

LIBERTAD Y CORRESPONDENCIA

Alfonso y la conciencia moral

Bruno Forte

1. EL SANTO DEL SIGLO DE LAS LUCES

«El 18 de octubre de 1708 Giambattista Vico inauguraba el año académico en la Universidad de Nápoles: según la costumbre establecida, debía estar presente el nuevo universitario Alfonso de Ligorio, al que el mismo Vico, como profesor de Elocuencia, debía examinar para darle la “Fe de Retórica”, necesaria para ser admitido en la Universidad. En la lección inaugural, titulada “De nostri temporis studiorum ratione”, Vico proclamaba, entre otras cosas, el principio de flexibilidad de la jurisprudencia como “ars aequi” cuando se procede de la ley al acto concreto. Más adelante, S. Alfonso ratificaría este principio soberano de justicia en su doctrina sobre la conciencia moral»¹. Más allá de la efectiva incidencia de las ideas de Vico sobre el jovencísimo discípulo (verdadero niño prodigio de apenas doce años), el encuentro entre los dos no dejará de estimular la imaginación: con un mínimo de retórica, el mayor biógrafo reciente del de Ligorio comenta la escena del siguiente modo: «Los dos mayores genios italianos del siglo, frente a frente; el joven cartesiano frente al anti-Descartes»; para añadir a continuación, en un paréntesis de sano realismo: «pero quizás no se habló de Descartes»². «Vico y Alfonso —continúa Rey-Mermet— se encontrarían con frecuencia en las reuniones en casa Caravita», aquel Nicola Caravita (1647-1717), consejero de la Real Cámara, profesor de derecho feudal, que fue animador de una academia de mentes preclaras en vigoroso diálogo común. «Pero —se pregunta el biógrafo de san Alfonso— ¿Vico y Alfonso se encontraron realmente?»³. Es cierto que el estudiante no se inscribió en el curso de retórica del grande y pobre Profesor. Ni parece que haya sido atraído por la obra monumental de su examinador, aquella *Scienza Nuova*

1. D. CAPONE, *La «Theologia Moralis» di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, en «*Studia Moralia*» 25 (1987) 29.

2. T. h. REY-MERMET, *Il Santo del Secolo dei Lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Roma 1983 (or. fr.: 1982), 87.

3. *Ibid.*

via cuya edición definitiva saldría en el mismo año de la muerte de Vico, el 1744, que precede sólo cuatro años a la publicación de la primera edición de la *Theologia Moralis* alfonsiana, en la que Vico no aparece citado. Sin embargo, hubo entre los dos una cercanía singular al menos en dos puntos decisivos: ambos reaccionaron en su tiempo rechazando las pretensiones absolutas de la Ilustración; ambos mantuvieron vivo el sentido de aquella herida original y necesaria, por la que el sujeto histórico no es el único árbitro del conocer y del obrar, sino que debe ser medido por el Otro y corresponderle. El círculo que Vico llegó a teorizar en el encuentro de «filología» y «filosofía», de historia y pensamiento, Alfonso lo reconoce análogamente como fundamento de la decisión moral, en la reciprocidad entre la conciencia y la ley, entre el sujeto y el objeto trascendente sobre el que se debe medir la acción.

Sin embargo, desde el principio no fue así: Alfonso tuvo una formación «anti-alfonsiana». El joven de familia noble, estudiante excepcional, atraído por la música y la pintura, abogado con apenas dieciséis años y por otros diez brillantísimo protagonista del foro napolitano, después de una crisis de conciencia, surgirá de su primera —e injusta— derrota forense la decisión de hacerse sacerdote. El bagaje de formación jurídica no podía ahorrarle el camino ordinario de los estudios teológicos: «Alfonso sufrió la formación... probabiliorista del Seminario de Nápoles. Estudió Teología Moral siguiendo el manual de Francisco Genet (1640-1703), filojansenista y expositor de la llamada “Moral de Grenoble”»⁴, como él mismo recuerda en una página autobiográfica de la *Theologia Moralis*⁵. A pesar de todo, se referirá siempre con gratitud a su maestro don Giulio Nicolò Torni (1672-1756), del que elogia la agudeza, santidad y equilibrio. Por otra parte, el clima general de la cultura de la época, especialmente en el campo eclesial, era rigorista: «Ser rigorista significaba en aquel momento ser intelectual, estar a la moda, y vivir la radicalidad evangélica»⁶. El triunfo del rigorismo era una especie de reacción al pujante subjetivismo de la modernidad: el recurso al camino más seguro, basado en el escrupuloso seguimiento de la norma, aparecía como un antídoto a la autonomía de la conciencia, que parecía minar la base del edificio en el que desde siglos atrás se había organizado la sociedad, eclesiástica y civil. Ésta es la razón de que se produjera una singular convergencia entre intereses de potencialidades que estaban lejos de ser convergentes: «En aquel momento existía un vencedor único, aunque con distintos nombres y con diversas manifestaciones: en el terre-

4. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid 1986, 100 (Versión italiana: *La morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, Roma 1992). Cfr. F. GENET, *Theologia moralis seu resolutio casuum conscientiae iuxta Sacrae Scripturae, Canonum et Sanctorum Patrum mentem*, Grenoble 1676.

5. S. ALPHONSI M. DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, ed. crítica a cargo de L. GAUDÉ, 4 tomos, Roma 1905-1912 (anastática: 1953), I, 62. Se citará con la sigla *TM*, seguida de la referencia del volumen en números romanos y del número de página en números arábigos.

6. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, o. c.*, 43.

no político, el regalismo; en el campo religioso, el antijesuitismo; en el ámbito teológico-moral, el antiprobabilismo»⁷.

Se intentaba defender la autoridad de la norma objetiva en tres frentes —civil, eclesiástico y de las ideas— contra las fuerzas que parecían disgregadoras, y que se presentaban como paladines del arbitrio absoluto del sujeto: la tensión antirregalista, la orientación culturalmente tolerada por los jesuitas y el difuso laxismo moral. La elección a favor del rigorismo se unía a un sentido trágico de la vida, capaz de fascinar incluso a mentes de notable sensibilidad espiritual y cultural: «La visión trágica del mundo, al estilo de Pascal y Racine, encuentra su imagen en la comprensión de la vida moral como lugar trágico dominado por el temor al pecado, por el miedo a la condenación y por el ansia de asegurarse la salvación mediante una práctica sacramental exigente»⁸. En la misma línea se difundieron el jansenismo, junto con su típico rigor sacramental; el galicanismo, con sus pretensiones nacionalistas en el ámbito eclesial; la así denominada «moral de Grenoble», rigurosa y severa; y el «pro b a b i l i o r i s m o » promovido por los dominicos, sobre todo por los del convento de Venecia (Daniele Concina, al que Alfonso estima, pero define como «severissimus»⁹, Giovan Vincenzo Patuzzi, «acer adversarius meus»¹⁰ y Fulgenzio Cutiliati¹¹).

