad del cristianismo.

Porque los temas antropológicos, especialmente en los últimos decenios, han logrado una evolución significativa en todos los niveles de profundización. Y estos aportes de la ciencia antropológica han sido asumidos por los moralistas con toda seriedad, incluso teniendo en cuenta que no podemos hacer Teología sino al hacer Antropología.

Sin embargo, el convencimiento profundo que proyecta la fe sobre la Antropología, me asegura que la Gracia opera en el hombre tan radical transformación, que nos es posible determinar una especificidad cristiana en la misma estructura antropológica.

Creo que esta aseveración no es desmentida por teólogo alguno católico. Pero me sorprende al no detectar un tratamiento de elementos estructurales antropológicos como la conciencia, desde la especificidad operada en el hombre por el fenómeno cristiano.

De allí que la primera pista que me atrevo a proponer es la siguiente: debe existir una distinción fundamental entre la conciencia simplemente humana y la conciencia específicamente cristiana. Distinción que verdaderamente manifieste la realidad que suponemos constituye al cristiano una vez operada su transformación por la gracia.

Esta distinción nos permitiría hablar de dos tipos de conciencia

perfectamente distintos: el correspondiente al hombre no transformado por la gracia, y que identificaríamos como la conciencia psicológica; y el correspondiente al hombre transformado por la gracia, y que identificaríamos como la conciencia teologal.

Tendríamos que afirmar que en el no-cristiano únicamente opera la conciencia psicológica; y que en el cristiano ocurre una especie de simbiosis en la que operan su conciencia psicológica y su conciencia teologal.

A mi modo de ver, la Teología Moral no tiene por qué ocuparse de la conciencia psicológica como tal, debido a que su objeto específico es lo teológico.

En otras palabras: el interés de la Teología Moral debe centrarse en el sujeto cristiano, sin excluir, claro está, el análisis concienencial del no cristiano; pero los aportes que pueda ofrecer, desde su ámbito propio de competencia, no podrán ser sino los referidos al sujeto cristiano.

Corresponde entonces a la Teología Moral describir los constitutivos específicos de lo que hemos llamado conciencia teologal.

Lógicamente la Teología Moral debe acudir, para ello, a los datos ofrecidos por la Sagrada Escritura y la Tradición eclesial al respecto.

Me atrevo a pensar que no es suficiente detectar allí los nombres

con que los autores sagrados o los teólogos de épocas pasadas han designado los mecanismos concien- ciales humanos o tratado de resol- ver problemas específicos de proce- deres concien- ciales. Porque general- mente todo ello se refiere a la ma- nera propia de mencionar o tratar el tema concien- cial sicológico en diversas épocas y situaciones cultu- rales.

Por tal motivo opino que los autores mencionados y otros mu- chos que dedican su estudio al tema de la conciencia, apenas mencionan lo referente a la Escritura como un elemento más para conocer el desa- rrollo de los conceptos o para iden- tificar el lenguaje bíblico.

Me pregunto si en la Revelación podemos encontrar elementos para elaborar teológicamente el concep- to de conciencia teologal del cris- tiano.

Respondo a mi inquietud con la seguridad de que si en la Revela- ción hay aportes suficientes para describir el fenómeno de la gracia y de la transformación que opera en el ser humano, lógicamente encon- tramos material suficiente al menos para delinear la estructura de la conciencia teologal. Porque no hay duda que la conciencia humana tiene que ser uno de los compo- nentes humanos donde más signifi- cativo sea el proceso de cambio pro- ducido por la generación de una nueva creatura.

Pero sin entrar a un trabajo exe- gético dispendioso, quizás sea posi-

ble proponer los elementos más significativos de la conciencia teolo- gal, a partir de los normales cono- cimientos teológicos sobre la gracia.

### *2.2.2 Elementos de la conciencia teologal*

De manera extremadamente sin- tética podemos establecer que la gracia incluye tres fenómenos fun- damentales, intrínseca e indisolu- blemente relacionados: la inhabita- ción trinitaria, la filiación adoptiva y la participación creada de la vida increada.

Dos grandes intentos hermenéuti- cos se han destacado en la historia de la Teología para procurar una aproximada explicación de tan compleja y maravillosa realidad:

Santo Tomás lo pretendió desde su comprensión de la visión beatí- fica, grado supremo de la gracia: según él, en tal estado Dios funge como "cuasi -forma" del hombre para que viva la vida divina; Dios sólo puede ser forma de sí mismo, lo que constituye su ser de Dios; de modo que en esta interpretación, Dios en cierta manera "in-forma" al hombre, hace de forma al hombre para que no viva una vida sólo humana sino también divina.

