

## ¿QUE ES LA CONCIENCIA HABITUAL?

Llevamos unos años en que la moral —sea ética o teología—, se caracteriza por su desenfadada falta de precisión: como si no fuera ya ciencia, conocimiento riguroso de lo real. Las descripciones de la conciencia o sus funciones resultan, en algunos casos, de una factura sorprendente: todo es nuevo.<sup>1</sup>

Es verdad. Estamos cansados de la monotonía de ciertos lenguajes escolásticos, que no parecen interesarse por la vida, al menos en su decurso actual. Pero esto no exime de rigor y exactitud a todo trabajo científico, que quiera acreditar ese nombre. El secreto para renovar el interés humano de la moral se sitúa, más que en acuñar una infinitud nueva de términos —quizás sugestivos, pero vagos—, en la atención directa a la realidad, sin quedarse en un mundo abstracto de ideas: ni la filosofía ni la telogía moral son —al menos, no deberían serlo— sistemas abstractos, sino ciencias vivamente ocupadas de los problemas del hombre. Muy necesarias ambas porque como el hombre es una criatura libre, en el fondo, todos sus problemas son morales: la moralidad es una dimensión radical de la libertad. El Santo Padre no hace más que repetirlo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. vg., B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Vol I, Roma 1979, cap. VI, pp. 268 y ss.

<sup>2</sup> Encíclica *Redemptor hominis*, nn 15-17; Discurso a la UNESCO de 2-VI-1980 en París, en *l'Oss. Rom.* 2/3-VI-1980, pp. 3 y 4; Alloc. de 30-VI-80, de 3-VII-80 y de 6-VII-80 en Brasil, en "Giovanni Paolo II in Brasile", supplem. n. 151 a *l'Oss. Rom.*, pp. VI y ss., XXVI y ss., XLIII y ss. Por su carácter especialmente claro y directo, transcribimos las siguientes palabras de su Discurso de 1-IV-80 a los Universitarios de Roma, sobre la dimensión moral de la actividad científica: "existe una correspondencia inseparable entre la verdad y el bien. Esto significa que todo el obrar humano posee una dimensión moral (...) El Concilio ha recordado que 'el orden moral abarca, en toda su naturaleza, al hombre' (*Inter mirifica*, n 6). En definitiva, y cada uno de nosotros lo sabe por experiencia, el hombre o se busca a sí mismo, la propia afirmación, la utilidad personal, como finalidad última de la existencia, o se dirige a Dios, Bien Supremo y verdadero Ultimo Fin, el único en condiciones de unificar, subordinándolos y orientándolos a El, los múltiples fines que en cada momento constituyen el objeto de nuestras aspiraciones y de nuestro trabajo. Por tanto, ciencia y cultura adquieren su sentido pleno y coherente y unitario, si están ordenadas a la consecución del último fin del hombre, que es la gloria de Dios": en *l'Oss Rom.* 3/4-IV-1980, p. 2.

Con este estudio, homenaje a Mons. Derisi —a su persona, a su labor científica y universitaria— en el cincuenta aniversario de su ordenación sacerdotal, quisieramos contribuir a aclarar la noción de conciencia habitual, convencidos de que el haber sido malentendida ha facilitado algunas de las desviaciones actuales, que hablan de la conciencia como una facultad creadora de normas.

### 1. *La conciencia en el reino de la imprecisión*

Leemos: “La conciencia es el ser más íntimo de la persona llamado a la fidelidad a Dios y al pueblo de la alianza. Es el espíritu que está dentro de la persona y la guía, si quiere abrirse a él”;<sup>3</sup> y un poco más adelante: “no se trata de un conocimiento intelectual”;<sup>4</sup> y aún: “no es sólo una facultad”.<sup>5</sup> En el mismo autor, unos años antes podía leerse: “la conciencia, facultad moral del hombre, es, junto con el conocimiento y la libertad, la base y fuente subjetiva del bien”;<sup>6</sup> y, en esa misma obra: “podemos definir la conciencia diciendo que es el instinto de conservación que impele al alma a buscar la unidad total”.<sup>7</sup> Todo un contexto acompaña a estas afirmaciones; pero aun recorrido entero, no se llega a saber con precisión a qué realidad se alude con la palabra conciencia.

No se trata de un caso aislado.<sup>8</sup> Pero prescindimos de otras exposiciones, pues nos importa sobre todo señalar las consecuencias. Una vez convertida en facultad independiente, la conciencia inicia inevitablemente una carrera para acrecentar su propios poderes. Si es la facultad moral del hombre, le corresponderá —dicen algunos autores— decidir, con omnímodo poder, qué es o no bueno para él: desde fuera cabrá sugerir las líneas de conducta, pero no enseñarle con autoridad qué debe tener por bien y qué por mal. Así, se concluye, que en caso de conflicto con el Magisterio de la Iglesia, la “corte suprema es la

<sup>3</sup> B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, cit. p. 269.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>6</sup> B. HÄRING, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1965, p. 184.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>8</sup> Por ejemplo, en el *Dizionario Critico di Filosofia* de Lalande —la famosa obra colectiva de algunos intelectuales franceses de comienzos de siglo—, cuyo título original es “Vocabulaire technique et critique de la philosophie”, sobre la conciencia moral se dice: “Proprietà dello spirito humano di portare giudizi normativi spontanei e immediati sul valore morale de certi atti individuali determinati (...) Questa definizione conviene tanto alle dottrine che giudicano questa facoltà come originaria quanto a quelle che la credono derivata”: p. 173. Sobre otros errores modernos a cerca del carácter creador de la norma moral atribuido a la conciencia, y para su crítica, cfr. E. LIO, *Morale perenne e morale nuova, nella formazione ed educazione della coscienza*, Città Nuova, Roma, 1979, pp. 83 y s.

conciencia”,<sup>9</sup> como si ésta fuera independiente de la ley moral. De tal proceso se lamentaba el Pontífice Pablo VI: “debemos hacer una observación acerca de la supremacía y exclusividad que hoy se intenta atribuir a la conciencia en la guía de la conducta humana. Se oye a menudo repetir, como si fuera un aforismo indiscutible, que toda la moralidad del hombre consiste en seguir la propia conciencia; y esto se afirma para emanciparla, ya de las exigencias de la norma moral, ya de la obediencia a la autoridad que intenta dictar leyes a la libre y espontánea actividad del hombre, el cual debe ser ley para sí mismo sin el vínculo de otras intervenciones (...). Pero es necesario decir, ante todo que la conciencia por sí misma no es árbitro del valor moral de las acciones que sugiere, (...) la conciencia no es la fuente del bien y del mal”.<sup>10</sup>

Presentarla como facultad no es el único modo de dar de la conciencia una noción a la deriva. Algunos, percibiendo que configurarla como tal entraña no pocos problemas, pero convencidos de su carácter creador de normas, buscan otros caminos. Por ejemplo, Regan distingue entre un juicio de conciencia objetivo y otro subjetivo. El primero versaría sobre la moralidad objetiva del acto, y el segundo sobre el efecto subjetivo —de disminución o plenitud— que ese acto produce en el sujeto. A este segundo juicio se le adjudica una certeza *a se*, independiente de todo control, que podría autorizar al cristiano, incluso bajo la acción de la gracia, a realizar actos directamente contrarios a la ley natural.<sup>11</sup>

Es inútil proseguir; acumularíamos sólo nueva perplejidad: la conciencia, dirán, es una voz misteriosa, que arranca del centro del hombre, mezcla de consciencia e inconsciente; un sentimiento íntimo de agrado o desagrado frente a ciertas acciones, consecuencia de la educación recibida o de las costumbres sociales del medio en que nos desenvolvemos; etc.

