



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Per a una visió cristiana de la consciència moral

FEBRER 1993

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

PER A UNA VISIÓ CRISTIANA DE LA CONSCIÈNCIA MORAL

847

«M'adreço (...) a uns coneixedors de la *consciència moral*»¹ (cf. Rm 7,1)

INTRODUCCIÓ

Em proposo d'oferir a la vostra reflexió un conjunt d'afirmacions arrelades en l'humus bíblic, impregnades de l'ensenyament conciliar del Vaticà II i redactades gairebé a manera de tesis, entorn de la visió cristiana de la consciència moral. Si ocasionen un diàleg fructuós, em consideraré enriquit, en poder acceptar les vostres correccions i els vostres suggeriments, i en sentiré satisfet, en haver assolit, ni que sigui mínimament, l'objectiu de l'aportació.

Procediré en tres moments. En el marc del binomi «Teologia Moral», el primer moment remarcarà la dimensió *teològica*; el segon, la dimensió *moral*; i, el tercer, la *teològico-moral*, en síntesi dialèctica dels dos anteriors. El primer, remarca l'ètica *de la fe*; el segon, l'ètica *en la fe*²; el tercer, coherentment, l'ètica *de i en la fe*, tot evitant el dilema «aut-aut» i insistint en la síntesi «et-et».

Entro, doncs, directament en matèria, conscient -moralment i psicològicament- del temps limitat de què dispo.

I.- DES D'UNA APROXIMACIÓ *TEOLÒGICO-moral* («ètica DE la fe»)

Consideraré de manera sintètica la consciència moral: a) de Jesús; b) de Pau; c) dels cristians; i, finalment, d) dels homes de bona voluntat.

¹ En el text original, «de la *17e*».

² Assumixo aquesta distinció, de la conferència del P. Jordi Escudé sobre «La fonamentació de l'ètica cristiana en la reflexió teològica contemporània. Estat de la qüestió.»

a) *La Consciència moral de Jesús*

1. La consciència moral de Jesús, el Crist, és el punt de referència decisiu –eficient, exemplar i final– de les consciències morals de tots els éssers humans, passats, presents i esdevenidors.

2. En el fer pre-pascual de Jesús, el Crist, s'explicità constantment la consciència no solament psicològica, sinó també, i sobretot, filial-moral d'un «cal» que, provinent del disseny creador-salvífic del Pare i sota la conducció de l'Esperit Sant, amarà el seu estil d'existència d'una obediència amorosa, viscuda des de i en una total llibertat, amb vista a la salvació dels homes.

3. Obedient fins a la mort, i mort en creu, Jesús, el Crist, testimoniejà, des de la més radical pregonesa de la seva consciència moral, l'acompliment perfecte de l'esmentat «cal» en exclamar que tot, per Ell, havia estat dut a terme (τετέλεισται: «consummatum est») en la línia de la Voluntat del Pare.

4. Una vegada garantits, per la resurrecció glorificadora, el seu fer-se i el seu fer filial/moral/salvífic, Jesús, el Crist, des del poder universal que el Pare li ha atorgat, anuncia la seva presència en l'Església apostòlica fins a la fi del món. L'estatut d'absoluta perfecció de la seva consciència moral como a Ressuscitat, l'advera en i davant l'Església com el Testimoni verídic i fidel, l'Amén definitiu, la Paraula indefallent.

b) *La Consciència moral de Pau*

5. El «cal» de la consciència moral de Jesús es palesa en la vida apostòlica de Pau a través de la seva consciència religioso-cristiana/psicològico-moral de: a) ser deutor de tothom pel que fa a l'Evangeli de Crist (més en concret, des de la perspectiva zenital de la Carta als romans, de la voluntat de prosseguir la seva missió fins a l'extrem d'Occident, via Roma, una vegada dut a bon terme el servei que li havia estat encomanat a Orient); b) de ser-ho fins a l'extrem d'una alternativa que només és expressable en termes de perdició («ai de mi sino ho fés!»); c) de ser-ho mitjançant un estil d'existència que es concreta en la més incondicional auto-donació als pagans, sota la moció, en la presència i pels camins de l'Esperit Sant.

6. Ço que s'acaba de palesar en registre de «consciència moral antecedent», es confirma en registre de «consciència moral concomitant» quan Pau, adreçant-se als mateixos romans, afirma que és conscient de dir la veritat en Crist i, per tant, de no mentir, en asseverar que pateix una gran tristesa i un dolor continu en el seu cor per la llunyania en què els seus germans israelites s'han situat respecte a la salvació del Crist: la seva consciència -no solament psicològica, sinó també religiós/moral- li ho testimonia en el mateix Esperit Sant.

7. *Flashos* paulins de consciència consegüent els trobem també en afirmacions com les següents: a) bo i adreçant-se als fidels de Corint, els diu que la seva glòria d'apòstol és el testimoni que li ret la seva consciència -consciència moral- d'haver-se comportat amb simplicitat de cor i amb siceritat davant Déu; no en saviesa carnal, sinó en gràcia de Déu i, això, arreu del món i, sobretot, amb ells. b) És el mateix Pau que, segons el llibre dels Actes, s'adreça al sanedrí proclamant que s'ha comportat davant Déu amb total bona consciència.

8. Si Jesús, el Crist, té la seva consciència amarada del Pare, per al qual viu, i de l'Esperit Sant, pel qual és constantment conduït, Pau la té amarada de Crist, que és la seva vida i, en Ell i per Ell, la sap fidel a Déu i gosa fer-la subjecte de testimoni davant dels cristians i dels homes, en la lluminositat infinitament pura de l'Esperit Sant.

c) *La Consciència moral dels cristians*

9. El Déu de Jesús, el Crist, i, en i per Jesucrist, de Pau i dels Apòstols, segueix conversant sempre amb l'Esposa del seu Fill estimat. L'Esperit Sant, pel qual la veu viva de l'Evangelí ressona en l'Església i, per ella, en el món sencer, va introduïnt els fidels en la veritat plena i fa que habiti en ells intensament la paraula del Crist. Aquestes afirmacions nuclears del Concili Vaticà II es connecten, des del nostre referent de base, amb una afirmació que fa així: la consciència moral és el nucli sacratíssim i el sagrari de l'home; en ella, l'home està sol amb Déu, la veu del qual ressona en la seva intimitat.

10. S'hi connecten mitjançant un obvi raonament *a fortiori*: si el que s'acaba de dir s'esdevé en l'home, molt més s'esdevé en l'home cristià, per la fe. És a dir, si Déu es fa present solitàriament a l'home, si Déu fa ressonar la seva veu en la intimitat de l'home talment que el lloc on ho fa -la consciència moral- esdevé nucli sacratíssim (notem el superlatiu) i sagrari (notem el substantiu) del seu ésser humà, molt més intensament ho fa quan, fent ressonar la viva veu de l'Evangeli en el cor de l'Església, va introduint els fidels en la veritat plena i fa inhabitar en ells abundantment la paraula de Crist. Bo i conscienciejant-la comunitàriament en el si de l'Església, cada fidel és convidat, alhora, a conscienciejar-la singularment en el seu cor. Diu Sant Joan de la Creu: «En soledad vivía y en soledad ha puesto ya su nido; y en soledad la guía a solas su Querido, también en soledad de amor herido».

11. Ambdós aspectes -el comunitari i l'individual- es potencien recíprocament en una dialèctica cada vegada més entranyablement intensa, si l'home cristià es deixa dur per l'Esperit. a) Els fidels cristians, mitjançant la unió de llurs consciències morals oïdores de la Paraula, amarades del *sensus fidei* i urgidores de fidelitat a les exigències dels ministeris i a les pulsions dels carismes, conserven i transmeten ço que són, talment que, en ells i per ells, és l'Església la que, tanmateix, conserva i transmet tot ço que ella és i tot ço que ella creu. b) Des del punt de vista individual, el Concili recorda que Crist va enviar a tots els deixebles l'Esperit Sant a fi que els mogui interiorment (continuem en l'àmbit propi de la consciència moral) a estimar Déu amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tota la ment i amb totes les forces, i a estimar-se mútuament, com Crist els estimà.

12. Sota la llum d'aquest precepte de l'amor que, en i per ser tan íntimament personal-individual, esdevé, paradoxalment, summament comunitari, sorgeix un nou *a fortiori*, a partir de l'ensenyament conciliar sobre la consciència moral. Per la consciència, prossegueix GS 16, es dona a conèixer d'una manera admirable aquella llei que es compleix en la dilecció de Déu i del proïsme (el text cita Mt 22,37-40; Ga 5,14: la llei que acabem d'evocar). Explicitant l'implícit ens cal dir, paral·lelament a com ho hem fet suara (nº 10): si aquest donar-se a conèixer de la llei de l'amor s'esdevé per mediació de la consciència humana en general, molt més -més ben dit, de manera específicament culminant i fontal- s'esdevé en la consciència del deixeble que escolta per la fe, un cop sorgides directament de la boca de Jesús, el Crist,

les paraules sacratíssimes: «estimeu-vos con Jo us he estimat».

13. Resta, doncs, clar que, via consciència moral il·luminada per la fe, tots els fidels de qualsevol estat o condició, (ho dic també amb formulació conciliar) són cridats a la plenitud de la vida cristiana i a la perfecció de la caritat. Aquesta plenitud i aquesta perfecció tenen un nom propi: la santedat, la qual suscita un nivell de vida més humà, fins i tot en la societat terrena.

14. Tot això s'actua -remarquem-ho una vegada més- sota influx de l'Esperit Sant. En i per rebre les primícies de l'Esperit, l'home cristià esdevé capaç de complir la nova llei de l'amor, fi de tot precepte, a partir d'un cor pur, d'una bona consciència i d'una fe no fingida, com ens ensenya la tradició paulina. És l'Esperit que, havent ressuscitat Jesucrist d'entre els morts, també ressuscitarà els cossos mortals dels cristians. Aquests, consociats al misteri pasqual, configurats amb la mort del Crist, correran a l'encontre de la resurrecció, confortats amb l'esperança.

d) *La Consciència moral, en Crist, de tots els homes de bona voluntat*

15. En una de les seves afirmacions més decisives, GS assevera que l'esmentada consociació al misteri pasqual no val només per als fidels cristians, sinó també per a tots els homes de bona voluntat, en el cor dels quals -en la consciència moral dels quals!- la gràcia -la gràcia del Crist!- obra d'una manera invisible. En efecte, raona, posat el fet que Crist morí per tots, i posat el fet que l'última vocació de l'home sia realment una, ço és, divina (la terminologia de la consciència moral es resol en fórmules de crida, de ressò, que són emeses en diversos i creixents nivells d'identitat i, així mateix, en formulació de «veu de Déu!»), hem de servir que l'Esperit Sant ofereix a tots els homes -remarquem-ho: a tots els homes!- la possibilitat que, d'una manera coneguda per Déu, siguin consociats a aquest misteri pasqual.

16. En un nou text volgudament universal, el Concili, en enuclear el misteri integral de l'Església, afirma que és per mitjà de l'Esperit Sant, Esperit de vida o font d'aigua que salta fins a la vida eterna, que el Pare vivifica els homes, morts pel pecat, fins que ressusciti llurs cossos mortals en Crist. Els homes: ço és, en principi, tots el homes, elevats a participar de la

vida divina, pecadors, certament, en Adam, però objecte incessant dels auxilis salvífics, en atenció a Crist Redemptor; tots els homes, cridats a formar part del nou Poble de Déu, que és el lloc final de convergència dels fills de Déu, dispersos pel món: els fidels catòlics, els altres creients en Crist, els jueus, els musulmans, els cercadors del Déu desconegut i, finalment, els desconixedors de Déu sense culpa pròpia. Aquestes quatre darreres categories es troben dins el grup d'aquells homes la consciència moral dels quals erra per ignorància invencible. Es tracta d'un error freqüent que, però, per les seves característiques, no fa que els homes perdin llur dignitat.

17. Cenyim-nos breument als dos darrers. a) Pel que fa als cercadors de Déu, l'ensenyament conciliar precisa que aquells qui, ignorant sense culpa l'Evangeli de Crist i de la seva Església, cerquen, nogensmenys, Déu amb un cor sincer -amb una consciència moral sincera!- i s'esforcen, sota l'influx de la gràcia -gràcia del Crist, per l'Esperit Sant, com acabem de veure!-, a complir amb obres la seva voluntat, coneguda mitjançant el judici de la consciència -ací ja no cal explicitat l'implícit, aci cal contemplar-lo amb tremolosa i joiosa reverència! -poden aconseguir la salvació eterna. b) Quant als desconixedors sense culpa, de Déu, si s'esforcen a portar una vida recta, no sense la gràcia de Déu -i no sense la imprescindible mediació de la consciència moral, afegim-hi coherentment!- reben, també ells, els auxilis necessaris per a la salvació. Aquesta vida recta es concreta en el bo i el ver. Tot ço que de bo i de ver en ells es troba, l'Església ho jutja com una preparació de l'Evangeli i com a atorgat per Aquell que il·lumina tots els homes -en la pregonesa de llur consciència moral!- per a que, finalment, tinguin vida.

e) La Consciència moral, enfront de Crist, dels homes de mala voluntat

18. Dissortadament, observa el Concili, no es pot parlar d'ignorància invencible de bona fe quan l'home té poca cura de cercar la veritat i el bé. Llavors la consciència moral, pel costum del pecat, a poc a poc esdevé gairebé cega. A nivell catòlic, això té lloc en el cristià que roman en el cos i no el cor de l'Església, per defallença voluntària en la caritat; en el cristià no catòlic, en la mesura que també es nega a les exigències de la caritat que brollen de les instàncies eclesials no plenes de què gaudeix; i en tots els homes que,

cruidats a la gràcia de la salvació, muden en mentida la veritat de Déu que llueix en llurs consciències (idolatrant la creatura), o bé neguen radicalment la dita veritat, vivint i morint sense Déu en aquest món. Les tasques pastoral, ecumènica i missionera de l'Església s'adrecen també -no únicament- a remeiar de manera incansable aquesta trista situació.

f) *La Cristonomia autònoma, en l'Esperit Sant, de la consciència moral o «Cristonomia pneumatònoma»*

19. Acabo aquesta primera secció recordant i remarcant que l'home, en la mesura que assumeix incondicionalment la llei inscrita per Déu en el seu cor, llei que, en darrer terme, es compleix en la dilecció de Déu i del proïsme, en i pel fet d'obeir-la, es constitueix en la seva més autèntica i radical dignitat. En la mateixa proporció que obre la seva consciència moral a la crida cristificadora de Déu de què hem parlat i parlem, assoleix: a) la seva plena antropofania (la revelació del misteri del Pare i del seu amor manifesta plenament l'home al mateix home); b) la seva perfecció, car va esdevenint, per fe i amor, Crist, l'home perfecte; c) el sentit de la seva existència (Crist obrí el camí fressant el qual la vida i la mort són santificades i reben un nou sentit).