En esta explicación tomista se trata de una unión ontológica que precede y hace posible los actos intencionales (conocer-amar). Pero al ordenarse esta "cuasi-forma" tan sólo a la vida intencional (conoci-

miento-amor), exige, al tiempo con la unión, la distinción de las personas que se entregan mutuamente. Esto permite la subsistencia de la individualidad del sujeto incorporado a la vida divina, y evita simultáneamente el panteísmo, pues Dios mantiene igualmente su individualidad.

La hermenéutica tomista diría entonces que la conciencia cristiana, en cuanto la gracia ha operado en el conocer humano una "in-formación" por parte del conocer divino, se constituye por una unión ontológica cuasi-formal del entendimiento divino y del humano.

De tal manera que las acciones concienenciales "in-formadas" por el entendimiento divino, gozarán de características divinas sin que se pierda la individualidad del proceder humano. Más adelante analizaremos las funciones concienenciales del cristiano afectadas de esta manera por la unión ontológica cuasi-formal con el entendimiento divino.

Recordemos también muy brevemente la hermenéutica de San Agustín en el tema de la gracia: para él, Cristo es la imagen del Padre; la cristificación consiste en un reproducir el cristiano lo que es Cristo; la re-producción en el hombre de lo que es Cristo-Imagen del Padre, ocurre en una participación por semejanza; teniendo en cuenta que la semejanza no es un simple parecido externo sino una modificación ontológica o asimilación (en el

sentido técnico de esta palabra: adquisición de la semejanza) del modelo, en este caso Cristo.

La interpretación agustiniana daría entonces que el conocimiento humano adquiere ónticamente (estructuralmente) la semejanza con el conocimiento divino, con lo cual la unión ontológica se hace por vía de a-similación; como la misma realidad del ser humano se constituye por participación de semejanza con el ser divino.

Y así las acciones concienenciales humanas no dejan de serlo en el cristiano, si bien acontecen ontológicamente como acciones concienenciales divinas por la participación de la semejanza con el entendimiento divino.

Sea cual fuere la hermenéutica empleada, para el efecto nos interesa establecer que la gracia determina una unión ontológica del entendimiento divino con el entendimiento humano.

Y que, en consecuencia, los actos cognoscitivos humanos son afectados por la transformación que significa en el ser humano tal unión ontológica. Y, debido a que la conciencia reside en el entendimiento humano, sus operaciones tienen que acusar el influjo de la acción transformante de la gracia.

En términos teológicos podemos afirmar que las acciones concienenciales de un cristiano (modificado por la gracia), participan decisivamente



de una actividad del entendimiento divino unido ontológicamente al entendimiento humano. El acto concienical es efecto de una causa doble simultánea en simbiosis: el entendimiento divino y el humano unidos en forma misteriosa por una unión que podemos llamar cuasi-formal o participativa de la semejanza.

Para expresar lo mismo en forma menos filosófica, digamos que el entendimiento divino es el Verbo, la Palabra del Padre, la Sabiduría del Padre; entendimiento divino que, en cuanto comunicado al hombre, es la Palabra encarnada o espacio-temporalizada: es Jesús de Nazareth. Por consiguiente estamos afirmando que la gracia ocurre por una filiación en el Hijo encarnado, o por una adhesión a Cristo que afecta estructuralmente la realidad humana y las funciones de su potencia cognoscitiva.

Todavía con mayor simplicidad: el cristiano adherido a Cristo (léase transformado por la gracia) piensa con el mismo pensamiento del Padre que es el mismo Cristo, o como diría San Pablo: se tienen los mismos sentimientos que Cristo ("touto froneite en ymin o kai en Xristo Iesou", Fil 2,5).

En síntesis: las funciones concienicales del cristiano participan misteriosa pero realmente de las funciones concienicales de Cristo.

### 2.2.3 *Las funciones concienicales de la conciencia teologal*

Reduzcamos las funciones concienicales a tres: conocer, juzgar, discernir.

Exegéticamente es posible detectarlas en el lenguaje neotestamentario, especialmente en San Pablo. Para esto remito a estudios más detallados especialmente en Spicq, y en algunas aproximaciones que yo mismo he intentado en otras ocasiones (10).

Pero resumamos los resultados de dichos análisis:

La conciencia teologal conoce su objeto: capta la realidad no como la capta cualquier ser humano sino que la percibe de la misma manera como la percibe Cristo, entendimiento humanado del Padre. Es así como cualquier objeto o asunto es identificado en su relacionalidad con Dios: aparece con nitidez su característica creatural, su ubicación en el plan salvífico, su incidencia en la totalidad referida al término en el Padre.

En esta captación concienical o forma específicamente cristiana de entender la realidad, determinados objetos o asuntos son percibidos por el cristiano con unas características que jamás detectará el no-cristiano. Póngase por ejemplo la percepción del sentido de realidades

(10) MUNERA, A., "Moral", Javeriana, Bogotá 1976, pp. 126-144.

como la pobreza, el sacrificio, la castidad, etc. Así se origina el proceso de formación de los valores específicamente cristianos.