Nos interesa, en cambio, buscar la razón de este fluctuar de nociones, siempre en el sentido de atribuirle poderes normativos. Llegar a la fuente originaria en que se apoyan los intentos de hacerla creadora de normas, para lograr carta de fiabilidad y ser acogidos por muchos. A nuestro juicio hay un hecho bastante claro: el deseo de explicar los contrastes que surgen entre lo que de algún modo conocemos como moralmente bueno y lo que íntimamente deseamos.

<sup>9</sup> B. HÄRING, *Medical Ethics*, Fides publishers, Notre Dame, Indiana, 1973, p. 37.

<sup>10</sup> Alloc. 12-II-69, en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VII, Poliglota Vaticana, p. 871.

<sup>11</sup> Cfr. G. REGAN, *New Trends in Moral Theology*, Newman Press, New York, 1971, p. 166.

Para mostrar mejor el alcance de cuanto acabamos de afirmar resulta oportuno recordar ahora qué sea verdaderamente la conciencia, o más exactamente, el llamado juicio de conciencia. Siguiendo a Santo Tomás, bastantes manuales de moral suelen definirlo como “el juicio del entendimiento práctico que, a partir de los primeros principios, dictamina acerca de la bondad o maldad de nuestras acciones”;<sup>12</sup> en otras palabras, el acto con que la inteligencia, gracias al hábito de los primeros principios morales o *sindéresis*, capta la bondad o maldad de nuestras acciones, en su orden al último fin de la vida humana; el juicio de la inteligencia que muestra la concordancia o discordancia de las acciones, que hemos realizado o proyectamos, con la ley divina o plan de la providencia para la perfección y felicidad del hombre; y que, en consecuencia, incita o prohíbe la acción futura, aprueba o remuerde por la efectuada, según coincidan o no con ese plan divino.

Esto implica que fuera de los errores involuntarios de conciencia las demás divergencias entre ley y apetencias personales proceden del pecado. Todas las formulaciones de la conciencia, en términos más o menos vagos, que tienden a hacerla creadora de normas, padecen del mismo mal secreto: olvidar que el misterio del pecado es la única fuente de desarmonía de la creación, y que a él se deben, no a otra cosa, la mayoría de los desasosiegos que sentimos frente a las exigencias de la ley divina, hasta hacernos pensar si vige para nosotros.

A nadie turba saber que el bien conocido como conveniente pide ser amado: es algo que obedece al dinamismo natural de la criatura hacia su bien o perfección. Pero sorprende que surjan tensiones entre lo que se conoce como bueno y lo que se apetece como bien. Ante esto, o se reconoce sin paliativos que existe una herida en las fuerzas del hombre, obra del pecado, que sólo la gracia puede restablecer, o se comienza a desvirtuar la noción de conciencia. La ruptura entre el conocimiento del orden divino o el deseo desordenado de otros bienes, fruto del pecado, se viene a presentar como contraste entre una “abstracta ley divina” y una “concreta y personal idea del bien”; entre ley y conciencia, entre saber universal y conocimiento personalizante, entre bien objetivo y subjetivo. A la guía de los primeros principios, que todo hombre posee intrínsecamente por naturaleza, se la tacha de constituir una ley “externa y extrínseca”, mientras los deseos y sentimientos personales —cuyo desorden tiende a sofocar esa guía— se proclaman como conciencia o “norma” personal.

<sup>12</sup> Así, por ejemplo, D. PRÜMMER la define como “*iudicium intellectus practici ex principiis communibus dictans de bonitate vel malitia alicuius actus a nobis faciendi vel facti*”: *Manuale Theologiae Moralis*, I, n. 301, p. 196.

Todo se facilita si se habla de la conciencia como facultad, sentido moral, o espíritu interior, voz íntima, etc., dando a tales expresiones el sentido de una fuente de conocimiento moral diversa de la inteligencia. Esta se limitaría al conocimiento intelectual, objetivo y universal del bien. La conciencia, en cambio, proporcionaría el conocimiento subjetivo y concreto.

## 2. *Nuestra parte de culpa*

Es cierto que hemos repetido hasta la saciedad que la conciencia es un juicio del entendimiento práctico. Pero quizá no hemos sabido mantener, en sus necesarias consecuencias, esa enseñanza. Así, por ejemplo, se ha elaborado una noción de conciencia habitual que muchos presentan como hábito o facultad. Con un fin pastoral claro —la formación de la persona— y tomando como base expresiones de la Sagrada Escritura, principalmente de San Pablo, sobre la buena y mala conciencia, la conciencia débil, etc.<sup>13</sup> se habla de una conciencia habitual que parece considerarse como verdadera facultad o potencia fontal absoluta de los juicios morales. “Desde fines del siglo XII distinguen los teólogos la conciencia actual (*conscientia*) de la *sindéresis*, conciencia habitual, disposición interior innata que hace al sujeto humano capaz de juzgar moralmente, o más bien le dicta sus juicios de conciencia, imprimiendo en él, por así decirlo, los principios morales”.<sup>14</sup> Otras veces se dice que es un hábito que inclinaría a la recta emisión de los juicios de conciencia: “el término ‘conciencia’ suele darse a tres realidades distintas: el juicio práctico de la mente (conciencia estricta), la luz radical de la misma (*sindéresis*), y el hábito del conocimiento moral. A la conciencia en sentido estricto —juicio actual de la razón práctica moral— puede atribuirse la verdad y el error, la certeza y la incertidumbre, pero no la vigilancia y la delicadeza. Tampoco la conciencia fundamental innata (*sindéresis*) es portadora de estas últimas propiedades. En consecuencia, sólo nos queda para sujeto de las mismas la conciencia considerada como hábito del conocimiento moral, intermedio entre los dos anteriores. Este hábito es una capacidad (estática) de la cual proceden con más o menos frecuencia los referidos juicios de la razón práctica”.<sup>15</sup> El teólogo moralista, concluye Delhaye, “se encuentra, así, tradicionalmente, enfrentado con el problema de la naturaleza de la conciencia habitual. ¿Hay

<sup>13</sup> Cfr. *II Tim.* I, 3; *Act.* XXIV, 16; *I Tim.* I, 19 y III, 9; *Tit.* I, 15-16; *I Cor.* VIII, 7 y ss.; etc.