20. No malgrat l'obertura a la llei de l'Esperit de vida en Crist Jesús, sinó precisament i formalment a causa d'ella, l'home que, en la pregonesa de la seva consciència, secunda la crida/manament del Crist, esdevé primicer en la seva auto-possessió i es copsa situat en un terreny d'horitzons il·limitats. Fruïta des de dins ço que, en l'Esperit, entén i admet com a plantació provinent no de fora, sinó de Déu, que li és més íntim que eli s'ho és a si mateix. El «logos» d'aquesta dada «divina», es troba dins el registre de la causa exemplar: Déu ha cridat l'home a viure i a créixer en la línia de ço que és: imatge real d'Ell, l'Absolutament Lliure. I es troba també, i sobretot, dins la categoria de la filiació divina. La llibertat dels fills de Déu és zenital per als qui reben el Verb fet home, en el qual i pel qual han estat portats a l'existència, i es deixen agombolar pel seu Esperit.

II.- APROXIMACIÓ teològico-MORAL («Ètica EN la fe»)

Després d'evocar d'una manera tan densa com ràpida l'immens esforç de la gènere humana amb vista a dominar la natura i constituir-se en comunitat arreu del món, el Concili Vaticà II es pregunta sobre el sentit i valor d'aquesta activitat, sobre l'ús que cal fer del seu resultat, sobre la finalitat dels esforços que implica. En el context del present discurs, aquestes interrogacions es poden traduir de la següent manera: l'home que -en i per cristificar-se des de la pregonesa més íntima de la seva consciència- excel·leix en la seva auto-possessió, assoleix d'ésser imatge lliure de l'Absolutament lliure i experimenta -ni que sigui sota el condicionament del pecat- la llibertat de fill de Déu; l'home que, ja membre, en la fe i en la caritat, de la ciutat futura, desenvolupa la seva existència individual i social en aquest món- el capítol de GS al que ara faig referència es titula: «L'activitat humana en el món»-; aquest home ¿com fonamenta, com dona acabament (sentit i perfecció) a la seva acció en tant que intra-mundana, en tant que específicament temporal?

D'altra banda, i pel que fa a la global experiència humana, amb actitud de lúcida humilitat, el Concili -conscient, d'una banda, que l'Església custodia el dipòsit de la paraula de Déu, de la qual provenen principis en l'ordre religiós i moral, i conscient, d'una altra, que no sempre té a punt la resposta entorn de cada una de les qüestions que sorgeixen- afirma que ella, l'Església, desitja unir la llum de la Revelació amb la perícia de tothom, a fi que s'il·lumini el camí en el qual la humanitat ha entrat recentment. I hi ha entrat fent un nou pas en el pluri-ús de la seva responsabilitat ètica.

g) L'Autonomia de la consciència humana en l'ordre temporal

21. La consciència moral cristiana s'esforça, avui, de manera persistent i creixent, a aprofundir el mot d'ordre revelat des del principi a l'home: «creixeu, multipliqueu-vos, domineu la terra». En el nostre context immediat cal dir: el secular esforç d'autopromoció humana respon al disseny de Déu. El treball de l'home desenvolupa l'obra del Creador i és útil en bé dels germans. El missatge cristià obliga més estretament l'home a edificar el món i ocupar-se del bé del proïsme. Aquesta activitat que, en procedir de l'home, explicita les

seves potencialitats, reverteix, en creixent recirculació, en bé del mateix home. Doncs bé, GS, com tots sabem, fa una distinció oportuna entre una autonomia des de la densitat pròpia de la creació, que és vera, i una autonomia pretesament independent de Déu, que és falsa. Pel que fa al nostre cas, però, m'interessa subratllar dos aspectes. El primer -que no sempre es remarca prou- constata que tots els creients de qualsevol religió oïren sempre la veu de Déu en el llenguatge de les criatures. Ens trobem novament en ple cor del nostre tema: la consciència moral. Aquest oïment que, sorprendentment, copsa, segons el text, no solament la veu sinó també la manifestació de Déu, en fer-ho i per fer-ho, copsa alhora el fonament que garanteix l'autonomia creatural. Amb el creador, la criatura és; sense ell, s'esvaeix. Amb el record del Creador, la criatura resplendeix; amb el seu oblit, resta enfosquida.

22. El segon aspecte passa de l'enteniment, com a consciència moral que copsa, a allò que el mateix enteniment, en un altre registre, detecta reflexivament, sota la llum de la fe, com a estructural, en la realitat autònoma copsada. Els components de l'ordre temporal no tenen només valor de medi per al fi, sinó que tenen, a més a més, valor de fi intermedi: ço és, l'ordre temporal posseeix, alhora que una hèterofinalitat constitutiva, una consistència pròpia que el fa valor desitjable, àmbit obligatori i cristallització necessària de l'home i de la seva acció.

La dita consistència, més en concret i resumint molt, té una raó entitativa: la bonesa de la creació (Déu veié tot el que havia fet, i era molt bo); una raó antropològica: la referència del cosmos a l'home és no solament connatural, sinó també axiològica, car eleva el nivell qualitatiu de la realitat; i una raó cristo-referencial: el visible, i no només l'invisible, ha estat creat en Ell i per a Ell, que ha de tenir el primer lloc en totes les coses. Heus ací allò que explica que l'Església se senti obligada a treballar a fi que els homes esdevinguin capaços d'establir rectament tot l'ordre temporal i d'ordenar-lo a Déu per Crist. I, en l'Església, tots i cada un dels fidels cristians. No hi ha solució de continuïtat, ans al contrari, entre la cristònoma autonomia consciencial-moral de l'home cristià que, en i per respondre positivament a la veu de Crist, esdevé plenament lliure en la seva resposta de fe i d'amor a Déu i als homes, i la cristònoma autonomia consciencial-moral del mateix home cristià que, en i per ser-ho, se sent obligatòriament empès a instaurar l'ordre de les coses temporals.

23. Més precisament encara, cal que els laics (que constitueixen «només» el 99% i escaig dels membres de l'Església) assumeixin com a funció pròpia la instauració de l'ordre temporal i hi actuïn directament i de forma concreta, guiats per la llum de l'Evangelí i la ment de l'Església; cal que cooperin, com a ciutadans, amb la resta dels ciutadans amb una perícia específica i amb responsabilitat pròpia; i que, d'aquesta manera, arreu i en tot cerquin la justícia del regne de Déu (notem l'alta càrrega consciencial moral de totes aquestes afirmacions, on s'amunteguen els conceptes de deure («cal»), d'assumpció i de guiatge).

24. És cosa òbvia que si el Concili afirma tot això des de l'humil i ferm desig d'unir la llum de la Revelació amb la perícia de tothom en l'endegament de l'activitat humana (des de la seva funció doctrinal i amb la mediació dels membres de l'Església), l'autonomia ètica dels homes resta com a pressupòsit indiscutible. ~~Des d'aquest enfocament,~~ ^{com el concili mateix expressat,} el Món, com a contradistint de l'Església, no solament fa el camí que li és propi, sinó que també ajuda l'Església amb l'experiència dels segles, el progrés de les ciències, els tresors de la cultura, l'acció dels especialistes, l'evolució de la vida social, la promoció de la comunitat humana i, fins i tot, l'oposició dels adversaris i perseguïdors. D'aquest món, els mateixos creients cristians, en llur qualitat de ciutadans, en són co-plenament membres.

h) A propòsit de la «moral cívica»

25. Dins el marc de la cultura occidental contemporània, la moral cívica parteix de l'*a priori* que hi ha normes universalment exigibles i de l'*a posteriori* que, de fet, només ho són aquelles que quatlten en mínims morals³. Es tracta d'aquells mínims que de fet comparteixen i de dret poden i han de compartir els ciutadans que conviuen –i tenen voluntat de conviure– dins el respecte de llurs diverses i sovint radicalment contraposades cosmovisions. Són els mínims democràtics sistematitzats en les declaracions dels drets humans, considerats talment coherents amb la raó humana que llur negació impossibilita la convivència i submergeix en la irracionalitat del conflicte permanent.

³ Assumixo aquestes dades bàsiques sobre la moral cívica, de la conferència de la catedràtica Adela Cortina «En torno a la fundamentación filosòfica de la Moral».

En l'àmbit anglosaxó, sota l'influx predominant de J. Rawls, la consciència moral esdevé, de fet, la mera mediació dels esmentats valors mínims compartits, envigorida, això sí, per un model incessantment renovat per via contractual, l'objectiu del qual és consolidar *l'statu quo* ja (definitivament) adquirit i millorar-lo en la seva línia. Un altre tipus de consciència moral que fités valors no universalitzables ultrapassaria per aquest sol títol el llistó de la racionalitat pràctica.

En l'àmbit germànic i continental, sota l'influx Apelià i Habermasià, la consciència moral cívica assoleix un nivell més alt: esdevé discursiva, dialògica, en funció de les exigències objectives de la comunicació. Des d'aquest punt de vista, tota norma de convivència comporta la possibilitat d'intervenció de tots els qui protagonitzen la dita convivència, de tots els qui són afectats per la dita norma: presents i absents, actuals i futurs.

26. Quin dubte hi ha que aquesta moral de mínims ofereix, de fet, un punt de partença vàlid per al diàleg, sobretot des de l'enfocament de l'ètica discursiva? Ací se'ns palesa del tot adient l'observació conciliar que afirma que, per fidelitat a la consciència, els cristians s'uneixen amb els altres homes a fi de cercar la veritat i solucionar en la veritat tants de problemes morals que sorgeixen tant en la vida dels individus com el consorci social.

27. Aquesta constatació, però, en la mateixa mesura que centra el diàleg en la recerca de la veritat i en les solucions segons veritat, comporta que una segona observació s'afegeixi a l'anterior. Així doncs, argumenta la Constitució pastoral, com més preval la consciència recta, tant més les persones i els grups s'allunyen del cec arbitri i s'esforcen a conformar-se a les normes objectives de la moralitat. D'ací, ^{que} pel que fa al diàleg amb els dos anteriors plantejaments, no pugui estar-me d'observar el següent.

a) L'entrecreuament de la coordinada de la universalitat del deure i de l'abscissa de la universalitat de la màxima de conducta -que són el rerafons kantianà de la primera tesi contractualista- postulen, al seu torn, com he avançat més amunt (nº 26) la irracionalitat no solament fàctica sinó també teòrica d'una veritat i d'unues normes objectives de moralitat que es consideren com a metafísicament invàlides.

b) I l'afegitó de l'ètica discursiva (segon planteig) no millora substancialment la situació, en considerar-se tot discurs, si no erro, legítim d'una banda i integrable d'una altra. Integrable en sentit de gerundi, mitjançant una raó cívica que rebota tot excedent racional vers la zona d'una transracionalitat que haurà de cercar una altra mena de justificació. Només poden pretendre validesa -afirma Habermas- les normes que troben (o poden trobar) acceptació per part de tots els afectats en tant que participants d'un discurs pràctic. Aquest «tots» sembla que esdevé incompatible -de fet i de dret- amb les normes objectives de la moralitat de què parla el Concili, com a constitutivament universals i universalitzables i, per tant, amb la universalitat i universabilitat de la consciència moral cristiana. Resta sempre, però, el camí -biunívoc, de facto- del mutu respecte de les consciències, a partir del contingut d'allò que (no cal postular-ne la unicitat terminològica) la moral cristiana anomena «error per ignorància invencible de bona fe».

III.- APROXIMACIÓ TEOLÒGICO-MORAL («Ètica DE i EN la fe»; «Ètica de L'ÚNICA CONSCIÈNCIA CRISTIANA»)

Consciència moral *de* la fe, consciència moral *en* la fe; consciència moral *crística* i consciència moral *crificada*. Heus ací les dues dimensions que han estat fins ací l'objecte de la present reflexió. L'eix d'ambdues és únic: Jesús, el Crist, el qual, des de l'absolutesa de la seva *exousia* de salvació, remet la consciència moral humana a l'omnímoda exigència amorosa i judicativa de Déu i a l'àmbit definit del Cèsar, amb tot el que aquest nom simbolitza. Em resta ara centrar breument l'atenció en la síntesi d'ambdues focalitzacions, sota el mot d'ordre d'un planteig copulatiu («et-et») que supera, il·luminant-les i resituant-les, les vies sense sortida de les aproximacions dilemàtiques («aut/aut»).

28. Aquesta distinció -«ètica *de* la fe i ètica *en* la fe»- comporta avui una pregona diferència i una viva discussió entre diverses escoles teològico-morals al si de l'Església catòlica i afecta, de manera no perifèrica sinó nuclear, la comprensió i la vivència de la consciència moral cristiana. A partir d'un estudi de E. Kaczynski⁴ sobre la consciència moral en la teologia catòlica, podem classificar els teòlegs corresponents a les dites escoles en *aplicatius*,

⁴ Vegeu *Angelicum*, 68 (1991), fasc. I

cretius i *integrals*.

29. Segons els *applicatius*, la Consciència moral és consciència habitual (sindèresi: hàbit dels principis de la raó) més consciència actual (aplicació dels dits principis a l'acció concreta). Bo i coincidint, però, en aquesta plataforma comuna, aquests teòlegs divergeixen en l'elucidació teòrica i en la comprensió vivencial de la consciència. Sense cap ànim de presentar il·lustracions diverses, em limito a recordar que la divergència bàsica rau a concebre el judici de la consciència moral com a afer de la raó especulativa o bé com a afer de la raó pràctica; i, suposada aquesta darrera opció, com a judici pronunciat sota l'influx de la virtut de la prudència o bé com a judici que és, ell mateix, acte de la virtut de la prudència.

Kaczynski, que pertany al tercer grup, coincideix amb els teòlegs del segon grup a criticar aquest enfocament de la consciència moral. Ell el veu com procliu a caure en els perills de l'heteronomia, del legalisme, de l'objectivisme exagerat i, paradoxalment, sia del voluntarisme, sia del racionalisme. Acte seguit addueix altres crítiques de la resta de teòlegs.