Habiéndose formado en este clima, el de Ligorio se distancia progresivamente de esas tendencias, hasta el punto de que muchos lo consideran sospechoso desde las tres perspectivas consideradas: política, eclesiástica y moral: el principio sobre el que se inspira como fuente siempre viva, es la convicción de que se deberán rendir cuentas a Dios no sólo por la excesiva indulgencia, sino también por la excesiva rigidez, en la que las conciencias pueden ser enredadas¹². ¿Cómo llega Alfonso a este resultado? «Tres factores le ayudaron de forma especial a realizar el paso del rigorismo hacia la benignidad pastoral: la experiencia pastoral vivida con lúcida responsabilidad y con entrañas sacerdotales; la guía de directores de conciencia equilibrados; y la lectura de moralistas jesuitas»¹³.

En particular, «Alfonso prefiere la verdad pastoral, pues sabe que ser rígido es ofender al pueblo cristiano y mandar a la perdición gran número de fieles»¹⁴. De este modo, se orienta hacia una precisa elección teórica que supondrá la gran novedad y la fuerza duradera de su propuesta moral: entre el

7. *Ibid.*, 93.

8. M. VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, 257.

9. *TMI*, 157.

10. *Ibid.*, I, 26.

11. Muy citado por Alfonso en su tratado sobre la conciencia: *ibid.*, I, 4. 23. 28. 43. 46. 70.

12. «Non solum enim rationem Deo reddere tenemur de nimia indulgentia; verum etiam de nimia rigiditate, qua conscientiae animarum illaquantur»: *ibid.*, I, 70.

13. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, o. c.*, 101.

14. *Ibid.*, 43.

objetivismo exasperado de los rigoristas y el subjetivismo que se insinúa en las conciencias de algunos bajo el atractivo de la nueva conciencia de la subjetividad emergente en todos los campos, él rechaza una elección exclusiva, proponiéndose más bien conjugar norma y conciencia, objetivismo de la ley y respeto de la conciencia en sus derechos y en sus procesos de aprendizaje y de maduración. Esta orientación le proporcionará numerosos adversarios de ambas partes: «¿Qué hacer ante esta situación...? La solución de Alfonso consistió en preservar su obra en medio de la tormenta, continuar editándola y mantener así el testimonio de una orientación benigna dentro del rigorismo moral generalizado»¹⁵.

También por estas razones la teología moral alfonsiana —como en el caso de la *Scienza Nuova* de Vico— fue «la obra de una vida»: «Alfonso llegó a la experiencia de escritor o publicista en edad madura... Se encuentra alrededor de los cincuenta años cuando aparecen sus primeros escritos. En tre estos hay que situar la primera edición de lo que más adelante será su *Theologia moralis*. Tenía entonces (1748) cincuenta y dos años... Sus escritos carecen del encanto de la juventud, pero contienen el poso de la madurez»¹⁶. El de Liguori trabajó en la moral como en una «cantera siempre abierta» a lo largo de unos cuarenta años¹⁷: el estilo sobrio, esencial, claro, debido a la formación jurídica y cartesiana de Alfonso, no debe hacer olvidar el padecimiento que comportó la maduración de sus convicciones, de lo que por otra parte es reflejo la historia de las nuevas ediciones del conjunto de su obra publicada durante toda su vida. La primera edición (1748) coincide con los inicios de la actividad literaria: como era habitual en aquel tiempo, consiste en anotaciones a un manual, el del jesuita Hermann Busenbaum, *Medulla Theologiae moralis*, citado según la edición de Padua del 1737. «La segunda edición (1753-1755), “que constituye su verdadera y propia Teología Moral”, así como la 3ª edición que abre la TM a los mercados controlados desde Venecia por Remondini (1757) y la 6ª edición en la que aparecen los tratados propios de Alfonso (1767) coinciden con la etapa de madurez. Por el contrario, la 8ª edición, en la que está presente de modo excesivo la prudencia temerosa y en la que se pretenden repudiar posiciones más abiertas de épocas anteriores, pertenece a la tercera etapa de signo pesimista»¹⁸. En la novena publicación (1785), el autor nonagenario no intervino de ningún modo, y las modificaciones introducidas fueron poquísimas, sólo de forma. La historia de la obra se convierte así en el testimonio del proceso de conciencia que llevó a Alfonso del rigorismo de la formación a las simpatías hacia el planteamiento de los jesuitas, hasta precisar su «equiprobabilismo» fundado en la circularidad entre la conciencia

15. *Ibid.*, 93.

16. *Ibid.*, 20ss.

17. Th. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi, o. c.*, 613. Cfr. del mismo autor *La morale selon S. Alphonse de Liguori*, Paris 1987.

18. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, o. c.*, 35.

y la norma, salvada la asimetría de valores a favor de la norma, a la que sus últimas publicaciones prestaban cada vez más atención.

San Alfonso no renunciaría a proponer este planteamiento como su propio «sistema moral»¹⁹: «La palabra “sistema” no alude aquí a una organización del conjunto de la teología... sino más bien a una perspectiva diversa sobre criterios de juicio a la hora de definir los casos dudosos, con la inevitable consecuencia de una concepción diferente también en el estudio de conjunto de los casos de conciencia»²⁰.

La terminología predominante en la caracterización de los diversos «sistemas de moralidad» tuvo su origen en una fórmula del dominico español Bartolomé de Medina, acuñada en el 1580: «Mihi videtur quod si est opinio *probabilis*, licitum est eam sequi, licet opposita *probabilior* sit»²¹. Nació así las diversas definiciones de las corrientes principales de la casuística moral: el *probabilismo*, según el cual «es lícito seguir una opinión probable aunque la opinión contraria en favor de la ley tenga mayor probabilidad»; el *probabiliorismo*, por el cual «siempre se debe seguir la opinión que sea más probable, que tiene más razones a nuestro favor»; el *tuciorismo*, que exige «seguir siempre la opinión favorable a la ley, que evita el peligro de infringirla». En la práctica estos planteamientos conducen a dos consecuencias extremas: «el laxismo, que es la tentación a que está sometido el probabilismo, y el rigorismo, que es su opuesto»²². La misma terminología muestra cómo lo que estaba en juego en la apasionada «querrelle» en torno a los sistemas de moralidad era en realidad la relación entre el elemento subjetivo y el elemento objetivo en la valoración de la verdad moral y, por tanto, la relación dialéctica entre la conciencia y la norma: esto explica por qué la polémica nació y se desarrolló en la época en que iba emergiendo en todos los campos —del filosófico al religioso, del político al eclesiástico, del cultural al ético— el valor «moderno» de la subjetividad. Sin embargo, nadie antes de Alfonso y como él acertó a proponer la cuestión en los términos precisos de los que provenía.