Pasemos a la segunda función concienical teologal: el aspecto crítico. La conciencia cristiana aprecia, juzga, pondera, como lo hace el mismo entendimiento humanado del Padre, como Cristo. Por eso su valoración de la realidad ocurre con la misma criteriología del Señor Jesús.

Quiere ésto decir que los criterios en el cristiano provienen de esta acción conjunta con Cristo por la gracia. De manera que la deliberación sobre o ponderación de la realidad se hace en razón de la comprensión de la misma en su contexto relacional con Dios: no sólo se conoce el objeto sino que se aprecia su sentido y su valor intrínseco en razón de su funcionalidad en la obra salvífica, en relación con su origen y su destino referido a Dios.

Es así como multitud de objetos o asuntos puestos a la consideración de la conciencia cristiana adquieren un sentido o valor determinado, casi siempre contrastante con los sentidos o valores simplemente humanos: porque la conciencia no transformada por la gracia no descubre esa referencia intrínseca de los objetos o asuntos en contexto religioso cristiano. Aquí se aprecia cómo surge y se desarrollan los valores específicamente cristianos.

Por último veamos la tercera función concienical: el discernimiento.

La conciencia cristiana teologal descubre los valores de los anti-valores, detecta con claridad la característica de bondad o maldad moral del objeto o asunto en cuestión. Y lo hace percibiendo el bien o el mal moral como lo percibe Cristo, por efecto de la transformación concienical operada por la gracia.

Se trata aquí de una especial sensibilidad concienical para detectar las más delicadas finuras de bondades y maldades. Es decir: en niveles muy específicos, en medidas muy "micro", siempre la conciencia cristiana percibe qué es mejor frente a otra opción por buena que sea. Me atrevo a decir que en estas extremas delicadezas del discernimiento concienical teologal es donde se ha hecho posible en el cristianismo el voto de perfección.

Lógicamente para la conciencia no-cristiana tal tipo de hipersensibilidad al bien está a kilómetros de distancia.

Y en términos de diversos "grados" de vivencia del cristianismo, así es como se comprende que mientras más honda es la experiencia de fe, esto es, mientras más profunda e íntima es la unión ontológica con Cristo por la gracia, evidentemente más sensible es el sensor concienical respecto al bien. No extraña, por tanto, en el cristianismo, que sus mejores exponentes a los que llamamos "santos", mientras más progresan en su vida cristiana, más conscientes son de su pecaminosidad en terrenos donde

conciencias menos delicadas y sensitivas al bien, no perciben la más mínima maldad.

Con lo anterior creo que tenemos entonces una somera descripción de lo que puede constituir el funcionamiento de una conciencia específicamente cristiana transformada por la gracia.

#### 2.2.4 *La formación de la conciencia teologal*

Bien interesante puede resultar pensar en la manera como se debe formar una conciencia cristiana.

Lógicamente no puede reducirse esta formación al trabajo sistemático en los elementos y las funciones propias de la simple conciencia humana. Sino que se impone un trabajo especializado que equivale a la formación de la vida de gracia en el cristiano.

No es posible en esta ocasión dedicarse a la especificación pastoral que posee, con la esperanza de poder ahondar en otra oportunidad en tan apasionantes temas teológicos.

Baste recordar algunos aspectos que también se aducen como simples pistas para el mencionado trabajo:

El cristianismo se origina a partir del testimonio, como nos consta por la historia y por la observación directa. Pero testimonio de

un auténtico cristianismo que tiene que ser previamente vivido y manifestado por quien pretende colaborar en la maravillosa acción salvífica de generar el nacimiento de nuevos hijos de Dios.

Supuesto el testimonio, la experiencia fundamental de fe en que intervienen la acción de Dios y la libertad humana, da comienzo formalmente al proceso de generación de la nueva creatura. En ese momento se inicia la formación de la conciencia cristiana.

Pero sin el acompañamiento eclesial de los designados por la comunidad para esta admirable, difícil y misteriosa tarea de cooperar con el Señor Jesús en el desarrollo de las funciones concienciales del neófito, no se puede pretender una maduración en el desarrollo de la conciencia teologal. Aquí es donde el maestro espiritual acompaña el arduo pero valiosísimo esfuerzo por discernir conjuntamente los caminos de Dios. La ascética y la mística, tan relegadas a personas especializadas en el cristianismo, parecen ser los conductos y mecanismos más adecuados para el crecimiento normal de un cristiano medio, como lo comprueba la historia eclesial de los primeros siglos.