30. Segons els *creatus*, la consciència moral no té un caràcter natural, estàtic, parcial, aplicatiu, heterònom, objectivista (així critiquen els trets característics de la primera posició); sinó personalista, actiu, global, creatiu, autònom, subjectivista. A partir d'aquesta plataforma de coincidència, divergeixen, al seu torn, en tres sub-grups, segons que accentuïn la recta *intenció*, la recta *raó* o bé la *decisió* (en aquest tercer cas, hom tendeix a identificar consciència i decisió).

a) L'accent en la recta *intenció* atribueix caràcter primicer al *finis operantis* (la intenció roman com a dimensió pròpia del judici personal de la consciència moral) per damunt del *finis operis*, que tendeix a reduir a mer *operatum*, és a dir, a mera dada física, a mera cosa en si.

b) L'accent en la recta *raó* atribueix el caràcter primicer al judici *de operatione*, de la consciència personal que, en situació concreta, inventa un projecte d'auto-realització en el qual rau el bé moral; i no l'atribueix a l'objecte, que pertany a l'àmbit de l'*operatum*, el qual és d'ordre impersonal, pre-moral. Les normes preestablertes des de l'exterior conserven validesa,

però només com a element secundari.

c) L'accent en la *decisió* identifica aquesta amb la consciència moral. Les consciències assumeixen la total responsabilitat de la decisió sense necessitat de sortir d'elles mateixes a la recerca d'un objecte; se senten alhora obligades i obligadores. Com? Essent transparència de l'estructura que lliga els subjectes a la co-humanitat i a Déu. L'home, en acceptar-se des d'aquesta transparència, decideix de si mateix i es troba essent home. Aquesta llibertat de decisió, inherent a la consciència, és la seu de la moralitat. Ja no hi ha moral de l'objecte, sinó només del subjecte. Es pura moral de la intenció. L'objecte com a projecte de l'actuar és prèns per la pròpia decisió personal. El bo ho és perquè decidit.

Kaczynski critica aquest enfocament creatiu, veient-hi, en darrer terme, la primacia d'un enfocament voluntarista de la consciència moral (en el cas de la recta *intenció*); una impossibilitat de distingir entre la bondat objectiva i la subjectiva (en el cas de la recta *intenció*, que jutja i valora des de l'autocomprensió); i una substitució del descobriment del veritable bé per la constitució d'aquest des de la posició de la voluntat (en el cas de la moral de *decisió*).

31. Segons els *integrals*, la persona s'estructura moralment a través de tres moments: a) el de la recerca i la investigació de la veritat sobre el valor de l'acte humà: es tracta d'un coneixement típicament ètic que se centra sobre l'objecte de l'acte; b) el del judici de consciència sobre la bonesa o dolenteria de l'acte a fer ací i ara, sobre el ver bé (eventualment, el ver mal) del dit acte concret, ver bé o ver mal que són proposats i indicats a la llibertat de la persona com a decisora d'ella mateixa i des d'ella mateixa; c) el de l'imperi o precepte de l'acte esmentat: confereix norma a l'acte i n'exigeix la direcció sota la dita norma. D'aquesta manera, el moment consciencial és un moment privilegiat, però no únic, de l'actuar de la persona. Les normes morals ho són de la persona i no només de la consciència moral. Aquesta s'integra en la totalitat de la vivència ètica de la persona.

Com és obvi, Kaczynski, que defensa aquesta posició, no la critica. Penso, però, que el planteig integral que defensa és més compatible amb la posició dels aplicatius del que dóna a entendre la crítica que en fa. Car, en

darrer terme, les anàlisis aplicatives es fan des del pressupòsit de ser un moment de la total exposició ètica sia del tractat corresponent, sia de l'estructura antropològico-moral de l'ésser humà. Nogensmenys, aquesta síntesi personal/*integral* és digna d'agraïment pel sol fet d'explicitar l'implícit i d'evidenciar metòdicament la totalitat.

32. No és comesa d'aquesta exposició estudiar, discernir i valorar aquests tres corrents i, encara menys, altres que s'hi poden afegir. Si de cas, aquests tres enfocaments poden donar peu a l'enriquiment del posterior diàleg. Només vull remarcar que tots ells es consideren nítidament cristians en el seu tarannà radical. Cal, però, admetre que contenen elements importants de mútua incompatibilitat pel que fa al concepte de la consciència moral cristiana, sobretot si mirem la relació del subconjunt segon amb els subconjunts primer i tercer.

k) *La Consciència moral cristiana en l'encíclica «Veritatis Splendor»*

33. Una vegada estructurada aquesta reflexió, diversos mitjans informatius han divulgat, abans de la seva presentació oficial, l'encíclica «Veritatis Splendor», la qual, ^{desir} ~~avui~~ precisament, esdevé ^{impus} ~~objecte~~ de la dita presentació. Tinc el doble avantatge, doncs, de fer un bon ús d'un bé volgut, en referir-m'hi ^{"ensena"} ~~el dia~~ de la seva divulgació, i de reduir a bon ús un mal no volgut, en llegir-la prèviament i, no cal dir-ho, sense temps per a reflexionar-hi com Déu mana. Permeteu-me una breu síntesi de l'apartat de l'encíclica dedicat a la consciència moral, sota el títol «Consciència i veritat».

34. Hom comença (nº 54) afirmant que la relació entre llibertat i llei s'hostatja en el cor de la persona, ço és en la consciència moral. Ara bé, les tendències que contraposen llibertat i llei (tendències descrites en la secció anterior de l'encíclica) duen a una interpretació creativa de la consciència moral que s'allunya totalment de la posició tradicional de l'Església i del seu Magisteri. Hom passa, acte seguit, a exposar les opinions dels teòlegs «creatus» i les justificacions que n'addueixen.

a) La descripció procedeix així (nº 55): la reducció aplicacionista del passat (normes --> fets singulars) és estreta i insuficient; pot ajudar, però no pot substituir. Les dites normes són només una perspectiva, mentre que la

consciència és molt complexa. La veu de Déu en el cor/sagrari de l'home crida a decidir. Ço que està en joc no són judicis, sinó decisions. D'altra banda, el Magisteri pot crear conflictes de consciència.

b) La justificació (nº 56) afirma: la veritat moral té un doble estatut: doctrinal i abstracte, d'una banda; existencial i concret, d'una altra: aquest permet establir excepcions enfront de la regla general. D'aquesta manera, hom legitima solucions pastorals contràries als ensenyaments del Magisteri. Aquests planteigs qüestionen la identitat de la consciència moral.

35. Quina és, doncs, la recta posició segons l'encíclica? La podem resumir així: la consciència moral:

a) Té caràcter *testimonial*. Rm 2,14-15 ens forneix el sentit bíblic de la consciència, que esdevé testimoni secret, per a l'home, de la seva fidelitat o infidelitat a la llei (nº 57). Aquest diàleg de l'home amb si mateix és, de fet, un diàleg de l'home amb Déu; la consciència és testimoni de Déu (nº 58).

b) Té caràcter *judicial*. El text paulí parla, a més a més, de raonaments de mútua acusació: de judici interhumà i, en darrer terme, diví. Es tracta d'un judici pràctic que ordena i valora les decisions de l'home, que acomoda a una situació concreta la convicció racional que cal fer el bé i evitar el mal. La llei natural il·lumina sobre les exigències objectives i universals del bé moral; la consciència, pel seu cantó, acomoda la llei al cas particular; esdevé per a l'home un precepte interior, una crida al bé en una situació concreta; aplica, doncs, la llei general al cas particular (nº 59).

c) És una norma *normada*: norma pròxima de la moralitat de tot home, no és font autònoma i exclusiva per a decidir el bo i el dolent, sinó que té gravat en ella un principi d'obediència a la norma objectiva (nº 60).

d) Conjuga *la llibertat amb la veritat*: quan jutja concretament, reconeix la veritat sobre el bé moral; en el seu judici es fa palès el vincle de la llibertat amb la veritat. La consciència moral s'expressa amb actes de judici, que reflexen la veritat sobre el bé, i no amb decisions arbitràries (nº 61).

36. Ara bé, la consciència, de fet, erra sovint; és jutge, certament, però no infal·lible. D'ací que calgui cercar la veritat, la il·lum, i no acomodar-se als criteris del món. L'error, si és invencible sense culpa, no treu la dignitat de la consciència. Si, pel cantó negatiu orienta en disconformitat amb l'ordre objectiu, pel cantó positiu parla (testimonieja-judica) en nom de la veritat sobre el bé: judica subjectivament de bona fe que és bo allò que objectivament no ho és; que és bo ço que és dolent (nº 62).

La dignitat de la consciència deriva sempre, per tant, de la veritat: objectiva, si la consciència és recta; subjectiva, si la consciència és errònia. En el cas de la consciència inculpablement errònia, el mal objectiu de l'acció comesa no deixa de ser mal, malgrat que aquest mal no sigui imputable a la persona. En el cas de la consciència culpablement errònia, l'home compromet la seva dignitat, en deixar de cercar la veritat sobre el bé, i la consciència esdevé progressivament cega (nº 64).

Cal, doncs, formar la consciència, convertir-la contínuament al veritable bé, renovar la ment, com diu St. Pau. El cor convertit al Senyor és font de judicis de consciència vers. És un cor conaturalitzat amb el bé, mitjançant les virtuts teològiques i cardinals. A això ajuda molt el Magisteri de l'Església, el qual presenta a la consciència veritats que li són adients i es posa al seu servei, ajudant-la a assolir la veritat i a mantenir-s'hi. La llibertat de la consciència no és llibertat respecte a la veritat, sinó llibertat en la veritat.

No cal remarcar -és cosa ben òbvial- que aquest ensenyament pontifici pren una posició ben concreta pel que fa a l'àmbit del segon subconjunt presentat en l'anterior apartat.

1) *L'única consciència cristiana i els seglars*

37. Si el tema de l'única consciència cristiana convida a reflexionar sobre la diversitat d'interpretacions que rep en les actuals tendències teològico-morals on l'«et-et» tendeix a bipolaritzar-se en «aut-aut» (o bé «ètica de la fe» o bé «ètica en la fe»; «o bé consciència moral de la fe» o bé «consciència moral en la fe»), i aquest és un primer problema que m'ha semblat adient d'evocar; un segon punt digne de reflexió -i amb ell cloc aquesta ponència- és el que afecta l'actuació dels seglars de l'Església en la mateix Església i en el Món.

Ja n'he parlat més amunt, en distingir i harmonitzar àmbits. Recordo telegràficament tres dades:

Primera, els deixebles de Crist ens sabem receptors agraïts d'un pla de salvació destinat a tots els homes. Des d'aquesta perspectiva, la consciència moral cristiana s'autocomprèn com el lloc immediat on es juga, via judici de bé o de mal, la realització en Crist o la frustració contra Crist de tot home que ve en aquest món.

Segona: el pla de Déu en Crist contempla dos àmbits de realització: un, el de l'Església; l'altre, el del Món. En formulació conciliar, l'ordre espiritual i l'ordre temporal resten íntimament units en l'únic pla de Déu, que vol fer de tot el món una nova creació en Crist, inicialment ací a la terra, plenament el darrer dia. Des d'aquesta segona perspectiva, la consciència moral cristiana s'obre a una ètica *de* la fe i a una ètica *en* la fe que es fecunden, sense que es confonguin, en íntima harmonia.

Tercera, els seglars que, com tots els membres de l'Església, són alhora fidels i ciutadans, han de guiar-se en ambdós ordres sempre i solament per llur consciència cristiana: no cal ací explicitar l'explícit: és cosa bona, però, remarcar, d'una banda, els dos adverbis: *sempre* i *solament*; i, d'una altra, els substantiu i l'adjectiu: *consciència* i *cristiana*.

38. Doncs bé, penso que, des del guiatge d'aquesta única consciència cristiana, és cosa convenient, en homenatge als seglars, amb els quals la majoria dels aquí presents som germans i per als quals som preveres, recordar novament –permeteu-me de repetir-ho– la triple consigna conciliar, més vigent avui que quan fou formulada, d'urgir: a) llur actuació directa i concreta en l'ordre temporal, des de la llum de l'Evangeli, amb la ment de l'Església i sota moció de la comunitat cristiana; b) llur cooperació, amb específica perícia i pròpia responsabilitat, amb la resta dels ciutadans; c) llur recerca de la justícia del Regne de Déu arreu i en totes les coses. El «de» i l'«en» troben ací, en ells, un lloc privilegiat de vivència i d'actuació.

CLOENDA

39. Moltes coses resten per dir. Les poques que he dit s'ofereixen al diàleg, en la mesura que tenen un valor i que s'insereixen adientment en el marc de les Jornades. Penso que, si us abelleix de parlar-ne un xic o d'afegir-n'hi d'altres, jo sortiré més enriquit de la vostra crítica que vosaltres de la meva intervenció.

Antoni M. Oriol

Barcelona-Tübingen, 5 d'octubre de 1993

CONSCIÈNCIA MORAL I COMUNITAT ECLESIAL.

"Securitas conscientiae et quies illius magnum bonum est". (TOMAS D'AQUINO) *Summa Theol.* II-II q 75 a 1 ad 3).

1. PRELIMINAR.

La consciència és el nucli de la maduració racional de la persona i per tant del seu desenvolupament. És l'exponent de la seva llibertat davant els altres i davant el món.

Veï aquí un discurs que, a mi, encara m'és connatural. Però si segueixo aquesta línia de discurs, estic presuposant tres coses, avui discutides, a saber: 1er. L'existència del subjecte, ja que la consciència s'erigeix davant el món com a distinta d'ell; com la que el percep i el valora, és a dir, com a *subiecte* capaç d'entendre els altres i el món. 2on. L'existència del subjecte *racional*, ja que la racionalitat apareix com a inherent a la subjectivitat. La consciència, al menys fins a Kant inclòs, és l'acte d'emetre enfront de les situacions que viu l'home en aquest món el judici de la *raó*. 3er. El subjecte racional és capaç de *representar la realitat mitjançant els conceptes i el llenguatge*. Aquests tres pre-suposits són contestats avui dia. Sembla, per tant, que no podré seguir de forma pre-crítica un discurs sobre la consciència sense que vagi aclarint aquests punts al llarg del meu estudi.

Des del començ, però, vull situar el meu treball com una nova recerca dels moments de racionalitat i de llibertat inherents a la consciència. En la nova proposta, voldria trobar el joc ineludible entre subjectivitat i objectivitat: entre la subjectivitat personal i el "codi de la comunitat" objectivat en la llei; entre autonomia i teonomia; entre la llibertat, com demiurg de la personalitat de cada un, i la naturalesa, com a bagatge que tots hem rebut de l'especie humana.