Resulta significativo que en la estructura de la *Theologia Moralis* se parta de la «Norma de los actos humanos» (Libro I) en su doble dimensión, interna —la conciencia: I, 3-70—, y externa —la ley: I, 71-291—. «La normativa moral es vista como una *tensión*, muchas veces conflictiva, entre la conciencia (norma interna) y la ley (norma externa); esto es lo que indica la presencia de los dos temas del primer libro de la TM»²³. No hay dificultad en reconocer que «esta orientación de la moral general imprime al conjunto de la síntesis al-

19. Cfr. *TMI*, 25ss.

20. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Milano 1992, 323.

21. «Me parece que si una opinión es probable, es lícito seguirla, aunque la opinión contraria sea más probable»: citado *ibid.*, 324.

22. *Ibid.*, 326. Cfr. D. CAPONE, *Sistemi morali*, en *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Milano 1990, 1246-1254.

23. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, o. c.*, 148.

fonsiana la tonalidad global de una *moral del acto*²⁴. Conciencia y ley son verdaderamente «los dos principios básicos de la moralidad... el fundamento de la moral alfonsiana»²⁵. De hecho, la riqueza y originalidad de la propuesta de Alfonso está tanto en el estudio de ambos conceptos por separado como en el examen de su mutua y crucial relación. «El balance del estudio por separado de cada una de las categorías se inclina a favor de la conciencia... El tratado más personal de la moral general y hasta de toda la TM, es el de la *conciencia*. Desde la 6ª edición Alfonso se desprende de Busenbaum y escribe íntegramente el tratado de la conciencia... La conciencia constituye el núcleo de la sensibilidad moral y es el cauce (“regla”) imprescindible (“interna”) y constituyente (“formalis”) de la moralidad. Aunque Alfonso pueda ser calificado con razón como “Doctor de la prudencia” y aunque él insista en ocasiones en la función moral de la prudencia, sin embargo su síntesis teológico-moral tiene en la conciencia el rasgo más peculiar»²⁶.

Es precisamente la gran atención que la moral alfonsiana concede a la conciencia lo que facilita encontrar la clave de la solución a los «sistemas de moralidad»: para Alfonso, «la libertad es anterior a la ley, que viene a limitarla. Para que este veto pueda suspender la libertad es necesario que sea plenamente claro y manifiesto: la libertad “posee”, ocupa el puesto, mientras no haya una ley segura que le quite el sitio»: o —usando la fórmula salida directamente de la pluma del de Ligorio— «Melior est condicio possidentis»: «la presunción, en caso de duda, está a favor de aquel que posee un bien»; en este caso, de la conciencia, que goza de la libertad originariamente conferida al sujeto²⁷. Sólo una norma cierta y claramente conocida puede tener las de ganar sobre la conciencia en el ejercicio de su libertad: donde esto no suceda, donde la probabilidad a favor de la libertad es mayor o sólo igual a aquella a favor de la ley, la elección moral permanece confiada a la autonomía de la conciencia. Alfonso no se cansa de hacer notar lo lejos que esta solución se encuentra tanto del rigorismo dominante en su tiempo, como también del «probabilismo» propuesto por algunos: aquí está la razón de que sea importante comprender cómo nació en él esta atención prioritaria a la conciencia y a los derechos de la libertad.

El mismo Alfonso explica la génesis de sus ideas sobre este punto crucial en algunos pasajes que pueden considerarse autobiográficos: así, insiste en afirmar que su reflexión moral la ha llevado a cabo siempre en el ámbito de lo concreto, sobre «casos». En resumen, es el «factum» lo que debe ser valorado, según su correspondencia con el «verum», que a su vez debe ser comprendido a la luz de las situaciones concretas: «Algunos que hacen alarde de ser literatos

24. *Ibid.*, 147.

25. *Ibid.* 152.

26. *Ibid.*, 152ss.

27. S. PINCKAERS, *Le fonti*, o. c., 326.

o teólogos de alto rango, renuncian a leer a los moralistas, a los que llaman con el nombre (para ellos despectivo) de *casuistas*. Dicen que, para confesar, basta con poseer los principios generales de la moral, puesto que desde ellos se pueden resolver todos los casos particulares. ¿Quién niega que todos los casos se han de resolver con los principios? Pero aquí está la dificultad: en aplicar a los casos particulares los principios que les corresponden. Lo cual no se puede hacer sin una detallada consideración de las razones que hay de una y otra parte; y esto precisamente es aquello que han hecho los moralistas: han procurado aclarar con qué principios se deben resolver muchos casos particulares»²⁸. En una página de sabor autobiográfico, Alfonso dice que para trabajar en la moral se necesita un interés no puramente especulativo, sino práctico («*quae ad praxim magis faciunt*»), exento de toda pasión («*non ab aliqua passione impulsus... ad haec scribenda me induxi*») y deseoso de buscar la verdad («*in quolibet quaestione... curavi veritatem investigare*»); un estudio asiduo y continuo («*diuturno studio*»); un preferir la razón al argumento de autoridad («*pro viribus sum conatus semper rationem auctoritati praepondere*»); la confrontación honesta con las distintas opiniones, también con aquellas contrarias a la propia («*hinc, benevole lector, ne putes me auctoribus benignae sententiae omnino addictum, si eos saepius me citare observas. Nam ad hoc Opus conficiendum non praetermisi etiam rigidae sententiae auctores legere*»)²⁹.

Este método —propio porque procede según la complejidad y procura no banalizarla— comporta el riesgo de no llegar a una conclusión, dejando abierta la investigación: es lo que acaece frecuentemente también en la reflexión de Alfonso. «De entre las más de 4.000 cuestiones analizadas, Alfonso no cierra la discusión en más de 500 de ellas, que además constituían puntos candentes en las disputas teológico-morales de la época»³⁰. Sin embargo, el método alfonsiano valora de hecho —«*in actu exercito*»— la discrecionalidad de la conciencia teorizada por él en relación con la norma moral: y si «la ley divina es *remota*, es decir, material, la conciencia es *próxima*, esto es, formal»³¹, donde la doble pareja de adjetivos —*remota* y material, *próxima* y formal— explica bien el diverso papel de los dos polos del discernimiento moral en el acto de la solución de las cuestiones ligadas a la decisión ética y al obrar responsable. La ley divina es al mismo tiempo «*remota*», porque está y permanece como referencia absoluta, independiente de la contingencia y puesta de manera radical a priori respecto a ella: precisamente por esto la ley divina provee la materia, el contenido ético con el que hay que medirse para calificar el acto y

28. S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Pratica del confessore per bene esercitare il suo ministero*, cap. I, n. 17, in *Opere complete*, IX, Marietti, Torino 1961, 789.

29. *TM*, II, 52ss.

30. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral*, o. c., 165. Sobre el método inductivo en la elaboración de la *TM* y el proceder típico de la experiencia a la norma general, cfr. D. CAPONE, *La «Theologia Moralis» di S. Alfonso*, o. c., 38-42.