No se piense que la formación de la conciencia teologal deba prescindir de todos los procesos normales de desarrollo de una conciencia psicológica. Se trata de una formación específica que supone la otra formación. Pero lo que sí considero

erróneo es pretender que se den en el cristiano valores específicamente cristianos a partir de la simple formación de una conciencia sicológica. Equivale exactamente a pedirle peras al olmo.

### 3. LA CONCIENCIA MORAL Y EL PECADO

De manera paralela a como introdujimos las consideraciones sobre la conciencia moral del cristiano, podríamos dedicarnos a comprobar en los teólogos morales contemporáneos su específico tratamiento del tema del pecado.

Es evidente que la estrecha vinculación entre estos dos temas, lleva necesariamente a los autores a seguir los mismos carriles ya establecidos por su tratamiento de la conciencia, cuando se refieren al tema del pecado.

Sin embargo, tratándose de un asunto aparentemente más teológico que el de la conciencia, se hacen más frecuentes y evidentes las referencias a la Sagrada Escritura y al tratamiento teológico que se ha hecho del pecado en la historia de la Iglesia.

De todas maneras prescindo de los valiosísimos aportes de mis colegas, no porque pretenda desconocerlos o los considere menos importantes, sino por la sencilla razón de que también yo debo proceder por los mismos carriles ya instalados en el tratamiento de la conciencia moral.

De manera que procuraré acercarme al tema pecado, desde una perspectiva que considero estrictamente teológica, recordando, claro está, que todo tipo de estudio que contribuya a un mejor esclarecimiento del fenómeno desde otros enfoques como el sicológico, el filosófico, el sociológico, etc., son indispensables para la Teología Moral contemporánea.

#### 3.1. Posibles pistas para una comprensión del pecado

Voy a caer en la tentación de calificar al pecado con el adjetivo "teologal" con que he calificado a la conciencia específicamente cristiana.

Esto nos permitirá entender de una vez, que me refiero exclusivamente al pecado del cristiano, de ese cristiano que hemos tratado de describir como dotado de una conciencia teologal por acción de la gracia.

Al fin y al cabo el pecado en Teología es, precisamente, la contrapartida de la gracia, y por eso con todo derecho podemos atribuirle el mencionado calificativo, aunque la unión de las dos palabras aparezca como una paradoja.

Incluso me atrevo a afirmar que la pecaminosidad es diferente en el cristiano y en el no-cristiano. Podríamos llamar a la pecaminosidad del no-cristiano como la pecaminosidad propia del sector ético. Es

decir: evidentemente todo ser humano es ético, y en la medida en que con su conciencia psicológica percibe determinado comportamiento como contrario a sus valores éticos y procede a realizar la acción contradiciendo sus valores, la persona peca éticamente o mejor actúa en términos de pecaminosidad ética.

Si ésto mismo se aplica al cristiano, suponiendo la especificidad de su conciencia, podríamos decir que el cristiano incurre en pecaminosidad específica de la referencia cristiana, cuando opera en disconformidad con los valores específicamente cristianos percibidos por su conciencia específicamente cristiana.

Lógicamente no vamos a entrar en el análisis de la pecaminosidad que llamo ética (la del no-cristiano). Vamos a señalar algunas pistas para el tratamiento del pecado en contexto cristiano, en el sujeto cristiano.

Me anticipo a advertir que la impresión que recibe el teólogo contemporáneo cuando se adentra en el tema del pecado es, precisamente, que la Teología en los siglos inmediatamente anteriores ha puesto el énfasis en aspectos no específicamente teológicos, o más exactamente, en aspectos no específicamente cristianos.

Es así como la pecaminosidad ha sido marcada por una visión legalista reconocida por todos los trata-

distas actuales. En efecto, el pecado se había venido ubicando en la violación de la ley, muy en contra de las afirmaciones del Nuevo Testamento.

Recurramos, entonces, a un enfoque diferente, a partir de lo que es un ser cristiano, para tratar de comprender mejor lo que ocurre con la pecaminosidad.

Ante todo tenemos que reconocer que el cristiano que inicia su proceso de nueva creatura por la gracia, proviene de una realidad humana ya pecaminosa: se trata de afirmar el más hondo sentido del dogma del pecado original. Fácilmente se descuida esta dimensión en el tratamiento del pecado, por la carga ideológica de siglos anteriores en que se acentuó la estaticidad del pecado original entendido en categorías muy aristotélicas, hasta proponer la hipótesis de que el rito bautismal infantil nos ofrecía un cristiano consumado en cuanto desprovisto totalmente de pecado original.

Los nuevos planteamientos sobre este dogma nos ofrecen una visión más realista del sujeto que llamamos cristiano, de aquel personaje que hemos considerado como impactado por el testimonio de vivencia cristiana y que, con la ayuda de Dios y el ejercicio de su libertad, hace una opción por Cristo en experiencia de fe; el que haya sido bautizado en su infancia, pareciera que para el efecto de conformación de su ser en nueva creatura, no in-

fluye de manera perceptible, y me atrevería a decir que no ha influido sino de manera muy marginal, circunstancial y periférica.