<sup>14</sup> PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona, 1969, p. 127.

<sup>15</sup> J. MAUSBACH - G. ERMECKE, *Teología Moral Católica*, I, Eunsa, Pamplona, 1971, p. 274.

en ella el juego de la razón o de la voluntad, o de una facultad moral autónoma?"<sup>16</sup>

Esta situación de duda ha dificultado la claridad en la interpretación de las raíces del error en la conciencia y sus remedios. En concreto, cuando se lo ha presentado como "facultad creadora de normas", faltaban las armas intelectuales para detectar con rapidez lo infundado de tal postura, pues la cuestión sobre su carácter o no de facultad autónoma no estaba contemplada ni resuelta, al menos de modo explícito, en muchos manuales de moral.

Otro tema ha confluído a secundar el engaño, y la progresiva aceptación de la tesis de que la conciencia, en algún sentido, podría ser fuente creadora de normas. Me refiero a la famosa y difundida distinción entre norma próxima y remota de la moralidad. La ley divina, sería la norma remota; la próxima, la conciencia.<sup>17</sup> Sólo con oír la mencionar, la distinción tiende a sugerir la posibilidad de conflictos entre ambas. Además, norma remota puede confundirse con lejana sino apagada y oscuramente percibida, algo posiblemente externo al hombre. En cambio, la norma subjetiva próxima, la conciencia, habla de inmediatez y claridad.

Quizá una anécdota aclare el problema. Hace años, un buen amigo me comentaba un caso de conciencia: una persona deseosa de recibir la comunión, pese a la práctica de relaciones prematrimoniales, aseguraba que su conciencia nada le recriminase, pues espe-

<sup>16</sup> PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, cit. p. 125-126.

<sup>17</sup> "Lex aeterna inscripta est in cordibus nostris (in conscientia) vel directe a Deo ipso, auctore naturae nostrae rationalis, vel mediantis iustis legibus positivis. Propterea breviter dici potest: Lex aeterna est norma ultima obiectiva, conscientia autem norma proxima subiectiva moralitatis actuum humanorum", PRÜMMER, op. cit., n. 108, pp. 71-72. En análogo sentido MAUSBACH, op. cit., pp. 348 y ss. Este autor, de todos modos es consciente de los riesgos de esta terminología y, en general, de situar la moralidad de los actos como una relación a la norma moral, que sería o una ley externa o un juicio subjetivo de la conciencia; por eso señala: "la doctrina sobre la moralidad como relación de los actos humanos con las normas morales sólo puede entenderse rectamente, cuando se evita el error de creer que se trata de unas normas abstractas ajenas a la naturaleza del hombre y del cristiano, y cuando se admite claramente que el orden normativo de la moralidad es un orden real teónomo en el cual se encuentra inserto, de una manera total y radical, el hombre, un ser completamente teomorfo o imagen viva de Dios. Pero el hombre no se inserta en el orden divino de una manera necesaria, como lo hacen una piedra, una planta o un animal, sino con su voluntad libre, respondiendo con su obediencia voluntaria al llamamiento y al mandato que Dios le dirige a través del orden creado, para que entre y se mantenga en él, y contribuya según sus posibilidades concretas a que lo conserven todos los seres creados. Así, pues, toda norma moral es expresión directiva del ser que debe desarrollarse con sus actos (agere sequitur esse). Las normas directivas de los actos son resultado de las normas constitutivas de su ser. Finalmente, el ser, el bien, la verdad y la belleza, de cuya conservación se encargan las normas, son inseparables. Por esta razón la moralidad, como cumplimiento de las normas, es también desarrollo del ser, realización del bien, manifestación de la verdad y expresión de la belleza. Sólo puede comprenderse la moralidad en su plenitud cuando se tienen en cuenta todos estos aspectos", op. cit., pp. 348-49.

raba contraer pronto matrimonio. Si tomo verdaderamente en serio —añadía mi amigo— que la conciencia es la norma próxima de la moralidad, no sé como responderle. Desde entonces me pareció prudente usar con cautela esa distinción: tomarla en serio era una aventura.

Evidentemente, esto no obsta a que esa terminología tenga un sentido correcto y legítimo, conforme al cual la han entendido muchos.<sup>18</sup> Pero pone en guardia frente al uso de ciertas expresiones introducidas en la moral nacida en el siglo XVII y difundidas luego por algunos manuales, que no siempre resultan precisas.<sup>19</sup> Santo Tomás no habló nunca de norma próxima y remota: y si se considera

<sup>18</sup> Así, Mons. DERISI, que expone además con gran precisión los requisitos para una recta inteligencia de la norma como orden intrínseco de la criatura y su operación a Dios como último fin: "Sabemos por la metafísica que todo ser y causalidad del ser creado es derivado y segundo, y tiene su equivalente análogo proporcional primario en Dios, de quien desciende (por creación) todo ser y causalidad.

Si nos remontamos, pues, al fundamento remoto de la norma moral (que, como veremos en el capítulo siguiente, es, a la vez, *ley* obligatoria), lo encontraremos en la *ratio divina* en cuanto ordena la creación y la naturaleza de sus creaturas para un determinado grado de gloria objetiva o formal. En Dios, el orden final ejemplar que va a dirigir su creación y la inteligencia que lo posee son una misma cosa. Pero en la creaturas, el orden final expresado en el orden natural y la inteligencia creada que lo capta son distintas, participaciones ambas de la única *ratio divina*. La *ratio divina*, como infinita y creadora que es, proyecta este orden fuera de sí, imprimiéndolo en las cosas al crearlas; la inteligencia humana, como finita y creada que es, ha de llegar a la posesión de este orden tomándolo de la realidad. En la inteligencia creada vuelven a reunirse la ordenación final o *naturalis* (manifestación y realización objetiva de la *ratio divina*) con la *recta ratio humana* (participación subjetiva de la *ratio divina*), que en Dios estaban identificadas.

De este modo, la *recta ratio humana*, con la sindéresis y sus principios normativos (norma subjetiva) apoyados en la *ratio naturalis*, en la ordenación final o naturaleza de las cosas (norma objetiva) es la participación análoga de la *ratio divina*, último fundamento de la norma y de la naturaleza. (...) Tenemos, pues, que en el orden *ontológico*, con el ser desciende desde Dios la ordenación final impresa y expresada en su naturaleza: dependiente de Dios como de Causa primera, a El se dirige como a Causa final última. Todos los seres participan así de la ordenación divina (que veremos en el capítulo siguiente es, a la vez, *ley* eterna); pero el hombre, de un modo especial, pues es el único que por el conocimiento se posesiona formalmente de ella. En efecto: por su conocimiento espiritual, el hombre llega a una participación de la misma *ratio* o *ley divina* que ordena a sus creaturas; sólo que alcanza su posesión en un sentido inverso al de Dios. Mediante su razón, el hombre descubre y participa de la ordenación final incrustada en las entrañas de la naturaleza de los seres, del suyo propio sobre todo, y, a través de ésta, de la misma *ratio* y *ley* divina ordenante.