31. *TM*, I, 3.

corresponder a la voluntad divina. La conciencia, a su vez, es inseparablemente «próxima», por ser propia del sujeto comprometido en el acto, y «formal», por que da forma al mismo acto: el ser claramente informado por una ley cierta es, de hecho, cuanto se requiere para que el sujeto moral pueda reconocerse obligado, mientras que la incertidumbre de la norma o la ignorancia inevitable excusan de toda responsabilidad moral. De esta manera son salvaguardados tanto los derechos de la objetividad del bien moral como los del protagonista humano de la decisión ética, y al mismo tiempo se deja siempre abierta la posibilidad de que falte alguna de las condiciones requeridas para una solución definitiva y unívoca de una cuestión moral.

Precisamente al considerar esta complejidad de factores y de aspectos, presentes en el obrar éticamente responsable, se capta en qué sentido Alfonso pertenece a su tiempo y al mismo tiempo lo supera: «Alfonso no es la antítesis de la Ilustración y de sus ideales. Por el contrario, está enraizado en el siglo XVIII no sólo cronológicamente sino también en cuanto participa de los nuevos valores propiciados por este siglo y que son fermentos de la futura revolución social... Algunos rasgos son coincidentes con el espíritu nacido de la Ilustración: 1) promoción de la *razón*, dando más importancia a la argumentación intrínseca que a los argumentos de autoridad; 2) aceptación de los datos objetivos de la *experiencia* en oposición a los “prejuicios” como criterios de orientación humana; 3) inclinación hacia el valor de la *libertad* cuando la ley no es cierta. En este sentido Alfonso es el “santo del siglo de las Luces” y su moral comienza a atisbar los ideales de la Ilustración»³². Tanto en el ejercicio de la reflexión moral como en las conclusiones aducidas en su obra, Alfonso revela tres opciones típicas: «opción por la verdad, opción por la razón y opción por la libertad»³³. Contra aquellos que —como Concina y Patuzzi— «propugnaban una verdad moral “objetiva”... Liguori buscaba la verdad moral “personalizada” (=en la sede de la conciencia)»³⁴, valorando así al máximo la dignidad de la razón humana y la autonomía del mundo, sin negar el primado de la ley divina ni la exigencia imprescindible de corresponder a ella para llevar a cabo la plena humanidad del hombre.

Siendo el de Liguori hijo del siglo de las Luces en lo referente a la aceptación convencida del valor de la razón y de la libertad, no por ello deja de ser testigo del Otro, de aquella verdad objetiva del bien al que la conciencia formada puede y debe corresponder por la verdad misma de su ejercicio y por la realización de la plena madurez humana y espiritual de la persona. En definitiva, san Alfonso «ha sabido trazar un camino seguro que permite fundir la in-

32. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral*, o. c., 174.

33. *Ibid.*, 209. Cfr. *TM*, II, 690: «Tria sunt principia intrinseca actus humani: Intellectus, voluntas et libertas. Intellectus influit in actionem moralem per conscientiam, sive cognitionem actionis et legis ... Voluntarium sic definitur potest: Actus procedens a principio intrinseco, seu a voluntate cum cognitione finis».

34. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral*, o. c., 210.

mutabilidad de Dios con la historicidad a menudo dramática y contradictoria del hombre; las exigencias de la llamada de todos a la santidad con la fragilidad de cada uno, a causa del pecado personal y comunitario; la objetividad del bien y de la verdad con su indispensable reconocimiento, gradual y con frecuencia arduo, por parte de la conciencia personal»³⁵. Nada como un contacto directo con sus escritos puede mostrar hasta qué punto es genial y audaz esta síntesis, y al mismo tiempo hasta qué punto es fiel por una parte a los valores emergentes de la modernidad y por otra al irrenunciable testimonio del don de la revelación, que abre a la fe: especialmente si, más allá del enmarañado conjunto de las cuestiones afrontadas, se va directamente a su obra principal, la *Theologia Moralis*, y a aquella parte de la misma que a partir de la sexta edición Alfonso introdujo, totalmente compuesta por él, de manera totalmente independiente respecto al esquema creado por el texto de Busenbaum. Se trata de acercar los dos tratados del Libro I de la obra, el de la conciencia y el de la ley, es decir, las páginas que han entregado a la historia de la moral el genio del de Ligorio como referencia irrenunciable, rica de nueva fecundad siempre actual.

2. LA CONCIENCIA Y SU RELACIÓN CON EL OTRO

Ya el título del «Liber Primus» de la *Theologia Moralis* saca a la luz claramente cuáles son los términos de la cuestión que se intenta afrontar: con la fórmula «De regula actuum humanorum» se refiere a la vez e inseparablemente a los «actos humanos», caracterizados como tales por la conciencia y la libertad, y a la «norma» o «regla» a que deben corresponder esos actos para que puedan ser moralmente evaluados. «La regla de los actos humanos es doble: una de ellas viene a llamarse remota; la otra, próxima. *Remota*, o material, es la ley divina; *proxima*, o formal, es la conciencia»³⁶. Entre los dos polos, el primero en ser objeto de la atención de Alfonso es, no por casualidad, la conciencia («Tractatus Primus, De conscientia»): esta elección es la principal innovación de la moral alfonsiana respecto a la casuística imperante en su tiempo. El hecho de que el mismo autor sea consciente de la novedad y de la importancia de la opción realizada resulta evidente por la afirmación con que inicia el estudio: con el tratado sobre la conciencia «se abre el acceso a toda la teología moral»³⁷. La

35. S. MAJORANO, *Essere Chiesa con gli abbandonati. Prospettive alfonsiane di vita cristiana*, Materdomini 1997, 7. Del mismo autor cfr. *La teologia morale nell'insieme del pensiero alfonsiano*, en «Studia Moralia» 25 (1987) 79-103.

36. «Duplex est regula actuum humanorum; una dicitur remota, altera proxima. *Remota*, sive materialis, est lex divina; *proxima* vero, sive formalis, est conscientia: quia, liceat conscientia in omnibus divinae legi conformari debeat, bonitas tamen aut malitia humanarum actionum nobis innotescit, prout ab ipsa conscientia apprehenditur»: *TM*, I, 3.

37. «Aditus ad universam moralem Theologiam aperitur»: *ibid*

definición que sigue inmediatamente muestra toda la relevancia de la razón en el juicio del acto moral por parte de la conciencia: ésta es «un juicio o dictamen práctico de la razón por el que juzgamos aquí y ahora qué se debe hacer por ser bueno, y que se debe evitar por ser malo»³⁸. Precisamente por estar ligada a la praxis, y, por tanto, de alguna manera, volcada en lo concreto y en la singularidad del acto, la conciencia, para Alfonso, se diferencia del conocimiento especulativo de los principios universales necesarios para vivir según el bien (o «sindéresis»)³⁹: más allá de la precisión conceptual, la observación ayuda a distanciarse de toda concepción objetivista de la conciencia, que asuma la función de la ley moral sin tener en cuenta la mediación ardua y necesaria del discernimiento moral a partir del caso concreto.