Parlant vulgarment, la consciència connota *coneixement (scientia cum)* però connota també *llibertat (dominus suorum actuum)*. Doncs bé, des del començ vull dir que cerco el màxim de coneixement veritable, com immediatament veurem. Cerco també una llibertat que tingui en compte la tradició objectiva i que sapiga reconèixer els imperatius ètics inscrits en la mateixa naturalesa. Una tal llibertat no es pot eliminar, ni reduir, per un objectivisme pretesament transcendent o comunitari

que volgues configurar *a priori* una conducta *humana*. Déu hi vol jugar amb la consciència lliure, perquè ella sola pot dir "sí" a la seva voluntat creadora d'espais de convivència i d'amor. La consciència és deixeble de la Paraula però ella ha de ser també paraula per a la comunitat.

En definitiva, el meu treball vol ser una recerca dels moments de coneixement i de llibertat que acompanyen la maduració de l'home. Aquests moments ¿no podrien coincidir amb la màxima obertura de la consciència a Déu? Dit a l'inrevés: l'obertura a Déu, la comunicació de Déu ¿no hauran de provocar els millors moments de llibertat i lucidesa intel·lectual de la persona?

PRIMERA PART: LA CONSCIÈNCIA.

2. LES OBJECCIONS ACTUALS A LA CONSCIÈNCIA ENTESA COM A SUBJECTIVITAT RACIONAL I LLIURE.

Si vull seguir parlant de consciència de forma intel·ligible i clara, hauré de *re-visitat* Aristòtil i, després, Agustí i Tomàs per tal de comprobar de quina manera des de la filosofia grega, va ser constituït el subjecte, es a dir, la subjectivitat humana *racional* i lliure:

"Si el que es propi de l'home es *l'activitat de l'ànima, en acord complet o parcial amb la raó*, si afirmem que aquesta funció és pròpia de l'home virtuós [...] si això es així, estem suposant que es propi de l'home un cert gènere de vida, i que *aquest gènere de vida és l'activitat de l'ànima acompanyada d'accions raonables*, cosa que en l'home perfecte es fa segons el Bé i el Bell, a base d'executar a la perfecció cada un dels seus actes segons la virtut que els hi es pròpia"

¿Que ha passat, però, en la present tardor de la Modernitat? Podem començar pel moment de la crítica que sembla més innocu. Aquell moment en que Nietzsche enterra *el racionalisme del concepte*. Ell ha torpedejat la convicció que els conceptes s'adapten a les coses reals com si les retratessin. Per a Nietzsche, la realitat s'evapora i resta tan sols el llenguatge. *Pensar es tan sols parlar*², diu el seu aforisme que ens invita a transitar de la racionalitat a l'irracionalisme. ¿On resta el subjecte racional? En la xarxa de jocs lingüístics el subjecte mateix s'evapora i el subjecte que juga és, en realitat, un element del joc: "Tot

1. ARISTOTEL, *Ètica a Nicòmac*, cap. VII, 14. El subratllat és meu, per tal d'indicar el fet de la constitució del subjecte, i del subjecte orientat per la raó.

2. Veure J. M. VALVERDE, *Nietzsche, de filòleg a Anticristo*, Planeta, Barcelona 1992, p. 45.

jugares ser jugat" diu sentenciosament Gadamer ³, que té molt clara la qüestió.

"El subjecte de l'experiència de l'art, allò que roman i resta constant, no es la subjectivitat del que experimenta sinó la mateixa obra d'art. [...] Linguísticament, el veritable subjecte del joc no és amb tota evidència la subjectivitat del qui juga. *El subjecte és el mateix joc. [...] Així es reconeix el primat del joc enfront de la consciència del jugador*" ⁴

No acaba aquí la visió crítica de la consciència com a subjecte i com a activitat de la raó. Haurèm d'afegir, del cantó del pensament anglosaxó, la progressiva dissolució de la raó en l'emotivitat individual. L'activitat de la consciència experimenta aquesta transformació: de dictamen de la raó que era a Sócrates fins a Kant, passa a ser un judici emotiu de contingut ètic a Bertrand Russell.

Per un estudiós de l'ètica, J. Muguerza, Russell viu la paradoxa d'haver defensat sempre la racionalitat, tot *negant en canvi que es pugui arribar a establir amb objectivitat racional i universal el bé i el mal en els judicis ètics*, els quals resten, per tant, subjectius, com a simples opinions i fins i tot com a "exclamacions d'agrat o desgrat" davant de situacions donades (*emotivisme ètic*) ⁵. Per això, amb un elegant i oportú sarcasme, Victòria Camps constata que

"no hi ha una idea del bé de l'ésser humà o del bé de la comunitat com el que és subjacent a l'*Ètica a Nicòmac*. No hi ha consens moral. Per això les teories ètiques actuals s'atansen més al model del contracte social que no pas a cap altre cosa. Les nocions del bé i de la felicitat són diferents. Tampoc la idea de justícia té un sol sentit. El que convé a una classe a un grup o a un poble, perjudica als altres. El sufragi universal és una ficció. L'opció pels interessos dels menys afavorits --la subjectivitat dels qui no són subjectes-- dirà Reyes Mate-- té l'inconvenient de que es determina des de dalt, desde les consciències reflexives, perquè els qui no són subjectes no solen tenir consciència de res" ⁶.

Com queda el subjecte racional, després d'aquests intents d'enterrament de primera? M'agradaria estendre les paraules de Reyes

³ H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 149. Subratllat meu.

⁴ H. G. GADAMER, *Op. cit.*, 145-147.

⁵ Veure J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1986, p. 110-112.

⁶ V. CAMPS, *Ètica, retòrica, política*, Alianza Universidad, Madrid 1988, pp. 123-124.

Mato --"la subjectivitat dels qui no són subjectes"-- més enllà del significat que l'autor els hi atribueix, per tal d'expressar amb aquests mots l'estat actual dels homes i dones en general, als quals hom no els pot negar la subjectivitat encara que hagin perdut l'estimació filosòfica de ser subjectes conscients, racionals i lliures.

Per això avui, J. Habermas i O. Appel i, en el meu àmbit cultural, V. Camps i d'altres, procedeixen com si no calgués justificar o fonamentar l'ètica en el subjecte racional i en la seva capacitat d'emetre judicis ètics veritables i universals. Però, en compensació, el recuperen com a centre emissor de l'acció comunicativa. Venen a dir: És ben clar que es dona una acció comunicativa en la que s'hi poden aportar les millors raons en la comunitat, de manera que la racionalitat s'encarna en la comunitat ideal de diàleg (Habermas) ⁷; és ben clar, d'altra banda, que hom desenvolupa una sèrie de determinats procediments per a assolir estadis de consciència moral cada cop més perfectes, als que hom hi puja a través del judici reflexiu basat en bones raons (Kohlberg) ⁸; és ben clar, finalment, que hom pot aprofundir en els desacords i contradiccions socials per tal de fer-se conscient i d'evitar les pitjors conseqüències, i que aquesta es una base suficient per tal cultivar un pensament ètic capaç de persuadir més de de convèncer (V. Camps) ⁹.

¿Qui no veu en aquests autors --i, sobretot a Adela Cortina i Orts ¹⁰-- el

⁷ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1985.

⁸ L. KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992. Veure el seu pensament expressat amb gran justesa a J.M. ROVIRA PUIG, *Educación moral y democracia*, Laertes Barcelona 1989, pp. 88-105.

⁹ V. CAMPS, *ò. c.*, p. 47.

¹⁰ Veure A. CORTINA I ORTS, *L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual*, a *Cristianisme i Societats avançades*. Col·lecció Cristianisme i Cultura, n. 10. Fundació «Joan Maragall», Cruïlla, Barcelona 1992. En el *Proleg* dic. A. Cortina pot preguntar-se quina es la mesura *racional* --humana-- tal com és copsada pel *consensus* social. Això la porta a establir un fet: l'existència d'una ètica social i ciutadana, pròpia de la societat civil, que no necessàriament és una ètica completa --per això es diu ètica mínima-- però que pot constituir, *al menys de fet*, aquell fonament ètic que necessiten les modernes democràcies per tal de no degenerar en l'esquelet sense ànima de la pura democràcia formal.

desig de no negar en el fons del fons de les conceptualitzacions sobre l'ètica, aquell *punt d'interioritat racional, imaginativa, sensible i activa* que en diem subjecte individual?

3. LA CONSCIÈNCIA SEGONS LA TRADICIO AGUSTINIANA-TOMISTA

Així les coses, ja no podem tornar amb ingenuïtat als autors antics: Aristòtil, Agustí i Tomàs. Però hi podem tornar, sempre que ho fem com a punt de referència i revulsiu. Son revulsiu uns autors allunyats del nostre camp cultural perquè presenten els conceptes de forma més simple i radical que nosaltres, implicats com estem en preguntes i horitzons mentals més complexos. També podem tornar als antics, si el nostre ànim no és dogmatista o impositiu, sinó interpretatiu o hermeneutic. Podem fer el *ritorno all'antico*, finalment, sempre que no oblidem els ponts de mutu enteniment amb els autors actuals ja que tots estem immersos en la mateixa hora cultural. Si ho fem així, el fet de *revisitar* els autors antics no es una condemna implícita de la cultura actual, ja que reconeixem el fet del pluralisme i els drets dels discrepants. Amb aquest ànim, podem passar revista, per tant, a una serie de punts de la tradició agustiniana-tomista.

al *scire cum*

Es realment importantíssim aquest joc de paraules de Tomàs d'Aquino que veu en la consciència la "*cum scientia*", és a dir l'acte de "*scire cum*". La consciència és un saber concomitant. Concomitant a una acció humana. Per això la consciència es *cum alio scientia*. Un saber adjuntat a una altra realitat, que és l'activitat de l'home. La consciència és, per tant, la ciència relativa als processos morals dels humans ¹¹. Penso que aquest "*scire cum*" és *modern* perquè pot enllaçar amb els procediments cognitius de maduració de la consciència de Kohlberg. I perquè fa de la consciència molt més un acte, i un acte referit a la mateixa activitat humana, que no pas una substància ni que sigui una substància transparent.

¹¹ "Conscientia importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus." (TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.* I q 79 a 13).

b) La consciència és l'acte de la raó que fa un judici de valor sobre les pròpies accions.

És l'aplicació del saber (moral) a allò que fem, hem fet o hem de fer. Per això no es una una facultat humana ("*potentia*") sinó un acte d'una facultat que, en el nostre cas, és *l'acte de la raó que judica* ¹². En efecte, la consciència és un dictamen de la raó sobre els nostres actes ¹³. El dictamen pren la forma d'un judici elementalíssim del punt de vista formal, ja que es limita a atribuir a l'acte humà el predicat de "bo" o de "dolent".

c) La voluntat i els afectes entren en el judici de la consciència?

Tomàs no respon en forma explícita a la pregunta: La voluntat i els afectes que inclinen a obrar hi entren en el judici de la consciència? Una resposta afirmativa es dedueix, però, d'un dels seus presupòsits, segons el qual el dictamen de la raó ofereix un objectiu a la voluntat i la mou en sentit recte: "l'objecte li es proposat a la voluntat per la raó" ¹⁴.

Podem ampliar el panorama dins del qual brolla aquest dictamen de la raó. En aquest panorama degudament ampliat es veu que la consciència testimonia, lliga, instiga, acusa, remordeix i reprèn ¹⁵. Ara, aquestes funcions no són de la pura raó sinó de la *intel·ligència sensible* ¹⁶, que sofreix, desitja, vol, s'escorcolla, s'autocritica. En definitiva, aquí hi interve també la voluntat i l'afectivitat.

d) L'autoconsciència.

¹² TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, q 79 a 13: "Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum: Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, et etiam accusare, remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus [...] Unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum".

¹³ TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II q 19 a 5: "Conscientia sit quoddammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in Primum dictum est)".

¹⁴ TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q 19 a 3 c. Veure també a 5 c: "Obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione [...] in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur".

¹⁵ TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I q 79 a 13.

¹⁶ Aquesta expressió s'inspira en la concepció de la raó del filòsof X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial, Madrid 1980.

Consciència es, per tant, entrar en el més profund d'un mateix. Allà on l'home és una unitat no dividida encara en facultats cognitives i volitives. Estem en el centre unitari de la persona, en allò que la Bíblia anomena el *cor (leb)*, allà on arrenquen simultàniament les capacitats de conèixer i d'estimar. Dencs bé: aquest fons personal i pregon, al qual s'atribueixen les accions i activitats de cada un, és el que coneix la consciència. Consciència és, per tant, autoconsciència, és a dir, coneixement d'un mateix, del seu potencial radical d'actuar i de projectar, així com de les seves intencions i tendències.

e) L'emancipació de la consciència.

Per Tomàs, Déu es l'últim fonament de la moralitat. Però l'home fet a imatge de Déu per la intel·ligència i pel lliure albir --*per se* potestatiu-- és el *principi* de les seves obres. L'home és per tant el fonament pròxim de la moral. És, precisament, la possessió del lliure albir la que dona a l'home la *potestat* sobre els seus actes, tal com diu el *Pròleg* de la I-II de la *Summa Theologiae*. Aquí tenim l'autonomia (emancipació relativa) de la consciència humana, compatible amb l'horitzo suprem de la voluntat de Déu, l'Amor més gran. No només això, sino que la voluntat relativament autònoma de l'home postula o reclama aquest suprem horitzo de l'Amor que la transcendeix.

Aquest equilibri ve a dir que ser lliure no és exactament equivalent a ser absolutament emancipat, es a dir, al fet de no tenir cap superior. Per a Tomàs hom pot ser lliure tot i tenir l'horitzo superior i el marc envelopant de la voluntat de Déu.

La Modernitat, en canvi, ha insistit en un dels pols d'aquest complex equilibri. Des de la ètica filosòfica de Kant, assistim a un procés d'autonomia i d'emancipació absoluta de la subjectivitat. La consciència, entesa encara com a raó individual, és encimbellada a l'altura de tribunal suprem de la moralitat. Paradoxalment, l'ètica kantiana exigeix l'existència de Déu com a postulat de la raó pràctica. En canvi, el judici moral --l'imperatiu-- és totalment autònom, perquè Kant creu que representa la suprema decisió racional.

Ja ho indicat que J. Muguerza ha mostrat el llarg camí que va de la puresa radical de l'imperatiu categòric, basat en la raó emancipada i en

el supòsit que els judicis morals són veraders, fins a arribar als judicis relativistes i a les "*emocions ètiques*" d'un Bertrand Russell ¹⁷ que no gaudeixen d'objectivitat però que són supremes... perquè hom conserva la primàcia de la *consciència emancipada*

Hem assistit al camí que va de la raó emmarcada per l'Amor, a la raó supremament emancipada, i d'aquí fins a l'individualisme empíric. Kant encimbellava la consciència individual perquè era exponent de la raó. Ara es continua encimbellant la consciència individual no perquè sigui expressió de la raó sinó perquè és fruit del sentiment individual i *tout court* perquè és expressió de l'individu. No obstant, aquesta línia que va de Kant a Russell i a Rorty tindrà quelcom de comú, pel que fa al nostre tema de *consciència i comunitat*: la emancipació del sentir individual davant la llei de la comunitat. En efecte, en la línia Russell/Rorty ¹⁸, la resultant entre persona i comunitat és l'emancipació individual; en la línia Habermas/Appel la resultant és el diàleg que recerca les millors raons i que representa la recuperació d'un tipus de racionalitat. ¿Qui salvarà però les "millors raons" de confondre's amb la *moda* o amb la *burocratització* que afecten fins i tot a la ciència com tem el darrer Gadamer ¹⁹?