Sintetizando, pues, tenemos que en la *ratio divina*, norma remota del acto moral, la norma objetiva y subjetiva se identifican; en las creaturas, la *norma* próxima constitutiva *objetiva* o fundamental es la ordenación final o la naturaleza de los seres como expresión suya, la *norma subjetiva* es la inteligencia con el hábito de la sindéresis, que, una vez en acto, en posesión de los dictámenes de la razón fundados en la norma objetiva y últimamente a través de ésta, en la *ratio divina*, constituye la *norma formal* del orden moral", *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1980, pp. 389-391.

<sup>19</sup> Sobre el tema, vid. S. PINCKAERS, *La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste*, Apéndice a la edición francesa bilingüe de la *Somme Théologique*, Nouv. Ed. Tournai, Desclée - Paris, Cerf, Paris, 1966, pp. 214 y ss. Cfr. también R. GARCÍA DE HARO, "Dogmática y moral en la obra teológica de Santo Tomás", en *Estudios en honor de M. Llamera*, en prensa.

que la conciencia es el juicio del entendimiento práctico, a la luz de los primeros principios, se ve que no es muy necesario hacerlo. La única norma intrínseca de la vida humana es la misma ley divina, de la que el hombre participa activamente, conforme a su naturaleza espiritual; por su inteligencia y voluntad. Por eso, Santo Tomás no contraponía norma remota y próxima, sino que se entusiasmaba contemplando como la ley divina está participada en la criatura intelectual. Ese proyecto de la sabiduría del Creador, según el cual ordena y conduce toda la creación hacia su fin; proyecto o ley impreso en la naturaleza humana, por la luz de la inteligencia con el hábito de los primeros principios y la inclinación de la voluntad al bien absoluto o deseo de felicidad. En esto se funda la capacidad del hombre para conocer el plan del gobierno divino y cooperar en él;<sup>20</sup> una capacidad creada que carece de sentido poner en contraste con la ley divina, porque es su modo propio y superior de participar en ella.

Las discrepancias entre ley y conciencia, entre la norma objetiva y su posesión subjetiva, no proceden de que la conciencia sea una facultad diversa de la inteligencia, sino de que, como consecuencia del pecado original, se encuentra sujeta a error; ya que su propia limitación, ya porque la voluntad culpablemente la oscurece. La razón humana, insiste Santo Tomás, es una norma reglada, medida por una norma superior que, si no se ajusta a ella, conduce al error; como

<sup>20</sup> "Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creature in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet", SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, lib. III, c. 113.

"...Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Ps. 4, 6), 'Sacrificate sacrificium iustitiae', quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: 'Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?' cui quaestioni respondens, dicit: 'Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine': quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura", SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c.

la regla de un arquitecto, que pierde sus primitivas proporciones y se deforma, sólo sirve para falsear los datos que toma.<sup>21</sup>

### 3. *Un estatuto preciso para el juicio de conciencia*

La inteligencia es, junto con la voluntad, principio intrínseco de los actos humanos o libres. No existe, pues, acto libre sin intervención de la inteligencia: el juicio de la conciencia es, precisamente, una manifestación de la luz intelectual que acompaña a todo acto libre, un aspecto de ese conocimiento.

Pertenece a la perfección de la vida intelectual o libre que los bienes se conozcan no sólo como apetecibles, sino en su verdad y en su moralidad. A diferencia de los animales, que sólo aprecian los bienes por su conveniencia al apetito sensible, el hombre los capta en su verdad y en su bondad o maldad moral.<sup>22</sup> Partiendo del mismo modo de apreciar los objetos por medio de los sentidos, el hombre conoce de manera más perfecta y alta que las bestias, porque a la mayor perfección de su grado de vida corresponde que ese acto de la vida, que es el conocimiento, sea superior: el hombre aprehende los bienes singulares a partir de los sentidos, pero el conocimiento que obtiene de ellos es también intelectual. La criatura inteligente conoce el bien en cuanto es un bien concreto y determinado, un

<sup>21</sup> "Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina" *ibid.*, q. 19, a. 4, c.

<sup>22</sup> El conocimiento sensible procede del siguiente modo: mediante sus sentidos externos, tanto el hombre como el animal aprecian distintos datos de cada objeto, como el color, tamaño, proximidad, dureza, olor, sabor, etc. Todos estos aspectos son recogidos y aunados por un sentido interno —que en los animales se llama *estimativa*, y en el hombre *cogitativa* o *razón particular*—, que los presenta al apetito con su estimación global de conveniencia o disconveniencia al sujeto: todos tenemos experiencia de este modo de ser de nuestro conocimiento, porque no vemos colores, tamaños, etc., sino cosas concretas con color, tamaño, sabor, que nos apetecen o no, y nos apetecen no sólo por la vía de esas sensaciones, sino por su conjunto; no nos apetecen sabores, sino un trozo de jamón, o de queso, o de carne. En los animales, que carecen de luz intelectual, esa estimación es de orden puramente sensible: aprehenden y estiman los bienes singulares sólo en cuanto apetecibles. El hombre, en cambio, aprehende los bienes singulares no sólo como objeto adecuado de un apetito, sino en su concreta naturaleza y bondad, porque en él la cogitativa, que aúna los datos de los sentidos y los presenta a la voluntad, está penetrada por la razón: "de distinto modo se comportan la estimativa y la cogitativa. La cogitativa aprehende al individuo como existente según una naturaleza común, porque en el hombre la cogitativa está penetrada por la luz de la inteligencia: conozco a otro hombre, que tengo ante mí, en cuanto es este hombre, y a un trozo de madera en cuanto es esta madera. La estimativa, en cambio, no aprehende al individuo en cuanto provisto de una determinada naturaleza común, sino sólo en cuanto es principio o término de una acción o pasión: la oveja conoce al cordero, no en tanto que es un cordero, sino en cuanto que es un amamantable por ella; y una hierba, no en tanto en cuanto es de esta u otra especie, sino en cuanto es su alimento", SANTO TOMÁS, *In II de Anima*, lect. 13.

cierto bien parcial que no es el bien absoluto, pero que dice una determinada proporción al último fin o bien absoluto.<sup>23</sup>