Afirmando con fuerza el papel de la conciencia en la decisión que determina la moralidad del acto, Alfonso precisa a continuación su carácter histórico, presentando los diferentes niveles y las formas diversas de advertencia: así, una conciencia errónea puede ser tal —y por eso culpable— sólo voluntariamente; pero puede serlo más allá de la voluntad del sujeto, determinada por los condicionamientos históricos, culturales, psicológicos, morales y religiosos en los que se encuentre. En este segundo caso, Alfonso no sólo excluye la responsabilidad moral del acto, sino que llega a declarar que se puede estar hasta obligado a seguir el dictamen de tal conciencia: «Quien posee una conciencia invenciblemente errónea, no sólo no peca obrando según su parecer, sino que a veces está obligado a seguirla»⁴⁰. Se hace presente aquí la amplitud de horizontes del de Ligorio: como buen abogado —en este caso «abogado de la conciencia»— sabe individuar todos los atenuantes que pueden confluir en un acto, hasta aquellos que excluyen del todo la culpa o incluso hacen que determinado comportamiento resulte obligado. De esta manera se abre espacio para facilitar una extraordinaria actitud de respeto a las conciencias, aunque parezca que sus elecciones estén alejadas de los principios de la moral teológica profesados a partir del conocimiento de la fe: y Alfonso —profundamente experto conocedor del corazón humano y del conjunto de condicionamientos en que puede encontrarse— no duda en elegir desde las primeras páginas de su obra el camino audaz de una moral del acto personal

38. «(Conscientia) est iudicium seu dictamen practicum rationis, quo iudicamus quid hic et nunc agendum ut bonum, aut vitandum ut malum»: *ibid*

39. «Dicitur autem conscientia *dictamen practicum*, ad differentiam synderesis, quae est cognitio speculativa principiorum universalium ad bene vivendum»: *ibid*. La expresión «sindéresis» —frecuentemente usada por los autores medievales— proviene del griego «συντήρησις» (= conservación o vigilancia), y probablemente san Jerónimo fue el primero que la utilizó para referirse al «lucero de la conciencia» que permanece encendido y a su vez está pendiente de cuando obramos mal: cfr. A. LALANDE, *Dizionario critico di Filosofia*, Milano 1971, 821ss. Santo Tomás la define «lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum»: *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 1, *ad secundum*.

40. «Qui conscientiam *invincibiliter* erroneam habet, non solum non peccat juxta eam operando, sed etiam aliquando tenetur illam sequi»: *TM*, I, 4.

y, por tanto, del obrar consciente y libre como condición exclusiva de la responsabilidad moral.

Las consecuencias que se derivan de esta apología de la conciencia informada son relevantes: Alfonso las resume en dos principios que coloca en la base de su «sistema moral». El primer principio es formulado en estos términos: «De una ley dudosa no puede derivar una obligación cierta»⁴¹. No basta la objetividad de la norma para fundamentar la obligación moral: es necesario que la norma sea conocida, y que toda forma de ignorancia invencible, involuntaria, sea excluida. Aquí se ve cómo para Alfonso los derechos de la conciencia, que es al fin y al cabo la subjetividad personal su actuación moral, deben ser reconocidos y asimismo defendidos frente a toda concepción meramente legalista y extrínseca de la moralidad de los actos. Es más, esta valoración de la conciencia aparece en la formulación del otro principio, que está en la base del sistema alfonsiano: «La condición de quien posee es mejor: siempre que una ley es dudosa, de ninguna manera obliga al hombre, que permanece exento y libre de la obligación de la ley, pudiendo en tal caso lícitamente hacer uso de su libertad, que verdaderamente posee al ser dudosa la ley»⁴². Se perfila así con toda su fuerza el «sistema moral» propuesto por el de Ligorio: tal sistema se aleja ante todo de la ambigüedad propia de cualquier relativismo moral, que da entrada a las seducciones del laxismo ético, para después proponer aquella solución intermedia entre objetivismo de la ley y arbitrio absoluto de la subjetividad, a la que se denomina «equiprobabilismo», auténtica vía de equilibrio y benignidad. «Con el fin de obrar lícitamente, en las cosas dudosas deberemos buscar y seguir la verdad: allí donde la verdad no pueda ser claramente hallada, estamos obligados a abrazar al menos la opinión que más se aproxima a la verdad, que es la opinión más probable»⁴³.

Lejos de adherirse a la elección opuesta al laxismo, es decir, la del rigorismo dominante en su ambiente cultural, Alfonso propone el camino del máximo respeto moral posible hacia la libertad: «Allí donde concurren dos opiniones igualmente probables... la incertidumbre de la ley no puede implicar una obligación»⁴⁴. Desde su punto de vista, quien está comprometida a valorar el nivel de probabilidad y la certeza de la ley es la persona en el pleno ejercicio de la razón: «Sin el juicio y el conocimiento de la razón, de ninguna manera existe una promulgación de la ley suficiente para obligar...

41. «Lex dubia non potest certam inducere obligationem»: *ibid.*, I, 13.

42. «Melior est conditio possidentis. Quoties enim lex dubia minime ligat hominem, homo utique remanet solutus et liber ab obligatione legis, eoque casu licite potest uti sua libertate, quae re possidet, cum lex est dubia»: *ibid.*, I, 13.

43. «Ad licite operandum, debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi: at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam que propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior»: *ibid.*, I, 25.

44. «Duabus aequae probabilibus opinionibus concurrentibus... lex incerta non potest certam obligationem inducere»: *ibid.*, I, 25.

Para que la ley obligue, debe ser indudable y manifiesta, y debe ser manifestada o dada a conocer como cierta a aquel para quien está promulgada»⁴⁵. Por lo tanto, «no se está obligado a la ley allí donde no se sepa según la recta razón que deba ser necesariamente seguida»⁴⁶. En los casos en que esto no suceda, se debe salvaguardar la libertad en su irrenunciable derecho: «Para obligar a la voluntad del sujeto a cumplir u omitir cierta acción, es necesario que él mismo tenga ciencia del precepto, pues de lo contrario el sujeto permanece en su libertad. Para lo cual, si la conciencia está en la duda de si está o no ante un precepto negativo o positivo (como sucede cuando las dos opiniones del mismo peso se presentan como igualmente probables), entonces ciertamente no hay ciencia del precepto, de donde se sigue que el precepto no debe ser observado»⁴⁷. La conclusión anti-rigorista es inevitable: «Donde concurren dos opiniones de igual peso, no existe obligación de seguir la más segura»⁴⁸.

