

el que se conocerá durante esa conducta algo de la significación de la moralidad misma. Mas la moralidad no resultará ser la verdad misma, sino el trasfondo en que el hombre puede reflejarse para verse a sí mismo. Como siempre que se capta una imagen, ese reflejo puede ser engañoso, puede ser también simulado, puesto que es algo que aparece significativamente, pero en todo caso es una presencia que está para ser conocida por el sujeto. En todo caso, la verdad del sujeto no puede concentrarse en una conciencia instantánea, sino debe referirse a cierta unidad totalizadora de los sucesivos momentos en que existe el ser considerado.

La temporalidad del existente contiene una referencia más amplia que la aparición instantánea, y consiste en el sentido de *la vida*. Este sentido se constituye, también empíricamente, en criterio de la significación instantánea de cada uno de los momentos sobre los que el sujeto se haya parado a reflexionar. Solamente cierta uniformidad del sentido vital podría ser, de algún modo, criterio exacto de la verdad buscada. Pues la verdad, como proceso finalmente conseguido, habría de eliminar ciertas significaciones ambiguas, habría de ampliarse a consideraciones que interpreten las contingencias de modo adecuado en cada instante, habría de fijarse en una dimensión absoluta de seriedad existencial.

El sentido de la vida se polariza entre dos términos: el ser que se preocupa por una exigencia, y el sujeto que quiere conscientemente. La exigencia quiere decir que hay una situación en que un individuo se encuentra comprometido en su propio ser —aparte de contextos jurídicos o legalistas—, y requiere urgentemente una medida que lo libere. Existe en el sujeto una contradicción en que se siente ser y no-ser, que sólo puede ser superada por un esfuerzo de liberación.

El querer expresa en sí mismo una realización de sí que aparece, al menos, como programa de liberación. La eficacia del querer entraña la puesta en marcha de un poder que conseguirá producir el proceso liberador. Este concepto del querer ha de entenderse en función de la exigencia de liberación, o sea, que tiene conciencia de que arriesga su propio ser en el proceso de su actitud futura.

De este modo, la radicalidad moral más honda descubre también la presencia de ese dato de la moralidad que lla-

mamos responsabilidad. La liberación se efectuará por la resolución de dejar manifestarse el sentido de la vida, mediante el consentimiento de ser en todo momento una presencia promovedora del sentido. Esta sería la regla de oro de la conciencia moral.

La experiencia moral no usurpa el papel de rectora de la moralidad, ya que no puede nunca revelar la verdadera figura del «si-mismo» que se constituye fundamentalmente como «querer».—A. S.

FALK (W. D.): *Morality and Convention*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 20-21, 1960, págs. 675-685.

La ética formalista dice que los juicios morales son juicios de deber, que los juicios morales y juicios de deber son guía de la conducta. Un precepto moral es un juicio de que algo debe ser hecho por todo y ante todo, dados los casos para que está previsto el precepto. La ética no formalista contesta que si el mandato moral procede primero de uno mismo o de los otros, es una cuestión a demostrar. Y de ahí resulta que sea moralmente posible atender a la propia opinión del deber antes de atender a la ajena. Ambas posiciones tienen implicaciones contrarias al sentido común.

La ética no-formalista está acertada en su crítica de las posiciones últimas del formalismo. Pues todo precepto tiene que estar basado en razones que soporten el peso de la elección de la conducta. Sólo puede decidir a hacer precisamente una cosa, cuando haya suficientes razones para probar juntamente que hacer determinada cosa es bueno. Se encuentra en este camino el problema de explicar en qué consiste el deber moral. Lo que no puede imponerse razonablemente es que siempre la moralidad sea una práctica vital de mandamientos que prescriban siempre y a todos la subordinación de sí mismo a otros. Tal vez esta mentalidad sólo sea válida para estadios humanos y culturales en que el carácter moral de la personalidad particular o colectiva no esté aún madura. Sería un medio de educación y formación de la conciencia moral. Pues la máxima de estar obligado a obrar de acuerdo con los otros tiene mayor autoridad que la de estar obligado a obrar para sí mismo.