A la perfección en el modo de conocer la verdad, corresponde el de buscar el bien: al saber sensible sigue un movimiento instintivo y necesario, al conocimiento intelectual sigue un querer libre. La aprehensión de los sentidos despierta un movimiento instintivo del apetito animal, que más que moverse a sí mismo es motivo por su objeto: si se encuentra ante un alimento, y no está saciado, necesariamente se dirige hacia él. El hombre no actúa así, porque conoce los bienes sensibles no sólo como algo apetecible, sino como convenientes o no, en ese momento, a lo que él es —una criatura libre que decide, en el tiempo, cómo vivirá la eternidad— y a lo que le interesa hacer: tenga o no apetito, puede comer o esperar a hacerlo, o dejarlo de hacer. No es movido por los bienes, sino que libremente se dirige a ellos: “en esto se muestra la perfección y la dignidad de la vida intelectual o racional. Porque mientras los demás vivientes se mueven a sí mismos sólo imperfectamente (...), como llevados por el instinto, el hombre, en cambio, es dueño de sus actos y se mueve libremente a lo que quiere y por eso tiene perfectamente las obras de la vida”.<sup>24</sup>

En suma, en el conocimiento requerido para el acto humano intervienen los sentidos y la inteligencia: ésta se caracteriza porque aprecia la verdad, sabe lo que las cosas son y el lugar que ocupan en el orden creado; conoce *lo que son* y el modo en que se constituyen como fines de nuestras operaciones. La inteligencia partiendo de las cosas singulares se remonta a las verdades de carácter universal, tanto especulativas como prácticas. Ante todo capta unas primeras verdades, que le sirven de punto de partida para todos sus raciocinios y que, por eso, se llaman *primeros principios especulativos y prácticos*: así, en el orden especulativo, el principio de no contradicción, de que el todo es mayor que la parte, etc; en el orden práctico, que hay que hacer el bien y evitar el mal, no obrar con los demás lo que no queremos que hagan con nosotros, etc.

Teniendo presente este modo nuestro de conocer y querer entendemos mejor qué es la conciencia moral. La conciencia es el juicio

<sup>23</sup> Hay que tener en cuenta que el hombre no sólo conoce con sus potencias sensitivas, sino por su inteligencia, y que estas facultades se unen precisamente en la cogitativa, potencia sensitiva en sí misma, pero racional por participación. Los datos de la experiencia sensible, aportados por la razón particular, son entendidos por la inteligencia a este nivel más alto. Esto es lo que hace posible el conocimiento intelectual de las cosas singulares, que procede de la inteligencia, pero cuenta también con el ejercicio de las potencias sensitivas.

<sup>24</sup> SANTO TOMÁS, *In Ioann. Evang.*, c. 1, lect. 3.

que el entendimiento práctico, en base a la luz de los primeros principios, bajo el imperio de la voluntad y con intervención de los afectos sensibles realiza sobre la moralidad de los actos que nos proponemos hacer o hemos hecho. Es un juicio inseparable de nuestro comportamiento libre, porque pertenece al modo propio de ser del conocimiento intelectual, que es necesario para todo acto humano. La voluntad no actúa sin aprehensión del objeto por la inteligencia y, por tanto, no hay decisión de la voluntad sin luz intelectual y, consiguientemente, sin estimación de la moralidad del acto: por eso, el juicio de conciencia acompaña inseparablemente a la conducta libre; es una condición natural de nuestro modo de obrar como hombres.

Recibimos de Dios la inteligencia informada por el hábito natural así de los primeros principios especulativos como prácticos: su luz es puesta en acto por cualquier realidad que se presenta al entendimiento, captando respectivamente su inteligibilidad y su moralidad. Los primeros principios no son unas ideas *a priori* de las que haya que deducir la realidad. De modo semejante a como la luz sensible hace ver los objetos que tenemos delante de los sentidos, la luz de la *sindéresis* o hábito natural de los primeros principios morales nos da a conocer el orden real que guardan a Dios nuestros actos. El juicio de la moralidad no es, por tanto, algo arduo y complicado, que procede de complejas reglas y esquemas, sino sencillamente del uso de una luz —la del hábito de los primeros principios—, que es actualizada por la inteligibilidad misma del ser: del principio de no contradicción del ente no deducimos lo que es una mesa o una silla, pero juzgamos con toda facilidad y sin error, cada vez que vemos una mesa, que no es una silla; de modo semejante, con base a los primeros principios morales juzgamos —con progresiva facilidad y seguridad, a medida que su luz se despliega por la ciencia moral— cuáles de nuestros actos llevan a Dios o apartan de El.

Por tanto, la conciencia moral no es una potencia ni un hábito, sino un acto de nuestro entendimiento práctico: el juicio por el que se aplica la luz de los primeros principios morales —y de la ciencia moral que se posee— a cada una de nuestras acciones, juzgando de su bondad o maldad moral. Y no es necesario pensarla como una facultad autónoma para aclarar el influjo que en sus juicios tienen la voluntad y los afectos sensibles, pues se trata de algo normal en el modo humano de conocer. En fin, el error de la conciencia se explica como todo error en el conocimiento, por la defectibilidad de la inteligencia creada y herida por el pecado original, y por el influjo de la voluntad en nuestro conocer.

En la práctica la elección de la libertad no se da separada del juicio de conciencia, como si por una parte tomáramos una decisión y luego enjuiciáramos su moralidad; no es así como procedemos: no decidimos injuriar y después consideramos si es bueno o malo hacerlo, sino que en el momento mismo de decidir si vamos a llevar a cabo el acto que puede ser injurioso estamos percibiendo si es bueno o malo. El juicio de la conciencia y la decisión de la libertad (o juicio del libre arbitrio) intervienen y versan sobre el mismo acto humano, y parten de la misma luz intelectual, presente en toda acción libre, por serlo: “el juicio de conciencia y el juicio o decisión del libre albedrío en algo difieren y en algo concurren. Concurren en tener ambos por objeto un mismo acto particular, siendo lo propio del juicio de conciencia la función examinante. De modo que el juicio de conciencia y el de elección del libre albedrío se distinguen porque el primero consiste en puro conocimiento, mientras que el segundo constituye una decisión tomada con ese conocimiento”.<sup>25</sup>

La conciencia no constituye, pues, un saber de cosas universales utilizado más o menos arbitrariamente en temas concretos, sino un conocer el bien y el mal de un acto determinado, presente en el momento de decidir su realización: de modo que si el juicio del libre arbitrio se pervierte —llevando a la elección mala—, la conciencia recrimina, porque versa sobre la misma acción singular que el juicio de elección, y con su luz intelectual se decide, aunque podamos luego prescindir de alguna parte de esa luz, oscureciéndola parcialmente para obrar mal. Y así, “alguien yerra en elegir, pero no en la conciencia, sino en tanto lo hecho no concuerda con el juicio de su conciencia”.<sup>26</sup> En definitiva, quien obra el mal no usa de un conocimiento diverso del que le proporciona el juicio de conciencia; se limita a prescindir de una parte de ese conocimiento, aquella que le muestra el desorden moral del bien apetecido. No hay ni un juicio de otra facultad ni un nuevo juicio de la inteligencia, sino que el preferido por ésta es falseado, recortado, disminuido, como sucede siempre en el error.