Como es evidente, en la concepción de Alfonso el primado no se concede a una objetividad abstracta de la norma, sino al bien originario de la libertad, donada a la persona por Dios creador, no menos que la obligación moral de hacer el bien: «La libertad permanece siempre cierta, mientras no sea obligada por una ley igualmente segura y manifiesta»⁴⁹. Sin el conocimiento seguro de la promulgación de la norma no puede perfilarse ninguna obligación: y para Alfonso esto es válido no sólo en el caso de la ley positiva, sino también en el de la ley natural. Aquí el análisis alfonsiano —a pesar de seguir la perspectiva de la tradición escolástica— presenta un acento a favor del sujeto humano y de su razón que es típicamente «moderno»: reafirmada la tesis tradicional según la cual «la promulgación de la ley natural no se realiza según el modo humano, sino a través de la luz natural, que Dios pone en la mente de los hombres»⁵⁰, de Ligorio añade: «En consecuencia, la ley natural no es pro-

45. «Sine rationis iudicio et cognitione, nullo modo existit promulgatio legis sufficientis ad obligandum... Lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere homini, cui promulgatur»: *ibid.*, I, 27.

46. «Non tenetur igitur quis ad legem, nisi eam juxta rectam rationem cognoscat esse necessario amplectendam»: *ibid.*, I, 28.

47. «Ad ligandam hominis voluntatem, ut actionem aliquam exerceat vel omittere teneatur, necesse est ut ipse praecepti scientiam habeat: alioquin homo ille in sua libertate remanet. Quamobrem, dum illa in dubio est, an adsit vel non praeceptum prohibens vel praeciens (sicut accidit, cum duae opiniones ejusdem ponderis aequae probabiles concurrunt), tunc non habet quidem scientiam praecepti; ideoque praeceptum servare non tenetur»: *ibid.*, I, 29.

48. «Ubi duae opiniones aequalis ponderis concurrunt, non est obligatio sequendi tutiorem»: *ibid.*, I, 32.

49. «Libertas manet semper certa, usquedum a lege pariter certa et manifesta non ligatur»: *ibid.*, I, 33.

50. «Legis naturalis promulgatio non fit humano modo, sed naturali lumine, quod Deus in hominum mentes ingerit»: *ibid.*, I, 38ss. Cfr. por ejemplo Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I-II, q. 90, a. 4, *ad primam*. «Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam».

mulgada para el hombre ni le obliga mientras no llegue al uso de razón, mediante el que la ley se le da a conocer y es promulgada para él»⁵¹. Como se deduce de estas palabras, el interés de Alfonso se vuelca sobre la persona y su historia, en el ámbito de la cual la maduración del uso de la razón es la condición necesaria para que se pueda hablar de moralidad de los actos y, por tanto, de la observancia o incumplimiento de la correspondiente norma asociada a la ley natural.

Siendo patente en Alfonso el interés hacia la madurez intrínseca del sujeto moral, no es menor el valor atribuido a las circunstancias del acto: la persona no existe nunca «in vitro», sino siempre y sólo en una red de relaciones y de situaciones más o menos condicionadas, en la vivencia de una historia personal y colectiva. «Incluso cuando la ley es segura —prosigue su análisis— las diversas circunstancias concomitantes hacen que la ley obligue en unos casos y no obligue en otros: en consecuencia, algunos preceptos, si bien son inmutables, sin embargo en ciertas ocasiones no obligan, según se den determinadas circunstancias... Por lo tanto, no es válido objetar que las leyes son seguras, porque, ante cambios de las circunstancias de los casos, se convierten en no obligatorias o incluso dudosas, y entonces, al ser dudosas, ni siquiera obligan»⁵². Esta marcada atención al «factum» conforme al que debe ser comprendido el «verum» moral no es sólo fruto de la vasta experiencia de Alfonso como pastor y confesor, sino que responde a una precisa idea que él concibió respecto al valor del ejercicio de la razón y de su capacidad de discernimiento crítico en la valoración de la moralidad de los actos. Se trata de una idea neta y preclara, por la que el hombre de fe no duda en hacerse abogado del valor de la razón por encima del recurso al argumento de autoridad: con cierto eufemismo, fruto de artificio retórico encaminado a calmar la dureza de la reacción polémica en el posible adversario, Alfonso afirma que «todos enseñan que la autoridad extrínseca de los sabios no puede ser de gran peso, donde la razón intrínseca se muestra cierta y convincente»⁵³. Se pone de manifiesto en esta apología de la razón la joven simpatía del autor por las tesis cartesianas, y asimismo se advierte una convicción que ha pasado a través del filtro de una prolongada experiencia y de la continua reflexión sobre dicha experiencia: «Nadie duda de que en el obrar somos llevados a buscar la verdad y a seguirla. ¿Es por tanto lícito preguntar si existe una manera alternativa a la de la guía de

51. «Lex igitur naturalis non promulgatur homini nec ipsum ligat, nisi cum homo pervenit ad usum rationis, qua sibi lex innotescit et promulgatur»: *TM*, I, 47.

52. «Licet lex sit certa, nihilominus diversae quae accidunt circumstantiae efficiunt, ut lex nunc obliget et nunc non obliget: siquidem praecepta, quamvis sint immutabilia, tamen aliquando non praecipiunt sub hac vel illa circumstantia... Non valet igitur dicere, quod leges sunt certa e: nam, mutatis casuum circumstantiis, redduntur non obligantes vel saltem dubiae, et tunc tanquam dubiae nec etiam obligant»: *ibid.*, I, 47ss.

53. «Omnes docent, auctoritatem extrinsecam sapientum magni non posse esse ponderis, ubi intrinseca ratio certa videtur et convincens»: *ibid.*, I, 58.

la razón por la que podamos conocer la verdad? Es necesario decir que debemos seguir y abrazar aquella verdad que nos es mostrada y como puesta ante nuestros ojos por la razón»⁵⁴.