4. UN ELEMENT ESSENCIAL EN LA TRADICIO AGUSTINIANA-TOMISTA.

a) La consciència descansa en la plenitud de Déu.

Els problemes dels antics i dels medievals estaven lluny de la pregunta: ¿com es compona la llibertat de la persona amb la llei de la comunitat? Més lluny encara de la qüestió: ¿què és prevalent? ¿la consciència humana lliure o les afirmacions i normes del Magisteri eclesiàstic?

El que preocupa als antics i als medievals és l'obertura de la consciència a la llum de Déu. La consciència és quelcom que indica que l'home es *sui juris* (*compos sui*) sense que això pertorbi el més mínim la seva implantació en la llum divina que fa ser i deixa ser.

b) De la il·luminació agustiniana a la "derivació de la mirada del Senyor"

¹⁷ J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1986, pp. 107-121.

¹⁸ R. RORTY, *Post-modernist Bourgeois Liberalism*, a "Journal of Philosophy", LXXX (1983) pp. 583-589.

¹⁹ H. G. GADAMER, *L'Art de comprendre, Ecrits II, Hermenéutique et Champ de l'expérience humaine*, Aubier, Paris 1991, p. 49.

Tomista.

Hom recorda el cèlebre lloc de les *Confessiones* de sant Agustí que presenta la Llum més alta atraient la ment humana. Sant Agustí experimenta una veritable ascensió a través de les series de les criatures: els éssers, els vivents --vegetals i animals-- els humans... gairebé en un *rapté envers Déu, fins a entrar en la seva llum*:

Aquella Llum era "molt diversa de les llums d'aquesta terra. Ni tan sols es trobava per sobre de la meua intel·ligència de la manera com l'oli neda per sobre de l'aigua, o el cel resta per sobre de la terra. La Llum era sobre meu perquè ella m'havia creat i jo restava baix perquè vaig ser creat" ²⁰.

Agustí, assedegat de Déu, se sent atret i aixecat envers aquesta Llum capaç de penetrar la seva consciència transparent. Agustí es val de l'escala de les criatures, per superar-la i entrar, per sobre* de la seva pròpia ment mudable, en l'eternitat immutable de la veritat:

"Es així com vaig assolir, en l'impetu d'una mirada viva, a Aquell que en si mateix es l'Ésser" ²¹.

Tomas d'Aquino precisa el pensament d'Agustí i l'aplica a la consciència: El fet que la raó humana sigui la regla de la voluntat, tot mesurant la bondat dels objectes que li proposa, deriva de de la raó divina, de la qual la humana en participa:

"Com si digués: «La llum de la raó que hi ha en nosaltres, ens pot mostrar els objectes bons i regular la nostra voluntat, en quan ella es la llum divina en nosaltres: deriva d'aquesta llum divina»" ²².

Aquí sant Tomas, com era previsible manté un equilibri molt subtil entre coneixement *positiu* i teologia *negativa*. En efecte, tot i que ell considera que la llei eterna, en quant és amagada en la ment de Déu, és incognoscible, en canvi pensa que *aliquàlter* es pot conèixer a través de la nostra raó natural (optimisme antropològic tomista) i fins i tot per

²⁰ AGUSTÍ, *Confessiones* VII, 10, 16.

²¹ AGUSTÍ, *Confessiones* VII, 17, 23.

²² TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q 19 a 4 c: "Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in *Psalmo* 4, dicitur: «Multi dicunt ¿quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine» (cf. q 91 a 1. 4; q 93 a 1-2) Quasi diceret: «Lumen rationis quod in nobis est, in quantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulari, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum».

"alguna revelació sobreafegida" 23 .

c) La teonomia com a participació de la claror, de l'amor i de la llibertat de Déu.

Aquest sentit d'entrada i de participació de la ment i de la consciència humanes en la Llum de Déu estimula per ell mateix i el necessitem en els nostres temps de *cultura de la immanència*. El que passa, però, és que aquesta atracció envers la Llum equival, en termes moderns, a un procés de formació de la consciència a través de les mediacions de la llum interior i a través de la comunitat.

5. UN CERT PREDOMINI DE LA RAO EN EL PROCES DE LA FORMACIO DE LA CONSCIENCIA.

Accepto de cor la introducció d'elements imaginatius 24 --l'escenari ètic i no es producte de la imaginació?-- i d'elements voluntarístics i afectius en el camp de la consciència i de la ètica. Però voldria continuar afirmant la dimensió racional de la consciència, que procedeix de Socrates, Plató i Aristòtil. Voldria assenyalar, al menys, la conveniència de no negar pas la component racional de la consciència humana.

a) La consciència com a coneixement sense error ni negligència.

Entrem tot seguit en una primera síntesi. Pels antics i pels medievals, la consciència moral --pel fet de derivar de la llum de Déu i de ser un reflex d'aquesta llum en la raó humana-- tendeix a *saber tots els elements de dret i de fet* que juguen en una situació moral. Nò hi pot haver ignorància culpable ni negligència en la contemplació dels elements i circumstàncies que hi juguen.

Es per això que la *ignorància* del propi pecat pot ser culpable, quan es tracta d'*ignorantia juris*, en virtut de la qual hom creu que no és pecat allò que realment ho és, o bé quan es tracta de *negligència* en l'examen de la consciència pròpia 25.

23 TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II q 19 a 4 ad 3: "Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis *aliqua*lter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago: vel per *aliqualem* revelationem superadditam".

24 V. CAMPS, *La imaginación ética*, Seix y Barral, Barcelona 1983, pp 23ss.

25 Sobre el qui no té consciència del seu pecat, veure TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, III q 80 a 4 ad 5.

Perquè cal evitar tantmateix tota *negligència*, de la qual se'n deriva la ignorància de les circumstàncies que entren a formar part d'un escenari moral. Tomas apella implícitament a la raó i legitima aquesta apel·lació: *Es raonable veure tots els elements i circumstàncies que concorren en una situació moral.* ¿Com podriem interpretar avui aquesta posició? De dues maneres:

1ª. Dient novament fins a quin punt és important *scire cum*. Educar la consciència equival a eixamplar-la fins a veure tots els factors en joc. *Scire cum* equival per tant a un procés de *racionalització*. Equival a conèixer i interpretar la realitat, en la qual s'hi juga des de la complexitat i ambigüitat del que és real fins a la saviesa del Magisteri. I tot això per tal de constituir un procés de no-dependència o no-condicionament de la persona respecte de les coses, equivalent a la dimensió de *llibertat*

2ª. Dient que *ser lliure no és només ser espontani, sinó que hom és lliure quan sap, com d'un cop d'ull, l'objecte de la moralitat, és a dir, les finalitats i les circumstàncies.*

Ser lliure és triar, essent conscient. És autodeterminar-se, essent mestre dels propis sentiments, fins i mitjans. Entre aquests elements de la moralitat hi jugarà el Magisteri, no pas com un element coactiu o que pugui prescindir de la mediació de la consciència, sinó com un element que cal tenir compte en la seva formació ²⁶. Només en aquest marc de coneixement tendencialment ple és possible que els homes i les dones sapiguen, com Antígona, resoldre els conflictes entre deures que es presenten com a contradictoris:

"Sòfocles ens presenta una Antígona que triarà obeir les lleis no escrites de la consciència abans que les lleis escrites de la ciutat" ²⁷

²⁶ El sistema no és rígid: TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II q 19 a 6: "Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiae excusat".

²⁷ I. GUILLON, *Retrato del P. Lagrange*, Palabra, Madrid 1993, p. 71.

Si les coses són així, fàcilment es veurà que és relativament fàcil tenir una idea clara i distinta de la moralitat d'aquells actes més simples i patents, per exemple, no matar. En canvi, pot haver-hi situacions molt i molt complexes en les quals ni tan sols els experts poden arribar a la certesa moral.

b) La consciència com a "voluntat recta" i com a amor.

Sobre el "cop d'ull" de la raó sapient s'eleva la decisió de la voluntat que estima. Un estudi recent sobre la implicació de la intel·ligència amb la voluntat em mostrà que, en l'antropologia tomista ambdues facultats apareixen unides, molt més del que hom podria pensar de l'intellectualista Tomas ²⁸. La voluntat i l'enteniment s'enclouen mutuament: la intel·ligència entén la voluntat; aquesta • vol que l'enteniment entengui ²⁹.

D'aquí en deriven les famoses i prolixes tesis tomistes sobre la rectitud d'una voluntat que brolla d'una consciència certa. En general, la voluntat és recta quan segueix el judici de la raó, ni que sigui aquesta (invenciblement) errònia ³⁰.

²⁸ Veure J. M. ROVIRA BELLOSO, *Coneixement, contemplació i saviesa segons sant Tomàs* a "R. Cat T", XVI/2 (1991) 237-306, especialment el § VI, *La mútua implicació de l'enteniment i de la voluntat*, pp. 254-259.

²⁹ TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.* I q 16 a 5 ad 2.

³⁰ A la qüestió "Utrum conscientia errans obliget", sant Tomàs hi respon: "Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala" (Per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam; per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam" (ARISTOTELES, VII Ethic.; I-II q 19 a 5). "Iudicium rationis errantis licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas". (I-II q 19 a 5 ad 1). "Quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contempnere dictamen rationis, et Dei praeceptum" (*Ibid.*, ad 3).

SEGONA PART:

LA CONSCIENCIA EN LA COMUNITAT.

6. LA CONSCIENCIA NO ES PAS SOLIPSISTA: LA COMUNITAT HUMANA HLAPORTA EL LLENGUATGE I UNA TRAMA DE PRECOMPRESIO ETICA.

La consciencia moral no es solipsista. Entra en relació amb la ideologia i amb les *maneres* d'una comunitat concreta. L'acte de consciència és enriquit i ensems enriqueix els costums dels avant-passats i dels contemporanis, quan els coneix a fons i quan aquest coneixement és expressat de tal manera que l'home conscient esdevé *deixeble* i *profeta* de la comunitat a la que pertany. Veure el casos paradigmàtics de Moisès en l'Antic Testament, i el de Joan Baptista en el llindar del Nou Testament.

El tema de *consciència i comunitat* no és un tòpic de moda. Hom ha de reconèixer que la moral brolla del fet que la persona estigui dotada de *sociabilitat*, és a dir, que visqui en comunitat. Hi ha moral perquè l'home es obert als altres --al "nosaltres"-- i a l'Altre, és a dir, a Déu.

a) L'home participa del llenguatge (ètic) de la comunitat.

No cal imaginar filigranes per a provar la correlació entre comunitat i moralitat. És suficient de pensar que la comunitat aporta a l'individu l'ús del llenguatge. El llenguatge em transcendeix de tal manera que no sóc jo qui l'invento de sòca i arrel sinó que "em trobo situat" en el llenguatge. No em deixaré portar per les paradoxes de Nietzsche, segons el qual pensar es parlar, sense relació objectiva amb el que en diem *realitat*. Però constataré que és la comunitat la que m'ensenya a nomenar les coses. Després cada un, segons el seu carisme poètic, trobarà el sentit de cada nom i de cada cosa.

b) El llenguatge suposa tanmateix la temptació... i la caiguda.

Però si la comunitat ens dóna llenguatge, vol dir que la comunitat pot ser, a través del mateix llenguatge, l'origen de la temptació, entesa no sols com a falsedat lògica o falsedat de llenguatge, sinó com a falsedat i fascinació en la presentació d'objectes reals limitats que assoleixen, a través de les fallàcies del llenguatge humà, la categoria d'absoluts.

Vull fer una hipòtesi teològica que espero poder comprovar temps a venir: L'home primitiu ascondeix de la natura a la cultura. És ben cert.

L'autoconsciència, el llenguatge, la capacitat de fabricar instruments i la postura bipodal, erecta, en són expressions i símbols d'aquesta ascensió. Però en un moment posterior a aquest en que l'home és *elevat* al nivell de la cultura sobre de la natura, l'home *de-cau* en les infinites complicacions de la realitat reflectida pel llenguatge esdevingut a la vegada camí i laberint (*Cf. Ecclé 7, 29*). He de purificar aquesta intuïció per tal que no sembli que el pecat d'origen és quelcom d'automàtic, inherent a l'elevació cultural de l'home i no pas dependent de la voluntat lliure de l'origen de la humanitat, però certament estem davant d'un terreny fèrtil: el de l'home finit que es perd -- *de fet* es perd -- en els viaranyys il·limitats de la realitat fascinant i del llenguatge *trampas* ³¹.

Per això, no sacralitzo les aportacions de la comunitat a la moralitat humana. La comunitat aporta llenguatge i pre-comprensions, però aporta tanmateix temptació o, el que és el mateix, la fascinació dels falsos absoluts. Com dirà Alfons Álvarez Bolado, és en la comunitat lingüística que es forjen els horitzons d'il·lusió (ideologies dures): És en la pantalla gegant de la comunitat on es projecta l'objecte de la il·lusió convertit en idol. Aquest diagnòstic serveix per a retratar, per exemple, la societat de consum. Com a compensació, arriba un moment que les diverses ideologies perden el seu poder de fascinació i deixen pas a altres de noves...

c) La societat ofereix la pre-comprensió dels valors ètics.

A més del llenguatge, la comunitat humana proporciona, a través de la caixa de ressonància de la consciència individual, una *pre-comprensió* moral de les situacions més senzilles que viu l'home: és bo ajudar, és dolent causar dany; és bo cooperar, és dolent matar, robar, mentir, etc. Es podria parlar d'una coordinació o encaix entre la *pre-comprensió* que, ofereix la comunitat en relació a les situacions morals elementals i els *judicis* de la consciència. En principi no són *contraposats*: en les situacions elementals fàcilment coincideix la consciència del nen petit amb la valoració moral de la comunitat familiar.

³¹ Aquesta dura expressió pertany a A. ALVAREZ-BOLADO, *Reflexiones teológicas al 110 de Gen 1. 1-2. 4a y Gen 2. 4b-3. 24*. De imminent publicació.