Queda, pues, claro que el juicio de conciencia no es un conocimiento moral que procede de un centro autónomo, y discurre paralelo —como añadiéndose— al obrar libre. Es un momento o aspecto del acto libre, según el modo característico en que el conocimiento interviene en el comportamiento humano, por nuestra condición de criaturas inteligentes. Carece de todo fundamento hablar,

<sup>25</sup> SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a 1, ad 4.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

junto a la inteligencia, de una facultad o instinto del saber moral concreto.

Una palabra más sobre el hábito de los primeros principios. Constituye una disposición de la inteligencia, que pertenece a la naturaleza, según la cuál —siempre que queremos conocer— se pone en acto la luz de los primeros principios.<sup>27</sup> Basta querer saber qué objeto tenemos delante, para que resulte evidente, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte; o el deseo de hacer el bien, para que resulte igualmente evidente que no cabe querer para otro el mal que no deseamos que hagan con nosotros. De por sí, el hábito de los primeros principios es una luz inextinguible, que señala todo bien y resiste a todo mal, puesto por Dios mismo en la naturaleza.<sup>28</sup> Sólo un positivo deseo de no averiguar como son las cosas, hace que se difumine u oscurezca su luz: únicamente quien no quiere saber cómo debe comportarse con su prójimo no posee en acto la guía de los primeros principios morales, como únicamente quien no quiere ver sino sólo imaginar —y cierra sus ojos— se desvincula de la luz física.<sup>29</sup>

Estos primeros principios —así entrañados en la humana inteligencia por el Creador—, y no unos abstractos teoremas morales, son

<sup>27</sup> "... ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita", SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a. 1, ad 6.

<sup>28</sup> "... conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesis; et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde", SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 17, a. 2, ad 4.

"... natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principii enim manere oportet, ut dicitur in I 'Phys.'. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principii, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducantur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum", SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 16, a. 2, c.

"Scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in Ps. IV, 6: 'Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine': ubi Glossa ord., col. 840, t. 1, exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur", SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 39, q. III, a. 1, s. c.

<sup>29</sup> Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, 2ª ed., Rialp Madrid, 1978, pp. 116 y ss.

la luz a partir de la cual opera la conciencia; a ellos nos referimos también al hablar de los primeros principios de la ley natural: Santo Tomás, en efecto, identifica a menudo el hábito de la sindéresis con el de los primeros principios de la ley natural.<sup>30</sup> Carece, por tanto, de todo fundamento el intento de contraponer ley y conciencia como principios dispares de nuestra actuación moral: si se contraponen es en la medida que el hombre obra el mal, disociándose de la ley de su ser, de su perfección y su felicidad.

Resulta, ahora, suficientemente claro el estatuto del juicio de conciencia: ese juicio del entendimiento que acompaña a todos nuestros actos libres, guiándonos hacia el bien en que hemos de encontrar nuestra perfección y plenitud. Guía certera gracias a la luz de los primeros principios, que Dios ha impreso en nuestra naturaleza: en este sentido es voz de Dios; pero no hay dificultad en admitir que yerre en la medida que la inteligencia humana está sujeta a error. De ahí que las cuestiones relativas a los estados o disposiciones de la persona para emitir con más o menos facilidad, más o menos rectitud, mayor o menor acierto, sus juicios de conciencia se ligen al modo de desarrollarse el conocimiento en el hombre, por su composición de alma y cuerpo —su obrar en el tiempo—, y la situación de su naturaleza herida. Nos ocupamos seguidamente.

#### 4. *El juicio de conciencia y la condición histórica del hombre*

Es preciso, según la reiterada enseñanza del Concilio Vaticano II,<sup>31</sup> tomar en serio la condición histórica del hombre: no en base a una imaginativa evolución de la naturaleza humana, sino observando cómo utiliza las energías y ejerce los poderes de su naturaleza en el tiempo y libremente, pues es a la vez espiritual y corpórea. La historia de la salvación, que conocemos por revelación divina, nos enseña además que el hombre, elevado por Dios al orden sobrenatural, “por instigación del demonio, en el mismo exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra su Señor y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de El”.<sup>32</sup> Desde entonces nace privado de la gracia y herido en las fuerzas de su naturaleza, de modo que le es muy difícil vivir conforme a su misma dignidad

<sup>30</sup> cfr. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 16, a 1, c; *Summa Theologiae* I-II, q 94, a 1 c y ad 2.

<sup>31</sup> Cfr. Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 12 y ss; Decreto *Ad gentes*, nn. 8 y ss; etc.

<sup>32</sup> Const. past. *Gaudium et spes*, n. 13.

personal.<sup>33</sup> El origen de esta situación de la naturaleza humana lo conocemos por la fe; pero lo que nos enseña “la Revelación coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener su origen en el Santo Creador”.<sup>34</sup>

Esta debilidad innata con la que nacemos se manifiesta en la dificultad para conocer y obrar el bien, e incide en el desarrollo de nuestro entendimiento y, por tanto, en el modo de operar la conciencia. El juicio moral de la inteligencia —la voz de la conciencia— se apoya en la luz inscrita por Dios en cada alma, pero está influida por las disposiciones del sujeto, y entre ellas la herida del pecado de nuestros primeros padres, lo que explica esa tendencia a contraponer nuestros deseos al bien que la inteligencia nos muestra. Una tendencia y herida que sanan la gracia y las virtudes y, por el contrario, ahondan los pecados personales.

Es todo el hombre quien conoce, aunque conozca a través de su inteligencia. En la emisión del juicio de conciencia, que es un acto del entendimiento, intervienen las demás fuerzas del alma, según la unidad que tienen en el sujeto y la condición en que se encuentran como fruto de los propios actos y de la herida de su naturaleza. Ya hemos dicho que la conciencia moral no es una “extraña” facultad del hombre, que se añada a su inteligencia, su voluntad y sus potencias sensitivas, sino simplemente el modo en que su entendimiento juzga, en su natural y concreta interrelación con sus restantes facultades. No cabe olvidar que en la aplicación y adquisición de toda ciencia interviene la voluntad: la verdad es el bien de la inteligencia, y es la voluntad quien mueve el intelecto a su bien. Esa intervención, como la de los hábitos y pasiones que la disponen, se hace especialmente intensa en el juicio de conciencia, donde el conocimiento se presenta urgiendo a la acción. Si la voluntad no es recta, es difícil que juzgue rectamente del bien singular que la contraría o que apetece desordenadamente: “el que se comporta rectamente en todas las cosas, juzga rectamente de lo singular y concreto. En cambio, a quien le falta rectitud interior, le falta también rectitud en el juicio: el que está despierto juzga rectamente de su propia vigilia y del sueño de los otros; el que duerme, por el contrario, no tiene recto juicio ni de sí ni del que está despierto, de donde resulta que las cosas no son como le parece al que duerme, sino como las ve el que vela. Lo mismo se aplica al sano y al enfermo respecto del juicio de los sabores, al débil