A la razón se le reconoce un papel irrenunciable y necesario en el aprendizaje de la verdad moral: en la perspectiva de Alfonso, sin embargo este papel nada quita al valor fundante de la ley. Centrándose tenazmente en la objetividad de la norma y en su irreducible alteridad y trascendencia, se esfuerza por aclarar que el pleno ejercicio de la razón es condición indispensable para que la ley sea conocida, y por lo tanto ejercite su fuerza coercitiva: «Cuando se peca contra una ley invenciblemente ignorada, se peca sólo materialmente, no formalmente, porque la ley se convierte en regla y medida de nuestra voluntad no por sí misma, sino en la medida en que es representada por la razón»⁵⁵. Esto no quiere decir que el gran teólogo y pastor ignore los límites y riesgos de la razón: también en este punto su experiencia de la vida y del corazón humano es lo suficientemente amplia para impedirle incurrir en el optimismo ingenuo propio de algunas formas modernas de exaltación de la racionalidad. Con la misma claridad con que se ha hecho abogado de la razón, Alfonso ilustra los límites de la misma, mostrándose en este punto incluso más «iluminado» que los hombres de las Luces, principalmente porque su sabiduría pastoral le hace intuir anticipadamente los resultados de la que será la moderna «dialéctica de la Ilustración»⁵⁶: «La razón humana puede errar, y por esto la voluntad que concuerda con la razón humana no siempre es recta, antes bien, la voluntad que concuerda con la razón que ha incurrido en error es mala»⁵⁷. Si estas palabras se leen a la luz de los hechos, cobran un sabor amargo: ¡cuánta violencia, cuánto mal ha causado una razón presuntuosa, en que la ambición de explicar y cambiar todo ha creado mecanismos de autojustificación y de incapacidad para reconocer los propios límites y fracasos! Para Alfonso, ser consciente del carácter incompleto de la conciencia es consecuencia del reconocimiento de la trascendencia, de aquella alteridad última irreducible a la aprehensión del sujeto, que está ante la conciencia no como antagonista, sino como fundamento, medida y origen. Alfonso ratifica sin vacilar el primado de Dios sobre la razón como norma que la fundamenta en su valor y la garantiza respecto al mal, siempre que la conciencia y la ley se correspondan adecuadamente: «Cada vez

54. «Nemo inficiatur, in operando teneri nos veritatem quaere re eamque sequi. At petere fas sit, quonam alio pacto possumus nos veritatem noscere, nisi ratione ducti? Dicendum igitur, illam veritatem nobis esse sequendam ac amplectendam, quae a ratione exhibetur, et praeter oculos veluti ponitur»: *ibid.*, I, 152.

55. «Quando peccatur contra legem invincibiliter ignoratam, materialiter tantum, non formaliter peccatur; quia lex, non ut in se est, sed prout repraesentatur a ratione, ita fit regula et mensura nostrae voluntatis»: *ibid.*, I, 153.

56. Cfr. M. HORKHEIMER, T. H. W. ADORNO, *Dialettica dell' Illuminismo*, Torino 1966.

57. «Ratio humana potest errare, et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta; sed voluntas concordans rationi erranti est mala»: *TM*, I, 153.

que se obra contra la ley de Dios, no se está excusado de pecado, aunque la razón llevara a pensar lo contrario»⁵⁸.

Como abogado de la dignidad humana, Alfonso vive a fondo el honesto reconocimiento de los límites de la capacidad del sujeto racional bajo el estándar de la benignidad y de la percepción de las posibles justificaciones del error: como se ha dicho, para él —en pleno acuerdo con toda la tradición teológica— la ignorancia invencible y, por esto, involuntaria, excusa. Hasta donde la razón puede avanzar en el reconocimiento de la trascendencia y de la norma que de ella deriva, debe hacerlo, precisamente para ser más libre y verdadera: «Dios no condena otras acciones que aquellas en las cuales hay una malicia voluntaria o una voluntaria negligencia. Como consecuencia, Dios no sólo no castiga a quien con ignorancia invencible estima que obra rectamente, sino que a veces incluso recompensa la recta intención, aunque la obra realizada contraste con la ley tal cual es en sí misma»⁵⁹. En este punto se pone de manifiesto la importancia del otro elemento que, junto con la razón, interviene en la calificación moral del acto: la voluntad. El estudio de la compleja articulación de estos dos componentes de la acción muestra que Alfonso considera a la persona en su conjunto y que por esto su moral puede definirse verdaderamente como la moral del obrar personal, consciente y libre: «El mismo acto humano, en cuanto es voluntario, posee una caracterización moral —es decir, es bueno o es malo—. El objeto del acto externo es la cosa, tal como es en sí misma; sin embargo, el objeto del acto interno es la intención con que se obra. En consecuencia, aunque materialmente un acto puede ser en sí mismo malo, puede ser formalmente bueno cuando es bueno el fin; y esto se debe tener presente precisamente cuando la malicia del acto material es invenciblemente ignorada por el sujeto agente»⁶⁰. Como es fácil comprender, no se trata de un razonamiento instrumental que llevaría a la conclusión, que comporta consecuencias trágicas, de que «el fin justifica los medios»: se trata, por el contrario, de la atención hacia el ser personal, inmerso en la complejidad de sus dinamismos ante la objetividad de la norma moral, necesaria para comprender

58. «Quotiescumque quis operatur contra legem Dei, non excusatur a peccato, licet ratio contrarium ei repraesentet»: *ibid.*, I, 153.

59. «Deus non damnat, nisi illas acciones in quibus adest malitia voluntaria, vel voluntaria negligentia. Unde eum, qui existimat invincibiliter se recte operari, Deus non solum non punit, sed quandoque rectam ejus intentionem remuneratur, etiamsi opus suum legi, prout est in se, repugnet»: *ibid.*, I, 156.

60. «Ipse actus humanus, in tantum habet rationem moralitatis, id est, ut sit bonus vel malus, in quantum est voluntarius. Objectum actus externi est res, prout est in se ipsa; objectum vero actus interni voluntatis est intentio qua quis operatur. Unde, licet materialiter actus sit in se ipso malus, tamen formaliter bonus est, quando bonus est finis; hoc tamen semper intelligendum, cum nempe malitia actus materialis invincibiliter ab operante ignoratur»: *ibid.*, I, 157. Sobre el acto humano y sus componentes, cfr. también el *Liber Quintus, Tractatus Preambulus*, dedicado a «De Actibus Humanis in genere»: *ibid.*, II, 689-703. Escribe Alfonso: «Actus humanus, strictissima acceptione sumptus, definiri potest: Actus deliberate procedens ab hominis voluntate» (689).

verdaderamente la moralidad del acto y valorar su significado auténtico en relación con la historia de la persona agente.

Alfonso muestra en la reflexión relativa a la interpretación de la ley una atención análoga hacia la historicidad: en la correspondencia dinámica entre conciencia y norma, no es únicamente la conciencia personal la que está «enredada en la historia», sino que también la ley se ha de interpretar a la luz de la historia para alcanzar a la persona a través de las indispensables mediaciones históricas del lenguaje y de la comunicación. Precisamente por esto la hermenéutica de la norma es importante para establecer un correcto planteamiento de la vida moral: Alfonso distingue algunas reglas fundamentales que deben seguirse al interpretar la ley moral. En primer lugar, señala la necesidad de discernir «la *mens* o el fin intrínseco del legislador» y la «razón de la ley», lo que la motiva y la estructura según su especificidad⁶¹: esto lleva a comprender cómo para Alfonso la ley moral no es de ninguna manera la expresión de un orden impersonal, abstracto y árido, sino que corresponde a una intención de carácter personal, a un legislador que no es la parte contraria, sino el aliado del hombre. Se advierte aquí la profunda inspiración bíblico-teológica de la visión alfonsiana de la moral. En aquello en que no se logre una clara interpretación de la «mens» del legislador, conviene prestar específica atención al lenguaje: «En la duda relativa a la mente del legislador, las palabras de la ley se deben tomar según su *propio sentido*, salvo que se siga algo absurdo»⁶². Es admirable esta capacidad de Alfonso, que le lleva a valorar el lenguaje y al mismo tiempo consigue no hacer de él un absoluto: aquí —más allá de la relación explícita entre los dos— se respira algo de la visión de Vico presente en su *Scienza Nuova*, profunda en la intuición de la variedad de formas y de registros de la lengua en su realización poética, en la simbólica y en la meramente funcional.