Por eso induzco que tal persona, a pesar de su bautismo infantil, es un sujeto normal de la pecaminosidad original. Y, por lo demás, piensan los teólogos modernos, que la pecaminosidad original no desaparece automática y definitivamente con la experiencia de fe, sino que se trata de un proceso largo y difícil por medio del cual el neófito, el nuevo cristiano tendrá que ir desplazando su pecaminosidad original constitutiva con la vivencia de un bautismo que no termina con el rito ni con su opción por Cristo sino que continúa durante toda su existencia espacio-temporal.

Esto supuesto, el sujeto regenerado es apenas un infante que debe desarrollar su nueva vida divina y crecer hasta alcanzar la medida del varón perfecto que es Cristo Jesús, hasta que ya no viva él sino sea Cristo, quien viva en él. En tal sentido, si bien la transformación ontológica de la Gracia se opera sin lugar a dudas en su ser, no por eso es una realidad consumada sino un proceso vital que coexiste con la presencia de su pecaminosidad en proceso de eliminación o desaparición.

Una vez tenido en cuenta el pecado original como aspecto fundamental de la pecaminosidad del cristiano, se debe considerar el resto del asunto:

Normalmente se supone que el cristiano transformado por la gracia avanza, progresa, crece en su vida divina. El pecado como hipótesis de ubicación en territorio contrario a Cristo, como posición actitudinal contraria al Señor Jesús, lógicamente no entra en la perspectiva del cristiano. Esta es la razón por la cual desde el Nuevo Testamento se entiende que el cristiano no pertenece al pecado, no peca: teológicamente está situado en el sector opuesto al pecado.

Lo cual quiere decir que entendemos el pecado como lo hace el Nuevo Testamento, a saber, como la posición libre de una opción contraria a Cristo, en términos de actitud fundamental que se operacionaliza en actos contrarios a los valores cristianos percibidos por la conciencia cristiana.

Cuándo, entonces, puede decirse que un cristiano peca?

Tendríamos que responder que cuando su opción fundamental por Cristo termina, desaparece o se cambia explícitamente. O cuando su experiencia de fe se extingue, cuando el crecimiento en la vida divina cesa, cuando se retrocede en el proceso vital de asimilación a Cristo, cuando de nuevo la persona puede ser reconocida por sus actitudes y sus actos, por sus valores y percepciones concienenciales como un verdadero no-cristiano.

Todo lo anterior nos lleva a establecer algunas precisiones que

podemos tratar en los siguientes apartes:

### 3.2 Analogía del término "pecado"

Prefiero titular así este aparte en lugar de llamarlo "distinción de los pecados".

Se trata de reconocer que el término "pecado" tiene multitud de acepciones y que eso lleva a no pocos equívocos en el tratamiento del tema.

Podemos llamar "pecado" a la violación de leyes éticas por parte del no-cristiano, o a su proceder en contra de sus valores éticos percibidos por su conciencia. Me atrevo a calificar este tipo de comportamiento como "pecado ético".

Se da el nombre de pecado al pecado original. Afortunadamente aquí se suele especificar. Pero en todo caso el mismo "pecado" original tiene características tan específicas de tipo situacional, de pasividad, de universalidad, de relación con la creaturalidad, etc., que difícilmente se le acomoda la designación de "pecado", según lo afirman los más connotados teólogos de nuestra época.

Tradicionalmente en los últimos cuatro siglos se denomina "pecado" personal la violación de una ley grave o leve, con plena advertencia y pleno consentimiento. Lógicamente aquí la palabra "pecado" no está designando con claridad el fenó-

meno teologal que hemos mencionado y que es reconocible por su explícita relación con la gracia.

Llamamos "pecado" y le damos el calificativo de "teologal", al proceso mencionado anteriormente por el cual un cristiano en quien ha ocurrido la transformación progresiva por la gracia en un continuo avanzar y madurar para asimilar a Cristo desde una opción fundamental por El, que se manifiesta operativamente en comportamientos conformes a los valores específicamente cristianos discernidos por una conciencia específicamente cristiana, le sucede una parálisis en su crecimiento crístico, retrocede en su vida divina, detiene su avance permanente, cambia su opción fundamental por la contraria a Cristo y procede en términos de comportamiento en oposición a los valores específicamente cristianos que ya no son ni percibidos ni discernidos como tales por la conciencia que ha dejado de ser específicamente cristiana.