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

y al fuerte para juzgar de las cargas, o al virtuoso y al vicioso para juzgar de lo que conviene hacer. Por eso dice Aristóteles que el hombre virtuoso es regla y medida de todas las cosas humanas".<sup>35</sup>

Estamos así en condiciones de ver cómo se despliega la luz de nuestra conciencia, y el conjunto de disposiciones o hábitos que intervienen en su desarrollo y uso. Originariamente la luz de la conciencia es la luz de la inteligencia, perfeccionada por el hábito de los primeros principios morales o *sindéresis*. Esta luz, como todos los principios operativos que Dios nos da, está destinada a perfeccionarse por hábitos adquiridos e infusos: en concreto, por el hábito de la ciencia moral y por la prudencia, en su íntima relación con las demás virtudes morales, en el orden natural; y por el hábito de la fé, de la prudencia y las restantes virtudes morales infusas y los dones de sabiduría, ciencia, inteligencia y consejo en el orden sobrenatural.

La luz de la *sindéresis* se torna más operativa por el hábito de la prudencia, que hace connatural y fácil aplicarla al acto. Desde nuestra primera decisión moral, la luz habitual de la *sindéresis* es puesta en acto por el bien real que se nos presenta, dando inicio, con nuestra libre cooperación, a su despliegue. La condición de criatura implica una cierta pasividad en la operación, también libre: la voluntad no se mueve a sí misma si no está fecundada por la presentación del bien real de las cosas, que la inteligencia capta en orden a su último fin. El uso de la razón y, por tanto, el ejercicio de la libertad, inicia cuando la inteligencia humana comienza a percibir los bienes creados en su relación al bien absoluto: es el despertar de la libertad, o la puesta en acto de la luz de la *sindéresis*, con que inicia la vida moral.

Si el hombre, conforme le impulsa la luz de la *sindéresis*, toma voluntariamente como regla de su vida la Voluntad divina, la luz de los primeros principios morales —llamada también, por eso, hábito de la ley natural— se prolonga y despliega, se hace más pronta para llegar al acto, al juicio certero de conciencia, mediante el hábito de la prudencia: "el primer principio por el que debemos juzgar todas las cosas y regularnos es la Voluntad de Dios; por eso, la inteligencia, en las cosas morales del orden divino, debe tomar como principio la voluntad de Dios, y si lo hace, se torna prudente".<sup>36</sup> Todos los hombres poseen la misma luz inicial recibida de Dios, que es el hábito innato de la *sindéresis*, pero no en todos es igualmente operativa y eficaz: depende de la educación, del ambiente, y sobre todo, de la docilidad con que se la haya obedecido, que conlleva su despliegue.

<sup>35</sup> SANTO TOMÁS, *In I Cor.*, II, lect. 3.

<sup>36</sup> SANTO TOMÁS, *In Ep. ad Eph.*, c. 5, lect. 6.

o de la mala o débil voluntad con que se rechaza, que implica que se oscurezca. De ahí que unos hombres tengan una conciencia más delicada que otros: conozcan con más facilidad el bien.

Así como la prudencia es el hábito que hace cada vez más operativa —más penetrante sin vacilación en nuestros actos— la luz de la *sindéresis*, el hábito de la ciencia moral despliega la luz de los primeros principios haciendo explícitas sus conclusiones, aunque no en su inmediata e intuitiva aplicación al acto, sino por razonamiento. Existen dos formas de conocer la verdad moral práctica: el descenso por razonamiento de los principios a las conclusiones, y la resolución espontánea de la moralidad del acto a los primeros principios. El primer modo de llevar la luz de los principios al caso concreto es el propio de la ciencia moral, el segundo el de la prudencia; y ambos se complementan: la ciencia moral ayuda a ser prudente, pero la misma ciencia no se aplica sino por la virtud de la prudencia. Por eso, la prudencia es más preeminente que la ciencia, y de algún modo la causa: la ciencia permite razonar por qué un acto es bueno o malo —y así nos ayuda a tener seguridad en los juicios morales—; pero para saber si algo es bueno o malo, no hace falta estar en condiciones de razonarlo. Conocemos muchas cosas, en este y en otros campos, sin saber exactamente cómo las conocemos o por qué son así: nadie suele ignorar, por ejemplo, que la electricidad da luz a las bombillas, aunque pocos saben explicar por qué esto sucede así. Por eso, la prudencia es más importante que la ciencia, pues para obrar no se requiere una certeza formalmente científica, sino que basta la seguridad moral que aquélla confiere. De ahí que quien se hace prudente, al seguir de modo habitual la luz de su conciencia, posee la ciencia práctica necesaria para el juicio moral con mayor perfección que quien sólo tiene la ciencia universal, sin la prudencia y las demás virtudes morales.

Esta constitutiva condición de la *sindéresis*, que despliega su luminosidad como consecuencia del empeño con que el hombre trata de cumplir lo que conoce ser el plan de Dios, explica también la interrelación que hay entre la prudencia y las demás virtudes morales: no puede existir ninguna virtud moral sin prudencia, ni ésta subsiste sin las restantes virtudes morales. De este modo, el hábito innato de la *sindéresis* se muestra como el común origen de la prudencia y de las otras virtudes morales, que determinan la rectitud de la conciencia: aunque el juicio de la conciencia no está siempre en acto, siempre “permanece en su causa, que es la potencia o el hábito. Los hábitos a partir de los cuales se informa y actúa rectamente el juicio de conciencia, aunque son muchos, toman todos su eficacia de uno pri-

mero, que es el hábito de los primeros principios morales, al que llamamos *sindéresis*”.<sup>37</sup>

La luz de la fe perfecciona ulteriormente y eleva la luz natural de la *sindéresis*, haciéndonos capaces de conocer nuestro fin sobrenatural y juzgar de nuestros actos en relación a El. Junto con la gracia, el hombre recibe además la virtud de la prudencia infusa, con las restantes virtudes morales infusas, y los dones de sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo, que perfeccionan nuestro conocimiento en su aspecto de guía del obrar. Por ser luz sobrenatural más alta que la natural, es también más operativa: por la gracia, el alma obra con un criterio y una prudencia que exceden a la meramente humana. Por eso, sólo quien sigue a Cristo tiene siempre luz y nunca se encuentra en tinieblas”:<sup>38</sup> para no caer en la oscuridad se ha de seguir al que porta la luz; quien quiere salvarse ha de seguir a Cristo, que es la luz, creyendo en El y amándole, como hicieron los apóstoles.<sup>39</sup> La luz sensible se desvanece en el ocaso y quien no se apoyara en ella se encuentra entonces en tinieblas. Pero la luz que es Cristo no conoce ocaso ni decae nunca: por tanto, el que la sigue posee una energía indefectible, la luz de la vida. La luz corporal sólo coadyuva externamente a las operaciones de los vivientes; pero la luz divina confiere la misma vida, porque vivimos vida humana en cuanto tenemos inteligencia, que es una participación de la luz divina. Y, por tanto, cuando esa luz más perfectamente irradia, más perfectamente poseemos la vida, hasta que la alcancemos en su plenitud en la gloria: ‘en Tí está la fuente de la vida, y en tu luz veremos la luz’<sup>40</sup> como haciendo notar que tendremos la perfección de la vida cuando contemplemos a Dios en su misma luz. Por eso, dice San Juan: ‘ésta es la vida eterna, que te conozcan a Tí Único Dios verdadero, y al que Tú enviaste, Jesucristo’<sup>41</sup> ”.<sup>42</sup>