Finalmente, Alfonso fija el doble criterio hermenéutico según el cual la interpretación de la ley debe estar siempre encaminada a valorar el acto según su dimensión moral («pro valore actus») —es en cierto modo una invitación a no banalizar nunca la dignidad moral del obrar humano— y asimismo debe tender hacia la amplitud en aquello que es favorable a la persona y hacia la restricción en aquello que, por el contrario, la limita⁶³. Aquí el de Ligorio se presenta de nuevo como el abogado del hombre, que ensalza todos los legítimos derechos de su cliente, partiendo del derecho, que es fundamental, de la libertad de la conciencia y del valor irrenunciable del ser personal. Para avalorar ulteriormente esta apología de la moralidad consciente y libre, Alfonso no duda en retomar la doctrina tradicional de la «epiqueya», de la que aporta una ve-

61. «Regulae in interpretandis legibus sunt videlicet: Ut attendatur *mens* sive finis intrinsecus legislatoris... Attendenda est *ratio legis*...»: *ibid.*, I, 181.

62. «In dubio mentis legislatoris, verba legis accipienda sunt secundum *proprium sensum*, semper ac non sequatur aliquid absurdum»: *ibid.*

63. «...Ut in dubio fiat interpretatio *pro valore actus*... Quod lex in *favorabilibus* ampliatur, restringatur in *odiosis*»: *ibid.*

sión con un expre s i vo acento personalista: «La epiqueya es la excepción ligada a las circunstancias del caso, a partir de las cuales se juzga con certeza o al menos se considera probable que el legislador no ha pretendido incluir aquel caso bajo la ley... Tal “epiqueya” no se aplica sólo en lo referente a las leyes humanas, sino también a las naturales, en los casos en que la acción puede ser despojada de toda malicia en virtud de las circunstancias»⁶⁴. De nuevo se puede observar que en la visión alfonsiana la premura por la norma no supone nunca menoscabo de la dignidad de la persona y del interés por su condición histórica concreta.

Alfonso reconoce la existencia de un fecundo juego dialéctico operante en la relación entre la conciencia y la ley, entre la subjetividad y la objetividad de la norma en el obrar moral: conjuga así con gran finura las exigencias de la conciencia moderna de la libertad y de la dignidad de la persona con el testimonio —irrenunciable por la fe en la revelación— del valor trascendente de la norma divina de la moralidad. El siguiente texto es muy elocuente: «La libertad es el requisito necesario de la moralidad del acto. De hecho, el acto humano y moral debe proceder de una razón deliberada... Sin embargo, se equivocan quienes fundamentan toda la moral del acto humano en la sola libertad... sin una relación de correspondencia o de no correspondencia del acto con la recta razón y con la ley»⁶⁵. A la luz de esta relación dialéctica entre la norma y la libertad, la conciencia y la ley, se comprende en qué sentido la moral alfonsiana puede ser entendida como una ética de la trascendencia: por una parte, en el núcleo de las consideraciones de Alfonso está el movimiento de autotranscendencia de la persona humana, llamada a salir de sí misma para relacionarse con el Otro y con los otros en la libertad consciente y en la responsabilidad del amor; y por otra, la trascendencia se asoma a la conciencia con el movimiento de autocomunicación que le es propio, tanto en el ámbito de la ley natural, que es la norma divina inscrita en el corazón y reconocible con el recto uso de la razón, como en el ámbito de la revelación histórica y del libre y generoso don de la gracia.

En esta red compleja de relaciones, que evoca la riqueza dinámica de la alianza que ocupa el lugar central del mensaje bíblico, se establecen de modo claros dos «no» que el sistema moral alfonsiano consiente en afirmar con clara determinación: «Nunca es lícito relajar la observancia de la ley divina más de lo que corresponde, pero no es menos malo hacer que el yugo divino

64. «Epikeja, seu epikia, est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo vel saltem probabiliter judicatur, legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendi... Hae epikeja non solum locum habet in legibus humanis, sed etiam in *naturalibus*, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari»: *ibid.*, I, 182.

65. «Libertas est necessarium requisitum ad moralitatem actus. Nam actus humanus et moralis debet procedere a ratione deliberata... Sed errant qui constituunt totam moralitatem actus humani in sola libertate... sine relatione convenientiae vel inconvenientiae actus cum recta ratione et lege»: *ibid.*, II, 700.

sea para los demás más duro de lo estrictamente conveniente»⁶⁶. El «no» a toda forma de laxismo moral se conjuga con el no menos decisivo «no» a toda forma de rigorismo: el interés por la conciencia en su relación dialéctica y fecunda con la objetividad trascendente de la norma, el respeto de la persona humana en lo referente a sus dinamismos y en su concreta dimensión histórica, la fidelidad a la vocación trascendente del hombre y al don de la autocomunicación divina en la ley natural y en la revelación histórica, se fundamentan en una verdadera y propia moral de la benignidad o de la misericordia, que Alfonso resume en la preciosa sugerencia ofrecida a los confesores, testigos y guardianes de los caminos más profundos de las conciencias ante su destino último: «Allí donde se trata de alejar al penitente del peligro del pecado formal, hablando en general y en cuanto lo sugiere la prudencia cristiana, el confesor debe hacer uso de las opiniones benignas»⁶⁷. Esta indicación, lejos de reducirse a una simple y genérica exhortación, es la síntesis operativa de una ética de la trascendencia, que, en pleno siglo de las Luces, ha sabido conjugar el valor de la ley moral, fundamentada en la trascendencia divina, con el valor de la conciencia y de la libertad, mediante una relación de correspondencia dinámica que debe realizarse en la historicidad de la condición humana y, al mismo tiempo, tal que permita anticipar en la moralidad de los actos el sabor iluminante y plenificante de la eternidad.

66. «Nefas quidem est divinarum legum observantiam relaxare plusquam licet; sed non minus est malum, divinum jugum plusquam oportet durum aliis reddere: *ibid.*, I, 61.

67. «Ubi agitur de removendo poenitente a periculo peccati formalis, confessarius debet, generaliter loquendo et in quantum christiana prudentia suggerit, benignis opinionibus uti: *ibid.*, I, 62.