El orden moral tiene dos aspectos: por

una parte, atiende a la razón, y por otra, a la majestad de la ley. Es comprensible que la ley no obligue con la misma premiosidad íntima que la razón, pero también es comprensible que ambas son dos modalidades admisibles en distinto grado.

En todo caso, es inadmisibile que el desarrollo de la capacidad reflexiva de un hombre pueda hacerle llegar a descubrir que la mayoría de las imposiciones de la autoridad social son incompatibles con razones más elevadas de orden moral, puesto que esa mayoría de preceptos es también razonable.

Se advierte, pues, que el concepto de moralidad adquiere asociaciones conceptuales y reales múltiples. Así, nociones como «orden moral» o «regla moral» pueden ser siempre entendidos desde dos puntos de vista: como un cuerpo de reglas mantenido por la fuerza moral pública; y como un cuerpo de reglas que los miembros de un grupo deben y pueden esperar conocer si examinan sus razones de obligar. En todo caso, en tanto será más madura la obligatoriedad moral, en cuanto que haya sido captada, por apreciación no violentada desde fuera, como razón obligatoria en ese caso. Entonces la función moral de la autoridad se reducirá a aplicar las presiones morales coercitivas, pero no siendo más que refuerzo de las funciones de la moralidad primaria. En todo caso, la ley moral primaria obtendrá (desde su propio nivel y desde sus medios propios) en su racionalidad misma el poder de guiar definitivamente a la conducta, y de obligar tanto en nombre del interés de cada uno como en el interés común. Sólo en la conciencia moral madura se encuentran al mismo tiempo la forma y la materia de la ley moral primaria.—
A. S.

FORREST (Aimé): *Grâce et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 53-58.

Bajo una afirmación esencialista, la libertad es como la causalidad de la conciencia. Lo principal de esta afirmación reside en apartar todo aquello que viniese a amenazar la certidumbre interior dada a la conciencia. Entonces el reconocimiento de la libertad aparece como el de la presencia de la espiritualidad humana ante sí misma. La libertad viene

fundada así, como el de la interioridad misma de la conciencia, como un acto de transcendencia propio del espíritu. Pero, además, es fruto de un esfuerzo espiritual, dentro de un proceso guiado por una idea que se quiere poner en práctica, en el sentido señalado por la plenitud espiritual a que se aspira.

El espíritu aparece como algo que no se identifica con sus obras, sino que se mantiene alteritariamente frente a ellas. Lo esencial de esta alteridad es precisamente la libertad, que se convierte en dignidad de nuestro ser interior. Por ello, el espíritu se nos aparece como libertad, la cual es lo que nos une, pero nos distingue, a la plenitud de lo espiritual que nos anima. En un mismo movimiento de reflexión captamos nuestra libertad y el sentido de nuestro ser espiritual. Afirmada y comprendida la libertad por nuestra toma de conciencia, la tarea de la reflexión ética es considerar esa relación para captar todas las verdades implicadas en ella. La experiencia de la libertad es una conquista progresiva de la plenitud espiritual.

Sólo desde una filosofía de la libertad es posible reflexionar sobre la significación de la gracia. Sólo en el conocimiento de los obstáculos y de los valores de la libertad podemos entender la función de la gracia como don divino. Por este don, el alma adquiere un nuevo valor delante de Dios. La gracia representa una promoción, una elevación de nuestra naturaleza. Es una renovación del ser interior, al que conduce a un nivel sobrenatural. Pero la gracia religiosa a que se refiere la conciencia cristiana, no tiene solamente esta función formalista, sino que se concreta en una aptitud personal cuyas dimensiones pueden ser verificadas entre los hombres. Lo infinito de la gracia operante en los hombres tiene también un nombre concreto: el orden de la caridad. Esto es lo verdaderamente sobrenatural en el hombre, al cual la gracia nos da acceso. Entendida de este modo, la sobrenaturaleza es misteriosa, pero no paradójal. Es un misterio pero un misterio luminoso.

Desde este nivel de la caridad, el hombre no es solamente un ser *libre*, dotado de unas estructuras donde la libertad puede realizarse, sino que es también un ser *liberado*, o sea, sanado en su voluntad misma, en la raíz misma de donde puede proceder el mal humano. Pero este orden de la caridad no puede ser