Hay, pues, en nuestro modo de conocer el bien y el mal un inicio divino, siempre recto, fruto de la inclinación de la inteligencia a la verdad, por el hábito de los primeros principios. Pero utilizamos la inteligencia —como todos los demás dones que poseemos— libremente: con una libertad herida y restaurada sólo por la gracia. Y esto de modo inseparable a nuestra diaria conducta, con la que la ciencia moral y la prudencia, los hábitos de la fe y la gracia crecen

<sup>37</sup> SANTO TOMÁS, *In Ep. ad Eph.*, c. 5, lect. 6.

<sup>38</sup> *Ioh.*, 8, 12.

<sup>39</sup> *Mt.*, 4, 20.

<sup>40</sup> *Ps.*, 35, 10.

<sup>41</sup> *Ioh.*, 17, 3.

<sup>42</sup> SANTO TOMÁS, *In Iohann. Evang.*, c. 8, lect. 2.

o decrecen, se fortalecen o pierden. En todo momento, porque la luz de la sindéresis es inextinguible, podemos saber el bien que debemos realizar: pero no siempre estamos igualmente dispuestos para conocerlo. La luz de la inteligencia se perfecciona por los hábitos de la fe, la ciencia y la prudencia; y la voluntad la incita y mueve hacia la verdad con mayor o menor fuerza, según las disposiciones que causan en el alma las virtudes morales —naturales o infusas— y los vicios. En cada momento todo hombre posee así unas disposiciones concretas para conocer el bien más o menos fácilmente, que son el fruto real de la historia de su vida, en el decurso total de la historia de la humanidad.

### 5. Sentido de la expresión “conciencia habitual”

Finalizamos nuestro recorrido y resulta ya claro cuanto puede y cabe entender con la expresión “conciencia habitual”. Al hablar de estados de la conciencia o de conciencia habitual (formada, laxa, escrupulosa, delicada, etc.), no se alude al desarrollo de una “facultad moral” o de un “hábito peculiar” de los juicios de conciencia, que no existen, sino simplemente al conjunto de disposiciones de cada persona, que influyen en el ejercicio de la inteligencia en orden al conocimiento moral: es decir, la ciencia moral y las virtudes, que engendran orden en las pasiones y facilitan el recto juicio del entendimiento; o la ignorancia y vicios que lo dificultan.

Al tratar, pues, de la *conciencia habitual*, conviene insistir en este punto; de otro modo se presta al equívoco, y cabe entender mal esta expresión: como facultad diversa de la inteligencia, o como un hábito genérico del saber moral, que no se reduce al conjunto de disposiciones intelectuales y morales de cada hombre. Por eso, quizá resultaría preferible —y desde luego más claro— hablar de *disposiciones habituales que favorecen o dificultan el recto juicio de conciencia*: ciencia moral y virtudes, o errores morales y vicios; disposiciones que, en cada persona, son fruto de sus propias características singulares, somáticas, psíquicas, etc. y, sobre todo, secuela del ejercicio de su libertad, en un tiempo y circunstancias concretas.

Cada hombre recibe del Creador la inteligencia y la voluntad para que le busque;<sup>43</sup> a todos asiste con su Providencia, y les ofrece

<sup>43</sup> “Esencialmente, para conocer a Dios el hombre recibe la inteligencia, y para vivir conforme a su ley la libertad. Y es en tanto que imagen como el hombre trasciende todo el orden de la naturaleza y aparece ‘más glorioso que el cielo, más que el sol, más que el coro de los astros: ¿qué cielo, en efecto, ha sido llamado imagen de Dios altísimo?’ (SAN BASILIO, In *Psalmum* 48). La gloria del hombre está radicalmente condicionada a su relación

su gracia. El ambiente influye y condiciona en alguna manera esa búsqueda, pero nunca exime de la personal capacidad y responsabilidad para encontrar a Dios. Ese proceso personal, según la singular situación, con avances y retrocesos, con victorias y derrotas, generosidades y egoísmos, se refleja en las propias disposiciones: en la ciencia moral y las virtudes o vicios, que hacen laborioso o pronto el recto juicio de conciencia; se posee así una conciencia laxa o bien formada, escrupulosa o delicada, etc.

Sin desconocer, por tanto, el peso del ambiente, es importante retener la intervención decisiva de la propia libertad en la formación de esas disposiciones y, por ende, de los estados de conciencia. El juicio de conciencia —no lo olvidemos— no es más que el aspecto moral del juicio de la inteligencia que acompaña a todo acto libre. Por eso, se facilita o empaña según el modo natural que tenemos de conocer, como criaturas compuestas de alma y cuerpo, con las heridas del pecado y bajo la acción de la gracia. A través de su conducta los hombres adquieren unas disposiciones intelectuales y morales, que facilitan u obstaculizan la perfección de los juicios morales del entendimiento. No hay más secreto. Únicamente este planteamiento nos hará realistas en el estudio de los medios y remedios para las deformaciones y la formación de la conciencia. Con un realismo, exento de pesimismo, pues la inteligencia está creada para la verdad y la voluntad para el bien, y las heridas del pecado de origen y de nuestras culpas personales son siempre sanables por la gracia que Dios a nadie niega si desea obrar el bien.

La armonía entre las distintas potencias del hombre —obra fundamental de la gracia y de nuestra correspondencia—, que lleva al juicio habitualmente delicado de conciencia y produce paz y sosiego interiores, se muestra así como signo inequívoco del verdadero desarrollo y madurez de la persona, de su perfección y plenitud. En una criatura inteligente, que debe encaminarse libremente a su fin —que es Dios—, esa peculiar agudeza de la mente para discernir el bien moral —su más importante bien y único que conserva para la eternidad— no podía dejar de ser síntoma y premio al buen ejercicio de su libertad.

R. GARCÍA DE HARO  
*Navarra*

---

con Dios: consigue plenamente su dignidad 'real' sólo realizándose como imagen, y es verdaderamente el mismo sólo conociendo y amando a Aquel por quien ha recibido la inteligencia y la libertad", JUAN PABLO II, *Litt. Ap. Patres Ecclesiae*, 2-I-1980, en *Supl de L'Oss. Rom.*, 9-I-1980, p. III.