Esta transformación en sentido negativo o contrario al de la gracia, sería propiamente el fenómeno susceptible de ser llamado "pecado" con todo el peso del lenguaje neotestamentario. Y sería un pecado teologalmente mortal, pues se trataría de un acontecimiento contrario a la vida, finalizador de ella, aniquilador de la vivencia cristiana.

También llamaríamos "pecado" pero de una manera muy poco adecuada o precisa a todo proceder del

cristiano teologalmente transformado por la gracia, en sentido contrario al valor específicamente discernido por su conciencia específicamente cristiana; se trataría de una no adecuación de su obrar con su opción fundamental, con sus principios, con la direccionalidad permanente propia del cristiano. Estas actuaciones se supone que no modifican la opción fundamental, no paralizan la vida divina, no destruyen la asimilación a Cristo. Pero evidentemente inciden negativamente en la vida de gracia. Ahora bien, este tipo de deficiencias son perfectamente normales en un ser imperfecto como todo ser humano y forman parte del peso de la pecaminosidad situacional que afecta estructuralmente al hombre. Aunque tiene razón última de pecado, propiamente no debería llamarse así a esta normal deficiencia humana.

Como se puede ver, un término tan analógico como es el de "pecado", requiere un tratamiento muy delicado y cuidadoso para evitar equívocos e injusticias con el cristianismo y con los cristianos.

Conviene anotar además: en la tradición de los últimos siglos, el énfasis de los teólogos se situó en la transgresión de la ley. En la Teología contemporánea el énfasis se ubica en las actitudes fundamentales de la persona teniendo muy en cuenta su contextualidad.

El efecto de esta observación es el siguiente: es posible pensar que

un cristiano transformado por la gracia y en proceso teologal de asimilación a Cristo, realice un proceder determinado contrario a los valores cristianos por él percibidos en su conciencia específicamente cristiana; y que, sin embargo no ocurra en él lo que hemos designado como pecado teologal mortal. No es frecuente y normal, pero es posible como la experiencia pastoral lo puede confirmar.

Paralelamente: es posible pensar que un sujeto a quien podemos calificar de no-cristiano en sentido teologal (no importa si bautizado) realice alguna muy notoria actuación o actividad muy en conformidad con valores y principios cristianos; ésto no significaría una transformación por la gracia y un alto grado de desarrollo de la vida cristiana teologal. Tal tipo de actuaciones en dicha clase de personas tampoco es frecuente pero no es imposible.

De acuerdo con lo anterior, podemos apreciar con toda nitidez la estrecha relación entre conciencia moral específicamente cristiana, y el pecado en el sujeto específicamente cristiano. De allí mi insistencia en considerar la inevitable vinculación de la manera de enfocar la primera, con la manera de enfocar el segundo.

### **3.3 El problema de la repetibilidad del pecado teologal**

Deseo concluir estas consideraciones a manera de pista sobre el



tema, mencionando un aspecto que me parece supremamente ilustrativo del verdadero sentido neotestamentario del pecado teologal en el cristiano: se trata de su posible iterabilidad.

Afronto el asunto desde la iteración del sacramento de la penitencia. La historia, maestra de la vida, nos enseña que los primeros siglos del cristianismo, cuando éste se vivió con la intensidad y la cercanía de la experiencia pascual, presentó un cristiano en cuyo panorama no aparecía el pecado teologal mortal como algo presumible.

La masificación del cristianismo y multitud de causas de todo orden comenzaron a demostrar que un panorama tan límpido no era definitivamente correspondiente a la frágil condición humana.

Fue así como apenas a un siglo de nacido el cristianismo ya se hacía evidente la dolorosa experiencia de cristianos en quienes ocurría todo aquello que hemos descrito como características del pecado teologal mortal.

Y sólo después de que en algunos de estos cristianos afectados por tan lamentable desastre se suscitara el fenómeno de la conversión segunda y del intento de retorno a la vivencia del cristianismo, precisamente por acción de la gracia y de la voluble pero siempre capaz libertad humana de retomar el buen camino, como se presentó en la Iglesia la pregunta sobre la posibilidad de

una reiniciación del proceso de transformación teologal por la gracia.

Las penosas discusiones teológicas que, incluso, determinaron el apartamiento de gigantescos pensadores cristianos como Tertuliano del ámbito de la ortodoxia, demuestran cuán difícil y lentamente asimiló la comunidad cristiana la iteración de la penitencia, lo cual equivalía a reconocer la posibilidad del retorno al estado de pecado teologal mortal.

Cuando la penitencia como segundo bautismo, como segunda tabla de salvación apareció en el cristianismo, cuánto escándalo se originó en el seno de todas las comunidades. Pero se superó la angustia producida por esta decisión benévola de la comunidad que reinterpretaba con toda razón y justicia sus propias decisiones disciplinares y su manera de acomodar el tesoro sacramental depositado en ella, a las necesidades surgientes de los tiempos cambiantes.