7. ELS ELEMENTS QUE APORTA LA COMUNITAT CRISTIANA A LA FORMACIO DE LA CONSCIENCIA.

a) La consciència moral i la comunitat cristiana.

Arribem al cim de la ponència. La inspiració de sant Agustí i de sant Tomàs m'havia ofert una bona base d'argumentació en la qüestió proposada al meu estudi: De quina manera la persona és conscient i lliure *en el si* de la comunitat.

Ara, quan haig de mostrar que la racionalitat lliure es desenvolupa *gràcies a que l'home viu en comunitat*, la font d'inspiració és l'Encíclica de Pau VI "*Ecclesiam Suam*". Un estudi literal, fet en l'època en que va veure la llum, m'excusa de citar-la amb profusió. És suficient aquest text fonamental:

"Aquesta necessitat de considerar les coses conegudes en un acte reflexiu per contemplar-les *en el mirall interior del propi esperit* és característic de la mentalitat de l'home modern; el seu pensament es replega fàcilment sobre si mateix i *aleshores frueix de certesa i de plenitud quan s'il·lumina en la seva pròpia consciència*. No és que aquest costum estigui exempt de perills greus. Hi ha corrents filosòfics de gran anomenada que han explorat i exaltat aquesta forma d'activitat espiritual de l'home com a definitiva i suprema, és més, com a mesura i font de la realitat, i han portat el pensament a conclusions abstruses, desoladores paradoxals i radicalment enganyoses; però això no trenca que l'educació en la *recerca de la veritat reflectida a l'interior de la consciència* sigui en si mateixa una cosa altament apreciable i avui pràcticament difosa com una expressió exquisida de la cultura moderna, com tampoc no trenca que, ben coordinada amb la formació del pensament per a descobrir la veritat allà on coincideix amb la realitat de l'ésser objectiu, l'exercici de la consciència reveli cada vegada millor al qui el practica, el fet de l'existència del propi ésser, de la pròpia dignitat espiritual, de la pròpia capacitat de conèixer i d'actuar" ³²

Aquesta doble faç d'una consciència subjectiva enriquidora i enriquida (enriquidora perquè en ella brilla la llum interior i enriquida pel món objectiu) no deixa de tenir peculiaritats i fins i tot contradiccions. Sobretot quan es tracta de la comunitat cristiana. Perquè aquesta té una reserva de coneixement moral --diem-ne "solera" secular-- que tendeix a l'objectivització, és a dir a la construcció de *models objectius* de comportament (evangèlic), mentre que la consciència ("*scientia-cum*") apareix com la llum *subjectiva* que guia les conductes personals en el

³² PAU VI. *Ecclesiam suam*, n. 23. El subratllat és meu, i mostra la necessitat d'un equilibri entre la realitat objectiva (assenyalada per la Llei o pel Magisteri) i la captació interior i subjectiva que d'aquesta realitat en fa la consciència.

flux d'unes condicions històriques determinades. Per tant, el joc *heteronomia/autonomia* s'aguditza en la comunitat cristiana. El fet que la *heteronomia* sigui *Teonomia*, formalment exacerba la contradicció, però esdevé un principi de solució real ³³. Déu en el cor es llum i llibertat.

b) Les aportacions de la comunitat cristiana per a la formació de la consciència moral

Resumire breument allò que la comunitat aporta al cristià:

- *La paraula de Déu en el cor*. La comunitat llegeix, proclama i interpreta la sagrada Escritura, inspiració divina que com una espasa de dos tallants és dirigida al cor (veure *Heb 4, 12*). La paraula --com a mediació de la llum de Déu-- enriqueix l'àmbit de la nostra consciència subjectiva. D'ella neix la personalitat i les formes de vida del cristià (veure *Jaume 1, 18*).

- Els "models", els sants --homes i dones-- que encarnen formes de vida evangèliques, tot donant lloc al famós coneixement per connaturalitat ³⁴, i esdevenint ensems un impuls dinàmic per a practicar aquells valors i formes de vida que els "models" encarnen en ells mateixos, talment com *l'ideal* kantianà encarna *la idea*.

- La llei que, quan es justa, obliga en consciència ³⁵. A notar, però, que sant Tomàs arriba a aquesta conclusió després d'haver fet tot un procés de discerniment *racional* dels elements i circumstàncies que necessita una llei per a poder ser considerada com a *justa*.

- El Magisteri, derivat de la Tradició i de la successió apostòlica. Però aquest punt mereix capítol apart.

³³ Per a aquesta qüestió, estic d'acord amb F. BÖCKLE, *Fundamental Moral*, Kosel Verlag, München 1977. Ed. espanyola, *Moral Fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, pp. 53-90.

³⁴ Veure a J. M. ROVIRA BELLOSO, *O. c.*, els textos principals de TOMAS D'AQUINO, *In Sent.* III, dist. 35 q 2 a 1. *Summa Theol.*, I, q 1 a 6 ad 3; II-II q 45 a 2 co.

³⁵ TOMAS D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II q 96 a 4: *Leges iustae (quae ordinantur ad bonum commune) habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur*". És resposta a la pregunta: "Utrum lex humana imponat necessitatem quantum ad forum conscientiae".

8. CONSCIENCIA I MAGISTERI EN LA COMUNITAT CRISTIANA.

a) El Magisteri com a saviesa evangèlica i eclesial acumulada. *Logos* i *Ethos*.

Hi ha en la història de l'Església un saber acumulat en la Tradició i per la Tradició. És un *logos* perquè s'expressa conceptualment, però no és pas un *logos* adequat a la divina voluntat ja que aquesta no pot ser abastada per cap concepte humà, malgrat que els conceptes i els símbols l'assenyalin essencialment (*quidditative sed non adequate*).

Vet aquí una certa insuficiència de l'aparell conceptual humà (àdhuc l'aparell lògic-conceptual de la comunitat Església) per a donar com a *logos* aprioric una representació *plenament adequada* del que és el conjunt de la moralitat humana i la seva aplicació a cada una de les persones i situacions reals. Així com sempre hi ha una distància entre concepte i realitat, així com hi ha una distància infinita entre els conceptes i Déu, també hi ha una distància entre la conceptualització moral i la realitat de la persona que actua èticament. La distància es fa infinita quan un *logos* humà intenta copsar la riquesa inabastable de la voluntat de Déu.

Per això cal *l'ethos* encarnat de Jesús, font divino-humana de la que dimanen les formes de vida evangèliques i *l'ethos* dels sants, als quals m'he referit ja. ¿Com podem fer-nos càrrec d'aquest *logos* i d'aquest *ethos*? O, dit d'una altra manera més provocativa:

b) Quin és el mode de rebre el Magisteri, com a *logos eclesial*, per part de la criatura racional.

El Magisteri no pot ser rebut d'una manera in-adequada a la naturalesa racional/lliure de l'home. Déu ha volgut que --essent l'home mateix el principi de l'acció moral-- sigui ell qui, com a ésser conscient i lliure, digui un "sí" in-condicionat a la seva voluntat. També el Magisteri té la legítima pretensió de ser escoltat, entès i assimilat per auditors racionals i lliures. No preten de ser com una màquina en la que es premen uns botons i de forma automàtica es tramet l'ordre i l'acció... pròpia de l'autòmat. Passa exactament igual que en el diàleg humà. No es pot prendre la norma del Magisteri com si sempre i en tot lloc fos absolutament clara i distinta i provoqués l'assentiment que provoquen en la ment les proposicions sencilles i evidents. A vegades (com les

CONSCIÈNCIA I LLIBERTAT EN LES CARTES DE PAU

Jordi Sánchez Bosch, Barcelona

En altre temps, el "tema bíblic" en Teologia moral consistia en comentar els textos directament exhortatius que es troben en l'Esclusura. Des de fa uns anys, en canvi, el diàleg amb la teologia evangèlica i el pas per la teologia catòlica, entre altres, d'un pensador com Bernhard Häring obliguen el teòleg moral a estudiar també les expressions d'alta teologia que la Bíblia conté: com per exemple les discussions sobre la Llei i l'Evangelí, la fe i les obres, la llibertat i la gràcia.

Això em permetrà a mi, que no he cultivat específicament la teologia moral, no sols sentir-me "com a casa" parlant des de Tübinga als col·legues de les nostres tres regions, sinó també com qui parla "des de casa", sense sortir de la pròpia especialitat. De tota manera, no sé si la meua modesta contribució us aclarirà gaire coses: perquè no sempre us diré allò que diuen els exegetes, sinó el que diu un exegeta, després d'haver-se barallat de manera personal amb els textos i amb la realitat històrica que els envoltaven, tot tenint un ull posat en allò que diuen els altres.¹

El tema proposat és el de "consciència i llibertat en les Cartes de Pau" i la manera d'afrontar-lo ha estat més la pròpia d'un estudi de base (l'estudi dels textos en què apareixen els dos termes corresponents (syneidêsis i eleutheria)², que no pas la que correspon a un estudi capaç de treure conseqüències en l'ordre pràctic. De tota manera, és ben clar que moltes de les complicacions amb què es troben els estudis de segon i tercer grau provenen de les solucions que s'han donat als problemes propis d'un primer enfrontament amb els textos.

Per altra banda, la pregunta que primàriament faré a aquests textos serà la que els podien fer els moralistes més clàssics: Quid faciendum et quid vitandum, donant per suposat que els mateixos textos ens diuen molt més com ha de viure el cristià (quines han de ser les seves actituds pròpies) que no pas què ha de fer en concret.

Els textos que directament considerarem es troben tots en les grans cartes paulines (Romans, Corintis i Galates), però no els llegirem com qui cerca l'enfrontament amb tots els altres textos (jueus, pagans i cristians) de l'època, sinó més aviat la seva integració. Com l'Església, que sempre ha llegit les Cartes anomenades "deuteropaulines" al costat de les indiscutiblement paulines, ha integrat totes aquestes cartes (juntament, per exemple, amb l'Evangelí de Mateu i la Carta de Jaume) en el mateix Nou Testament, i no ha amagat la concordància de tots aquests textos amb moltes expressions de l'Antic Testament així com amb altres expressions jueves o paganes. De tota manera, aquesta tendència més aviat conciliadora no ens ha de privar de considerar honestament l'aportació específica de les grans cartes paulines.

I. PRECEDENTS HISTORICS

Quan, en el nostre llenguatge, unim "consciència" amb "objecció" i "llibertat" amb "permissió", i fins "permissivitat", posem un cert accent en la "persona" com a "individu" que ens allunya bastant de l'horitzó normal en la revelació precristiana. L'Antic Testament no compta amb cap mot específic per a designar la "consciència" i no sobrepassa mai el sentit sociològic quan

del savi, de la veritable Llei, a la qual s'han d'aconformar les lleis escrites, i d'una manera de complir-la pròpia del ser racional.

Es a dir que un estudi centrat en l'ús concret dels termes "consciència" i "llibertat" tindrà en "l'esperit de Jesús" una referència ideal, però poc concreta. Autèntics precedents només els pot trobar en el camp de la saviesa grega.

II. LA CONSCIÈNCIA, SEGONS PAU

Per a Pau, un dels grans descobriments després de la seva conversió, devia ser el descobriment de la "consciència" en l'ànima dels gentils:

Quan els gentils, que no tenen llei, compleixen naturalment el que mana la Llei, aleshores aquells que no tenen llei són llei per a si mateixos. Ells mostren l'obra de la Llei escrita en els seus cors, a la qual s'uneix el testimoni de la seva consciència i dels pensaments que s'acusen i es defensen entre ells, en el dia que Déu jutjarà allò que hi ha ocult en els homes -segons el meu evangeli- per mitjà de Jesucrist (Rm 2,14-16).

La discussió entre la fysis i el nomos té precedents claríssims en el món grec. El punt que ens la fa comprendre no és l'autonomia total de l'home respecte de qualsevol subjecció (com ens podria fer creure la idea que "són llei per a si mateixos"), sinó la distinció entre allò que l'home troba dintre seu (segons Rm, "en els seus cors") i allò que li arriba per imposició de fora.

En el nostre text, la consciència es troba entre dues actuacions divines: aquella per la qual ha escrit la seva llei en els nostres cors (v. 15, en clara al·lusió a Jr 31,33 i Ez 11,19; 36,26) i aquella per la qual ens jutjarà l'últim dia (v. 16). Per tant, Déu és l'autèntic amo. La consciència dóna un testimoni afegit i coincident (symmartyrousês) d'allò que Déu abans ha "escrit" i després jutjarà. Es una veu que parla fort, acusant i defensant, però, segons sembla, no sense un punt de vacil·lació, ja que es tracta de pensaments que pugnen entre ells (Rm 2,15).

Allò que Déu ha escrit, i la consciència testifica, és certament l'"obra de la Llei" (v. 15), que condueix els homes a complir naturalment allò que mana "la Llei" (v. 14). Com en els altres casos en què apareix amb article i sense altres determinacions, es tracta de la Llei de Moisès. Se'n dedueix que serà la norma observada en el judici de l'últim dia i que l'Evangeli de Pau hi està plenament d'acord (v. 16).

Aquest joc de coincidències entre Déu, la Llei de Moisès, l'Evangeli i la consciència és expressada amb altres termes en Rm 7,22s:

Estic d'acord amb la Llei de Déu segons l'home interior, però descobreixo una altra llei que lluita contra la llei de la meua raó i em fa captiu amb la llei del pecat, que hi ha en els meus membres.

La idea de "l'home interior", llegida a la llum de 2Co 4,18 i Ef 3,16, ha portat diversos comentaristes a entendre que el c. 7 parla de l'home redimit i no de l'home caigut. Però la mateixa conclusió s'hauria pogut treure de Rm 2,14s, ja que aquell que escriu en els cors és l'Esperit, que actua en els redimits (2Co 3,3). El punt decisiu pot ser, aquí també, la distinció entre allò que l'home troba dintre seu (segons Rm, "en els seus cors") i allò que li arriba per imposició de fora. Però és fàcil que també al·ludeixi a allò que Déu ha posat en l'home, fins i tot en el pagà (cf. Rm 1,19: "Déu els ho ha revelat"; 1Co 1,21: "en la saviesa de Déu").

El paral·lelisme amb "la llei de la meua raó" pot no indicar identitat total, sinó coincidència in subiecto. Hi podem veure, amb alguna probabilitat,

el testimoni concomitant (symmartyroushs) de la consciència i els pensaments que s'acusen i es defensen entre ells (Rm 2,15).