Cuando por el siglo IV se suscitó el grave problema de los re-lapsi, qué difícil fue a la Iglesia reconocer la posibilidad de una repetición de la penitencia por segunda vez, lo que equivalía a la posibilidad de que un cristiano retornara al estado de pecado teologal mortal también por segunda vez. El proceso de cristificación y de crecimiento en la gracia, el cambio ontológico se veía como iniciado, desarrollado, interrumpido y destruido en dos oca-

siones en la vida. Parecía imposible, pero la Iglesia hizo primar su benevolencia propia de la experiencia del amor infinito del Padre, y fue así como aceptó y mantuvo esta hipótesis para casos extremos durante un largo período histórico.

Sólo razones de grave índole sociológica relacionadas con la conversión masiva de los bárbaros invasores de Europa, y fenómenos eclesiales de muy complejo análisis, originaron el cambio radical en el ejercicio del sacramento de la penitencia hasta hacerlo desembocar en la penitencia tarifada y en el esquema sacramental de Trento.

Pero durante siete o más largos siglos la Iglesia mantuvo la no iterabilidad de la penitencia y si admitió la segunda y aun la tercera penitencia fue con grandes dificultades y muy en contra de su percepción original de la gracia y del pecado. Porque ésto significaba que la Iglesia comprendía muy bien que procesos de transformación ontológica no ocurren con la facilidad con que se cambia un vestido. Y que la pecaminosidad constituía una realidad tan compleja y tan delicada, que no era previsible en el cristiano que asumía en serio su compromiso con Cristo.

Mi pregunta, a modo de pista para la mejor comprensión del pecado teologal en su estrecha relación con la conciencia teologal, es la siguiente: por el hecho de que disciplinarmente la Iglesia haya modificado su doctrina desde la primitiva

hasta la actual, significa por ello que el fenómeno mismo ha cambiado de características?

Quiero decir: la doctrina disciplinar sacramental de la Iglesia se ha ido modificando por razones muy explicables todas ellas. Pero en todo este proceso no hay duda de que se ha ido oscureciendo tanto el sentido teológico profundo del pecado como de la conciencia teologal (de la gracia). A mi modo de ver la realidad de ser cristiano sigue siendo la misma que vivió la Iglesia de los primeros 7 u 8 siglos de cristianismo. Esto es: el cristiano sólo se constituye desde la experiencia de fe y por la vivencia ascendente de la vida cristiana en profundidad teologal de asimilación a Cristo, y su moral depende de su mismo ser constitutivo de modo que los comportamientos concretos ocurren a partir de la opción fundamental por la que el cristiano ha asumido una línea operacional en conformidad con valores específicamente cristianos discernidos por su conciencia teologal específicamente cristiana.

De manera que tanto en el cristianismo primitivo como en el actual, el pecado no puede ocurrir sino en razón de la destrucción de la vida divina por libre cambio de opción o de actitud frente a los valores cristianos.

De nuevo la pregunta: será posible que este fenómeno acontezca con tanta frecuencia en el cristiano como se supone que ocurre por la frecuencia de la confesión?

Me atrevo a sospechar que la frecuente repetición del sacramento de la penitencia no corresponde a un acontecimiento teológico de pecado y de gracia. Con lo cual se corroboraría la doctrina eclesial primera, de la no iterabilidad del pecado y de la penitencia en sentido pleno sino en casos extraordinarios y quizás una o dos veces en la vida.

Las repercusiones de estos datos teológicos pueden ser muy notorias en la pastoral. No creo que negativamente. Sospecho que un replanteamiento del concepto de pecado teológico y de su respectivo concepto de conciencia teológica, pueden acarrear estupendos beneficios a la Iglesia actual, favoreciendo sin duda la solidificación y profundización en la vivencia cristiana.

### 3.4 El problema de la pertenencia a la Iglesia

Esta dimensión esencial en el tema del pecado teológico se hace perfectamente comprensible después de los análisis anteriores.

En efecto: si consideramos a la comunidad eclesial como la propuesta no necesariamente por los bautizados sino por aquellos en quienes el bautismo es una realidad vital, esto es, por aquellos que libremente han asumido un compromiso determinado con Cristo a partir de una experiencia de fe, resulta que la transformación real por la gracia y el crecimiento pro-

gresivo en la cristificación constituyen elementos esenciales para la pertenencia a la Iglesia.

Obviamente no pertenecerían a la Iglesia en el sentido estricto de la palabra, aquellos en quienes al menos tal hecho fundamental y primario no se diera. Y supuesto tal hecho, pertenecerían a ella, a pesar de ser "pecadores".

Habría entonces una pertenencia cultural o social a la comunidad eclesial, o una pertenencia potencial por circunstancias hereditarias, familiares o históricas. Pero no una pertenencia teológica real mientras no ocurran los hechos que son estructurales y constitutivos de la pertenencia a la Iglesia.