Tant si es tracta d'una o de dues realitats, és clar que aquest home interior i aquesta raó coincideixen amb la Llei de Déu, que és la Llei de Moisès, ja que en v. 7 se'n cita un fragment ("No cobejaràs": Ex 20,7; Dt 5,21). La coincidència amb l'Evangeli quedarà clara, a la llum de v. 14 ("Sabem que la Llei és espiritual"), per a tot aquell que entengui que l'home "espiritual" és exclusivament l'home del Nou Testament (cf. 1Co 2,13-15; Ga 6,1). Si no, sempre es pot recórrer a Rm 8,4:

Perquè la "prescripció" (dikaiôma) de la Llei s'acompleixi en nosaltres, que no caminem segons la carn, sinó segons l'Esperit.

Tot i que mai no serà fàcil trobar interpretacions unànims.

Quan Filó, en el De Decalogo resumia els deu manaments en les virtuts de la eusebeia i de la omonoia, a més de col·locar-se en les proximitats del Regne de Déu (cf. Mc 12,32-34), ha fet el pas cap a una acceptació de l'ordre de la societat civil com un ordre volgut per Déu. Sembla que també Pau enllaça amb posicions del judaisme hel·lenístic quan ensenya que les mateixes lleis humanes hauran de ser obeïdes, no pel temor, sinó per la consciència (Rm 13,5).

Resumiríem dient que la consciència és entesa com un reflex humà (compost de "raonaments" i de "raó") d'aquella Llei que Déu ha escrit en els nostres cors. Però difícilment es tractarà d'una instància infal·lible, ja que tant els "raonaments" (cf. logismoi en 2Co 10,4, com en Rm 2,15) com la "raó" (cf. nous, amb diversos matisos, en 1,28; 7,23.25; 11,34; 14,5) estan subjectes a corrupció i a renovació.

El que la consciència pot aportar és sinceritat, i la sinceritat és un gran bé davant de Déu i dels homes:

El nostre motiu de glòria és el testimoni de la nostra consciència d'haver caminat pel món, i especialment vers vosaltres, amb simplicitat i sinceritat de Déu (2Co 1,12);

Rebutgem les coses ocultes i vergonyoses, no caminem amb males arts ni adulterem la paraula de Déu, sinó que, per la manifestació de la veritat, ens recomanem nosaltres mateixos vers tota consciència humana en presència de Déu (4,2);

Perquè coneixem el temor de Déu, intentem persuadir els homes, però estem patents davant Déu. Confio que també ho estem davant les vostres consciències (5,11).

Aquest valor de sinceritat juga certament en favor de l'encert de la consciència. Perquè, si Déu ha sembrat el bé en els nostres cors, és fàcil que aquells que el cerquen amb sinceritat tinguin probabilitat de trobar-lo. Dic probabilitat i no certesa, perquè la sinceritat afecta la decisió del moment: no destrueix de manera automàtica el pòsit que hi pot haver deixat la nostra ignorància, les antigues mancances i la gran capacitat que té el ser humà d'enganyar-se de manera inconscient. Pau porta fins a l'extrem aquest punt d'interrogació sobre la pròpia consciència:

Per a mi representa ben poc ser jutjat per vosaltres o per un "dia" humà: ni jo mateix em jutjo. No soc conscient (synoida, d'on deriva syneidêsis) de res, però no per això quedo justificat: el qui em judica és el Senyor (1Co 4,3s).

Pres al peu de la lletra, el text ens diu que Pau està molt poc segur de la seva salvació, així com Rm 9,3, pres al peu de la lletra, diu que Pau ofereix la seva condemnaió eterna a canvi de la salvació dels jueus. De tota

manera, no és aquest el punt afirmat: per molts altres indicis, queda clar que l'Apòstol no desesperava gens ni mica del judici de Déu (cf. 1Te 4,17; 1Co 15,52; Rm 5,5; 8,38s). Però aquí vol fer notar que la consciència no és l'última instància en assegurar-li-ho, sinó que, per damunt de la consciència, hi ha el judici de Déu.

Se'n dedueix que la consciència és un filtre necessari per on passa la veu de Déu, tot i no ser un filtre perfecte. La suprema originalitat de Pau consisteix en dir que, per causa d'aquest filtre, una mateixa cosa pot ser realment bona per a uns i realment dolenta per a uns altres:

Però no tots tenen el coneixement. Alguns, habituats fins ara als ídols, mengen la carn sacrificada als ídols com a tal i la seva consciència, com que és dèbil, en queda contaminada (1Co 8,7; cf. vv. 10s)

Precisament perquè la "consciència dèbil" prové d'una manca de "coneixement" i d'un excés d'"habitualement" (synêtheia), es pot comptar que els nous coneixements i els nous hàbits (per exemple: el culte comunitari -cf. 1Co 12,2s) li faran superar aquesta debilitat. Però entretant, l'actuació contra consciència el pot portar a una condemnaió real:

I així el dèbil, aquell germà teu pel qual Crist va morir, es perd per causa del teu coneixement (8,12)

La conseqüència és clara: aquest principi de la diversitat de consciències no ens porta a prescindir de la consciència dels altres, sinó fins i tot a guiar-nos per ella en les nostres actuacions al seu davant:

Mengeu de tot el que se us posi davant, sense fer distincions per causa de la consciència. Però, si un us diu: "Això és carn sacrificada!", no en mengeu: per causa d'aquell que us ho ha dit i per la consciència. I no vull dir la teva consciència, sinó la de l'altre (10,27-29).

Es a dir que la consciència de l'altre t'obliga a tu... en consciència.

Es curiós que el coneixement que separa una consciència de l'altra s'anomena gnôsis (8,1.7.10s) i que els gnòstics pròpiament dits actuaven segons aquest principi: es guardaven la seva gnosi per a ells (cf. Rm 14,22), mirant de fer-se acceptar per la gran Església. Tanmateix, si valen les descripcions que en tenim, tampoc no es pot dir que els gnòstics es comportessin així per raons de consciència.

El tema de la renúncia a menjar carn per causa del germà torna a comparèixer, com sabeu, en Rm 14,1-15 (compareu, p. ex., 1Co 8,13 amb Rm 14,21). Curiosament, allà, enlloc de "consciència", es parla de "fe" (pistis: Rm 14,1s.22s). Aquesta diferència pot tenir relació amb una altra: que els "dèbils en la fe" ja no van a la carnisseria i pregunten d'on ve aquella carn, sinó que ja no van a la carnisseria (v. 2). Potser és que no s'aconformen en no menjar carn sacrificada, sinó que es neguen a menjar carn no dessangrada (cf. Ac 15,20.29; 21,25) i no en troben en cap carnisseria pagana, mentre que, pels conflictes amb la sinagoga local, els és vetat l'accés a les carnisseries jueves.

En tal cas (no serà fàcil demostrar-ho, però lliga amb moltes coses), la causa de la debilitat no seria l'habitualement a l'ídol (1Co 8,7), sinó la fe... judeo-cristiana: és a dir que pot ser gent que ha experimentat l'obra de Déu en l'Església de la circumcisió, així com altres l'han experimentada en l'Església de la incircumcisió (cf. Ga 2,7s; 3,2.5).

Això ens explicaria millor la rotunditat amb què uns condemnen (si fos una simple devoció, no caldria condemnar!) i els altres menyspreen (Rm 14,3).

Això faria més interessant que Pau, davant d'uns grups judeo-cristians, parlés repetidament d'acollir (proslambanesthai: 14,1.3; 15,7) i de no escandalitzar (14,13.20). Però, en qualsevol cas, és evident que la fe no és una realitat abstracta, igual per a tots, sinó una realitat lligada a unes experiències concretes i a unes posicions concretes. Cert que es pot avançar d'una fe més dèbil a una fe més forta, però, en aquell moment donat, aquell és el seu grau d'assimilació de la fe, i no s'hi pot anar en contra:

Tu, la fe que tens guarda-te-la davant de Déu: benaurat aquell que no s'ha de condemnar en allò que decideix. Però el qui fa distincions, si menja, queda condemnat, perquè això no prové de la fe, i tot allò que no ve de la fe és pecat" (14,22s).

Resultaria, doncs, que l'Apòstol consideraria tant "justificant" i tant important per a la salvació la fe judeo-cristiana com la fe cristiano-gentil, tot i que, a Roma, en la segona meitat dels anys cinquanta, certs escrúpols entorn a aquella fe li podien semblar propis d'una fe dèbil.

III. LA LLIBERTAT SEGONS PAU

Crec que es pot dir que la "llibertat", sobretot en el món grec, és un d'aquells conceptes que es tenen per oposició: és "lliure" el qui no és esclau, així com és "gentil" el qui no és jueu. La diferència que tothom coneix entre l'un i l'altre és que l'home lliure "fa el que vol", mentre que l'esclau "ha de fer el que volen els altres". En aquest pas tan ràpid, prescindirem del què l'Apòstol diu sobre els esclaus en sentit sociològic, tot i que alguna cosa en diu (1Co 7,21-23; 12,13; Ga 3,28; cf. Ef 6,8; Col 3,11) i que allò que en diu té alguna cosa a veure amb la teologia moral.

1. La llibertat com a independència

Dintre d'un sentit metafòric, la llibertat apareix sovint, en els textos paulins, com una capacitat de fer el que un vol, en relació amb un "esclavatge", o dependència, respecte d'altres. Per exemple, diu que la dona casada, quan se li mor el marit, és "lliure" de la llei que li impedia casar-se amb un altre (Rm 7,3). Amb la mateixa paraula, ho expressa en 1Co 7,39: "és lliure de casar-se amb qui vulgui."

En la mateixa línia podem entendre els textos en què Pau parla de la seva llibertat apostòlica:

No sóc lliure?, No soc apòstol? (1Co 9,1)

Aquesta llibertat es concreta, pocs versets més avall, en el "poder" (exousia) de fer coses diferents de com les fan els altres:

¿No tenim poder de menjar i beure? ¿No tenim poder de dur amb nosaltres una germana dona, com fan els altres apòstols i els germans del Senyor i Cefes? ¿Es que només jo i Bernabé estem privats del poder poder de no treballar? (vv. 4-6);

Si ho faig voluntàriament (ekôn), tinc una paga (v. 17);

Exposaré l'Evangelí sense paga, no fent ús del meu poder en l'Evangelí (v. 18).

Es a dir, que ho fa perquè vol, perquè té el poder de fer-ho i perquè la seva acció apostòlica sigui més voluntària.

En el v. 19 comença una ampliació del tema:

Essent lliure respecte de tots, m'he fet esclau de tots per a guanyar-ne la majoria.

En teoria, "respecte de tots" (ek pantôn) podria tenir sentit neutre i no masculí. De tota manera el context, ajuntant ek pantôn i pasin i citant onze vegades persones en els vv. 19-22, ens inclina pel sentit masculí. Més encara: per a referir-se al paràgraf anterior, hauria dit ek pantôn toutôn. Es a dir que la seva llibertat seria el dret de no sotmetre's a ningú i no adaptar-se a ningú; en canvi, el seu esclavatge voluntari consistiria a fer-se "tot per a tots, per a guanyar-ne alguns" (v. 22).

Poc més endavant, en 10,29, apareix l'únic text en el qual convergeixen consciència i llibertat:

¿Per què la meua llibertat ha de ser jutjada per la consciència d'un altre?

Traduït a la nostra cultura, això equivaldria a dir que el cristià (o l'apòstol) "és un senyor", així com en altres èpoques s'hauria parlat d'un "cavaller", d'un gentiluomo o d'un hidalgo: és a dir que no té per què dependre del què diuen o fan els altres. Per més que, tot seguit (v. 33; cf. 9,19; Ga 5,13), es dirà que voluntàriament s'ha de fer esclau de tots ells.

En la Carta als Gàlates, la idea de no sotmetre's a altres persones també determina, si més no en un primer text, el concepte de llibertat:

Ni tan sols Titus, el qui anava amb mi, va ser obligat (ênaqkasthê) a circumcidar-se, cosa que volien uns falsos germans intrusos, que s'havien infiltrat per a fiscalitzar (kataskopêsai) la llibertat que tenim en Crist Jesús, per a reduir-nos a esclavatge (katadoulôsousin). Però no ens hi vam sotmetre (upotaqh) ni per un moment (2,4s).

Dit d'una altra manera, el cristià és un home "de categoria", i aquesta categoria la té pel fet de ser fill de Déu. La no circumcisió de Titus queda, explicada, en primera instància, com un acte de "llibertat": no teníem per què sotmetre'ns.

En el c. 4, també queda clar que els cristians no s'han de sotmetre a les pressions que, en últim terme, els venen del judaisme oficial:

Així com, en altre temps, el nascut segons la carn perseguia el nascut segons l'Esperit, així també ara. Però, què diu l'Escriptura? Diu: "Expulsa l'esclava i el seu fill, ja que el fill de l'esclava no pot compartir l'herència amb el fill de la dona lliure" (vv. 29s; cf. 6,12).

En el fons, diu que l'Església té prou categoria com per no haver-se de sotmetre a les pressions, acompanyades de persecució, d'uns que ni tan sols creuen en Crist. Es a dir: que no és la Sinagoga qui expulsa l'Església, sinó l'Església qui expulsa la Sinagoga.

En tots els textos anteriors, hi trobàvem el component de "independència" respecte del què fan, o ens volen fer fer altres persones. Però, en el fons d'aquella independència, hi havia una certa categoria de senyor, pròpia del cristià, que li permetia actuar d'aquella manera.

Al nostre entendre, aquella idea de "categoria" ocupa el primer pla en dos textos, molt menys específics quant a les conseqüències morals, però prou interessants quant a la idea general de llibertat:

La mateixa creació serà alliberada de l'esclavatge de la corrupció vers la llibertat de la glòria dels fills de Déu (Rm 8,21);

On hi ha l'Esperit de Déu hi ha llibertat. I tots nosaltres, contemplant en un mirall la mateixa imatge, ens transformem de glòria en glòria, com (Moisés) davant el "Senyor" que era l'Esperit (2Co 3,17b-18).

Diria que en el primer pla d'aquests dos textos no hi ha la diferència entre "fer això o fer allò" o entre fer-ho "més dependentment o menys dependentment", sinó la diferència entre la vida de l'esclau i la vida de l'amo.

Sobretot en el primer text: els "sofriments del temps present" (Rm 8,18), marcats per la "vanitat" (v. 20) i la "corrupció" (v. 21) representen la vida de l'esclau; en canvi, la "llibertat de la glòria dels fills de Déu" (v. 21) consisteix en veure's alliberat d'aquells sofriments.

En el segon text (2Co 3,17b-18), no és difícil veure-hi els temes que retrobarem en Ga 5,13-26. Però el context immediat ens inclina a veure-hi, en primer terme, la capacitat de mirar fit a fit la glòria del "Senyor" que és l'Esperit (v. 18). Sense excloure que aquesta "mirada" no deixarà de tenir conseqüències pràctiques.