Ahora bien, siempre ha sido explícito en la Teología el reconocimiento de que el pecado excluye de la comunidad eclesial. Pero cuál pecado? Es apenas lógico que sólo podamos considerar excluyente de la comunidad al pecado teológico mortal como lo hemos tratado de describir. Pues es Iglesia "pecadora".

Aquí es donde se hace todavía más evidente que la consideración tradicional de los últimos siglos por la que el cristiano que viola una ley grave y requiere del sacramento de la penitencia como quien ha cometido pecado mortal, parece necesitar ser sometida a un replanteamiento. Si se aplicara estrictamente

lo que la Teología ha dicho sobre la exclusión de la comunidad eclesial, tales cristianos pecadores estarían entrando y saliendo de la Iglesia con una facilidad semejante a la de entrar o salir de una casa. Lo cual parece que desvirtuaría notablemente el concepto de gracia y de pecado.

Si se aplica el concepto de pecado teologal mortal al problema de la pertenencia a la Iglesia, se resuelven dos problemas: el primero de orden histórico-teológico, en cuanto se retorna a la concepción primitiva de la no normal iterabilidad del pecado y de la penitencia; el segundo estrictamente teológico-pastoral en cuanto se reivindica el valor y el sentido de la pertenencia a la comunidad eclesial con todas sus consecuencias socio-pastorales. Porque se asumiría más en serio lo que significa ser cristiano y se encontraría que es incompatible pertenecer a la Iglesia y mantener un comportamiento moral inadecuado a los valores y principios: que es incompatible estar requiriendo de la penitencia continuamente para re-ingresar a la comunidad, cuando en realidad lo que está ocurriendo es que no se está dentro de ella. La Iglesia está conformada por "pecadores" pero no con pecado teologal.

## CONCLUSION

Se ha procurado con la mayor brevedad y claridad posible proponer algunas pistas para una com-

prensión quizás más adecuada de la conciencia moral y del pecado en el cristiano.

Es evidente que las pistas insinuadas requerirían una mucho más extensa explicación y posiblemente un tratamiento más ceñido a un método científico teológico. Esto se ha hecho en otras ocasiones y es posible hacerlo en el futuro. Se trata de pistas que otros pueden seguir con mucho mayor competencia que quien ahora las propone.

Para sintetizar el modesto aporte de estas reflexiones, quisiera insistir en tres puntos:

Primero, los graves problemas de moralidad que afronta la Iglesia hoy en sociedades cristianas como la nuestra, no se pueden resolver sin atender muy seriamente a la verdadera evangelización que, como lo afirman sin ambages los textos eclesiales más significativos al respecto, requiere todo un proceso de conversión al cristianismo y de hacerse cristiano en términos de incorporación a la vida trinitaria. Sin este elemento fundamental, es imposible pretender que los cristianos produzcamos frutos morales cristianos. Si no hay árbol bueno, no hay frutos buenos. El problema está, por tanto, en la siembra y cultivo de verdaderos árboles cristianos.

Segundo, la conciencia moral del cristiano requiere un tratamiento especializado, debido a la especificidad adquirida por el cristiano en su transformación por la gracia. Es

---

interesante, útil, provechoso y benéfico que la Iglesia compita con los filósofos y los sicólogos o sociólogos en los estudios y planteamientos sobre los problemas concienciales del ser humano. Pero no es lo específico de la Teología, si bien esto específico requiere de lo otro para lograr una visión integral y totalizante de la conciencia cristiana.

Tercero, el pecado es una realidad tan tremendamente importante, que no puede seguir reducido en su tratamiento a los aspectos puramente legales. Tomar el pecado en serio equivale a tomar la gracia en serio, esto es, tomar el cristianismo en serio. Si todas las exhortaciones de parte de la jerarquía y de los documentos eclesiales insisten en exigir que se recobre el lamentablemente perdido sentido del pecado, seguramente deben entenderse como una invitación a los cristia-

nos a que repensemos muy profundamente el camino que está siguiendo nuestra propia vida.

Todo el esfuerzo de la Teología contemporánea por retomar la historia y el sentido del sacramento de la penitencia, está orientado a esta concienzuda tarea de revitalizar la comprensión y vivencia de nuestra fundamental experiencia cristiana, precisamente en el terreno de la gracia y del pecado.

Quiera la Virgen María Inmaculada bendecir este trabajo de la Teología tan poco comprendido en ocasiones pero tan necesario para que la Iglesia mantenga siempre vivo el impulso del Espíritu que nos lleva a la asimilación perfecta con el Señor Jesús, quien dió muerte al pecado con su sacrificio en la cruz para que los hombres adquiriéramos la resurrección de su vida divina.