2. La llibertat com a maduresa

Tornant a l'al·legoria dels dos fills, és un fet que la insubmissió proclamada per Ga 4,29s era un acte de "llibertat" en el sentit de "independència", però no explicava per què els cristians són considerats fills de la dona lliure i "Jerusalem de dalt" (v. 26), mentre que "la Jerusalem d'ara" (v. 25) es considerava composta per fills de l'esclava. Segons l'al·legoria (cf. v. 24), tots dos són fills d'Abraham, però l'un prové d'una relació simplement carnal (vv. 23.29) i l'altre és fruit d'una promesa divina (v. 23; cf. Rm 9,7-9) i, per tant, "segons l'Esperit" (v. 29).

Una interpretació literal del v. 24 ens diria que el fill de l'esclava és senzillament l'Antic Testament "des de la muntanya del Sinai", és a dir, des de sempre. Amb això, lògicament, se'ns faria problemàtic, no sols l'ús constant que Pau fa de l'Antic Testament, sinó fins la legitimitat de la descendència que arriba fins a Crist (cf. 3,16). Però el v. 25 ens diu que es tracta de la Jerusalem d'ara i no la de David, ni la d'Ezequies, ni la d'Esdras. En el mateix capítol de Ga, hi ha una paràbola que ens pot ajudar a explicar l'al·legoria:

Tot el temps que l'hereu és nen, no es distingeix en res de l'esclau, tot i ser amo de tot: és sotmès als tutors i administradors fins al moment determinat pel pare. Així també nosaltres: mentre érem nens, estàvem esclavitzats pels "elements del món". Però, quan va arribar la plenitud dels temps, Déu va enviar el seu Fill, nascut de dona i nascut sota la Llei, per a redimir els qui eren sota la Llei, perquè rebéssim la filiació (4,1-5).

Els "elements del món" són, d'alguna manera, la Llei, ja que, segons vv. 4s, la Llei és l'esclavitud de la qual som rescatats i, segons vv. 9s, els "elements pobres i dèbils" consisteixen en "observar dies i mesos, i estacions i anys", probablement, en el sentit en què ho prescrivia la Llei.

Col·locant-nos entre la paràbola i l'al·legoria, diríem que la Jerusalem entre Moisès i Jesucrist no es distingia en res de l'esclau, tot i ser mestressa de tot. Però "la Jerusalem d'ara", aferrissant-se a la descendència carnal i als "elements pobres i dèbils" després d'haver arribat la plenitud dels temps, ha demostrat tenir esperit d'esclava i, per tant, ser més filla d'Agar que no pas de Sara.

Aquesta és la llibertat que Pau reivindica per als cristians (vv. 26.31), tot insistint en què no tornin sota el jou de l'esclavatge (5,1).

Això afegeix alguna cosa al nostre concepte de llibertat cristiana. No és sols la capacitat de decidir, prescindint del què pensin i diguin els altres, sinó la idea de tenir dintre seu els principis segons els quals Déu vol portar el món.

Déu mateix, en altre temps, havia donat prescripcions pròpies d'una situació immadura; ara, en canvi, considera que ja no ens cal estar sota aquells "tutors i administradors" que anomenem "elements del món". Això equival a dir que el cristià participa d'aquella autoritat amb què Jesús interpretava la Llei: actua lliurement, però com a fill; és a dir, d'acord amb aquella voluntat del Pare que la Llei li havia volgut imposar.

A l'hora de treure conseqüències pràctiques d'aquests principis, ens caldria afinar què entendria Pau com a "esclavatge" i què entendria com a "elements del món": per poc que un miri les conseqüències pràctiques que ell mateix en treia, veurà que no considerava qualsevol compliment d'una norma com a "esclavatge", ni qualsevol matèria moral com a "elements del món". Però tampoc encertaria, entenem, qui digués que l'Apòstol només volia dir que estàvem dispensats de les caeremonialia Legis.

-3. Lliures del pecat

Encara ens queda una sèrie de textos, de Ga i Rm, en els quals la llibertat té alguna relació amb el pecat.

Els més sorprenents de tots, en comparació amb els que ja hem comentat, són els de Rm 6:

Quan éreu esclaus del pecat, vaue obeir de cor al model de doctrina que se us va transmetre: vaue ser alliberats del pecat i vaue ser fets esclaus de la justícia (vv. 17s);

Quan éreu esclaus del pecat, éreu lliures quant a la justícia (v. 20);

Ara, en canvi, heu estat alliberats del pecat i fets esclaus de Déu (v. 22).

La idea d'un esclavatge voluntari per part de l'home lliure no és estranya en Pau (cf. 1Co 9,1; 2Co 4,5; Ga 5,13). El que és estrany és que el pecador pugui ser considerat "lliure", com fa Rm 6,20 (tanmateix, no alliberat, que apuntaria més a la llibertat veritable).

Vol dir que, en aquest fragment, l'Apòstol considera la voluntarietat de la decisió (cf. el verb paristanein, "entregar-se", cinc vegades en els vv. 13.16.19) més que no pas la condició superior de l'home lliure.

Tanmateix, no hi ha ni ombra d'opcionalitat des del punt de vista de la moral: d'una banda hi ha Déu (vv. 13.22s), la justícia (vv. 13.16.18.20) i la vida (vv. 22s); de l'altra hi ha la vergonya (v. 21) i la mort (vv. 16.21.23).

En qualsevol cas, Rm 6,20 resta en una visió limitada de la llibertat. Qui aprofundeixi una mica més afegirà tot seguit que pròpiament el pecador no és lliure: perquè no fa el bé que vol, sinó el mal que no vol (Rm 7,15.19-21; Ga 5,17). En altres termes: fa el mal, tot i que no ha fet pas una opció radical en favor del pecat i la mort i en contra de la justícia i la vida.

Aquest triomf universal del pecat en el món obliga Pau a pensar que el pecat no és simplement una "opció", sinó una autèntica potència que arrossega l'home allà on ell no vol. La Carta als Romans expressa aquesta idea atribuïnt a amartia ("pecat"), en singular i amb article, les característiques d'un ser personal dotat de gran poder (cf. Rm 3,9; 5,12.20; 6,6.12.14.16-18.23; 7,5.9.11.13s.17.20), capaç d'imposar, com per força, la seva "lleï" (Rm 7,23.25; 8,2).

Rm 8,2 proclama l'alliberament del pecat (supra, 6,18.22) com un alliberament d'aquesta "lleï":

La lleï de l'Esperit de la vida en Crist Jesús t'ha alliberat de la lleï del pecat i de la mort.

I precisament perquè la lleï del pecat ens portava a fer el que no vo-

líem, en contra de la Llei de Déu, corroborada pel nostre "home interior" i per la nostra raó (7,22s, citat supra), la llei de l'Esperit de la vida ens donarà una nova capacitat de complir la substància de la Llei (8,2.4; 13,8-10; Ga 5,13-15).

En el fons, doncs, es manté la idea, ja expressada, de la coincidència entre les diverses lleis: la de Déu, que és la de Moisès, la que està escrita en els nostres cors i la de la nostra raó.

4. Llibertat de la Llei?

De tota manera, en torn als textos que hem anat citant, hi ronda la polèmica contra la Llei. Hi hem d'entrar, sobretot per una frase que ens afecta directament: quan en Rm 7, 3 (cf. vv. 4.6) es ve a dir que el cristià ha estat "alliberat de la Llei". Seria difícil mantenir que està dispensat de complir qualsevol precepte de la Llei de Moisès, fins i tot els deu manaments i encara en el resum que en fa Rm 13,8-10 i Ga 5,13-15.

Respecte de la pregunta sobre què en queda de la Llei com a norma a complir, crec que la resposta més clara ens la dóna Ga 5,18-23. Allà es diu que l'home portat per l'Esperit podrà dir que no està sota la Llei i que la Llei no va contra ell (vv. 18.23), precisament perquè donarà uns "fruits" (vv. 22s) totalment contraris a les "obres" (vv. 19-21) que la Llei volia reprimir. Es a dir que, abans que la Llei li mani, farà tot allò que li hauria manat i, precisament per això, la Llei no podrà tenir res contra ell.

Es tracta, doncs, de la idea de la "veritable" llibertat (cf. Ga 5,13), en la qual Pau té precedents en filòsofs grecs i en Filó (Quod omnis probus liber). L'únic que l'Apòstol hi afegeix és una mena de "displícència" respecte de la Llei, que Filó hauria trobat incompreensible.

Aquesta displícència havia començat en 1Co 15,56 on, sense cap precedent visible, com un llam en cel serè, se'ns diu que "la força del pecat és la Llei". La idea és confirmada en 2Co 3, amb la cèlebre frase: "La lletra mata, però l'Esperit dóna vida", en virtut de la qual el ministeri de Moisès és vist com a ministeri "de mort" (v. 7) i "de condemnaió" (v. 9). Però això no vol dir que la "glòria" que l'envolta (ib) sigui falsa, sinó que aquella glòria no es considera tal (ou dedoxastai), per causa de la glòria superior (v. 10).

Es a dir que, davant la força de l'Esperit per alliberar l'home del pecat i de la mort, la Llei, considerada formalment com a lletra, resulta impotent i, pel fet que no ha pogut evitar la mort i la condemnaió, se li'n dóna la culpa.

Tot això ho insinua Ga dient que els qui opten per la Llei no la compleixen tota i cauen en la maledicció (3,10), que l'única cosa que aconsegueix la Llei és col·locar-nos en estat de "transgressió" (v. 19) i empresonar-nos en el pecat (vv. 22s), perquè és incapaç de donar vida (v. 21) i per això perd la partida davant una autèntica força, la del pecat, capaç de portar-nos allà on no volem (v. 17d).

Rm insisteix molt més directament en què la Llei és capaç de donar-nos coneixement del pecat, però no la força per a evitar-lo (Rm 3,20; 4,15; 5,20) i per això es converteix en el "vincle" que lliga l'home al pecat (Rm 7,5.7-11). En aquest context, trobem la frase "lliure de la llei", que constitueix l'objecte de la nostra última pregunta.

Aquí hem de començar dient que pròpiament, en 7,3, no es diu que el cristià sigui lliure de la Llei, sinó que, en la comparació, la dona queda lliure de la llei del (que la "vinculava" al) marit, quan aquest és mort. En l'aplicació de la comparació (v. 4), resulta que la qui mor és la dona, és a dir el cristià, en el sentit que queda "fora de la influència" (v. 6:

katêrgêthêmen apo tou nomou) de la Llei. I quina era aquesta influència? "Vincular-lo" a les "passions del pecat en ordre a donar fruits de mort" (v. 5).

Es a dir que aquesta "llibertat" no té res a veure amb el tema de la validesa de la Llei, sinó amb la idea que, donant coneixement del pecat (v. 7), el fa "reviure" (v. 9) i així li "dóna ocasió" per a matar-me (v. 11). En altres paraules: quan la Llei em diu: "No cobejaràs" (v. 7), té tota la raó, perquè això és pecat; el que passa és que, en contra del voler de la Llei, això és aprofitat pel pecat per a "obrar en mi tota cobejança" (v. 8).

Això inclou, sens dubte, la idea que la justificació i la salvació no venen en virtut de la Llei ni de "les obres de la Llei" ni de "les obres", en general (cf. la preposició ek, ex, en Rm 3.20; 4,2.14; Ga 2,16), sinó de la fe en Jesucrist, però no exclou que el "justificat per la fe" (cf. Rom 5,1) no estigui obligat a complir la substància de la Llei, en el sentit que hem vist fins ara.

Una última pregunta ens pot venir de Rm 10,4, on es diu que "Crist és la fi (telos) de la Llei, per a justícia de tot aquell que creu". El context parla repetidament de la "persecució" d'un objectiu (9,30s: diôkein; 10,2: zêlos; 10,3: zêtein): per això podem entendre que Crist és l'objectiu perseguit (sentit possible de telos), així com, en Ga 3,24; 4,2, es diu que la Llei ha estat la mainadera que ens hi condueix. Però, sense tancar la discussió, voldria dir que, fins i tot per a autors, com Luter i Bultmann, que consideren cosa sagrada dir que Crist és el terme final de la Llei i no el seu punt d'arribada, no per això deixen de defensar la validesa per al cristià de la substància de la Llei: Luter quan, en els seus catecismes, concedeix el màxim espai al comentari dels deu manaments; Bultmann quan ens diu que acabant amb la Llei ens fa lliures per a l'amor, que és resum de la mateixa Llei.⁵

IV. CONCLUSIONS

No dono per feta la recerca d'una teologia moral inspirada en Pau: crec que els principis enunciats no fan més que posar-ne les bases. També crec que, tant la idea de la consciència com a filtre fal·lible però insubstituïble, com la idea de la llibertat com a independència (l'hem definida "estil de senyor") i maduresa, han de donar encara molts fruits en la investigació, individual i col·lectiva, del que Déu vol de nosaltres.

En aquest sentit, tot i que jo no ho he fet, crec que l'atenció a les conclusions concretes que l'Apòstol treu dels seus propis principis també són importants, sobretot tractant-se d'un autor que cerca la paradoxa.

Per altra banda, em sembla important veure que Pau veu en "el Pecat" i en "la carn amb les seves passions" l'enemic insidiós, que s'ha de vencer amb la força de l'Esperit. Les incapacitats de la Llei en aquesta lluita han de configurar l'actitud de fons amb què ha de ser empresa (una actitud de confiança en la força que ve de Déu), però no desdibuixen de cap manera el sentit d'aquesta lluita: la victòria sobre el pecat.

NOTES

- ¹ En la línia de treballs anteriors. Com a més pròxims al tema, citem Libertad y gracia en la Carta a los Romanos, Barcelona (F. de Teologia), 1973 i "Gloriarse" en San Pablo. Sentido y teología de Kaukhaomai, Barcelona-Roma (AnBib 40) 1970.
- ² H.-J. ECKSTEIN, Der Begriff Syneidesis, Tübinga 1983, i F. STANLEY JONES, "Freiheit" in den Briefen des Apostels Paulus, Göttingen 1987, donen tota la bibliografia i es distingeixen, a més, per la seva independència de criteri i per un enquadrament imparcial de Pau en la realitat circumstant.
- ³ R. BULTMANN, Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis, en Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, pp. 42-51: "Der durch die Gnade von sich selbst befreite Mensch ist frei zur Liebe, in der die Gebote des Gesetzes zusammengefaßt sind" (p. 57). Vegi's també, en el vol. I, Tübinga 1952, pp. 32-58, Christus des Gesetzes Ende.