

LA CONCIENCIA MORAL, ¿ACTO O FACULTAD?

1. A cualquier lector de Santo Tomás no se le habrá pasado inadvertida la desproporción entre el uso de la expresión “*ratio practica*” o “*recta ratio*” y la categoría de “*conscientia*”. En algunos pasajes en realidad Santo Tomás los usa como sinónimos, en especial a lo que se refiere al criterio para establecer la norma concreta de la moralidad de un acto, pero en general es mucho más frecuente la apelación a la recta razón, que además cumple un papel prioritario en su concepción de la ley natural.¹

Sin embargo en las *Quaestiones disputatae De Veritate*², así como en un artículo de la *Summa Theologiae*³, el Aquinate dedica un lugar especial para tratar el tema de si la conciencia es un acto o una potencia o un hábito. Quisiera tomar pie de esos artículos para poner de relieve una cuestión no desprovista de actualidad, que podría condensarse en la problemática de cómo sortear el peligro de una *subjetivización* de la conciencia con el consiguiente riesgo de relativismo. De acuerdo a la estructura general de estos artículos, Tomás de Aquino va poniendo en orden los argumentos que parecerían favorecer la solución contraria, en este caso los que apoyan la interpretación de la conciencia moral como potencia o como hábito. Luego, en su respuesta, expone los argumentos a favor de la tesis por él defendida, que en este caso, tanto en las *Quaestiones Disputatae* como en la *Summa*, no ofrece dudas: la conciencia (moral) es un acto y no una potencia o un hábito.⁴

Esta postura del Aquinate presenta para el intérprete actual la curiosidad de que parecería ajena y muy distante de la concepción, más propia de los tiempos modernos, de la conciencia como nombre genérico para indicar la interioridad del ser humano, el recinto inviolable en que la persona evalúa lo que ha de obrar o lo que ha obrado, en presencia, para los creyentes, de “la voz de Dios” ante el cual nada puede ocultarse, y para los no creyentes, una suerte de recinto de la autenticidad o de la responsabilidad de sus acciones morales.

Los motivos por los cuales el tema de la conciencia ha ido desplazando en los tiempos modernos el de la recta razón como índice de la norma próxima del obrar son múltiples, tanto en teología como en filosofía, algunos de ellos inspirados en fuentes bíblicas y patrísticas secularizadas, otros provenientes de la experiencia moderna de la subjetividad y de la relación del individuo con la sociedad.⁵ No es el caso hacer aquí un elenco exhaustivo de esta temática. Simplemente quiero observar que entre el enfoque

tomista y el moderno de la conciencia moral hay un intervalo muy prolongado de tiempo y de historia, y que sin embargo la postura de Santo Tomás, en los lugares indicados, puede darnos una lección importante para el día de hoy.

Tomaremos en primer lugar el análisis de los textos más interesantes de la *Quaestio disputata*, que consta de cuatro artículos, para luego pasar al artículo, más breve, de la *Summa*. El primero de los cuatro artículos se titula “*utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus*”. La posición tomada tiene una relación muy estrecha con la tesis tomista, muy conocida, de que el intelecto puede conocer directamente los propios actos y los actos de la voluntad, y no tiene una intuición directa del alma. Aquí, luego de enumerar las consabidas objeciones, Santo Tomás niega que la conciencia pueda clasificarse como potencia o facultad, puesto que para su explicación es suficiente recurrir a la inteligencia con su capacidad de conocer los propios actos, ya sea en lo que se refiere a su realización o entidad, ya sea en lo que respecta a su evaluación moral. En efecto, distingue allí dos acepciones de la conciencia del acto. Una es la conciencia en cuanto acto de simple conocimiento, que en este caso tiene como objeto una acción voluntaria, con su *libertas exercitii* (es decir, yo soy consciente de haber querido o de querer algo) y otra es la conciencia en cuanto evalúa la calidad moral, positiva o negativa, de una opción concreta. En este último caso el acto de conciencia requiere de la mediación de hábitos, ya sea el hábito innato de la *sindéresis*, ya sea el conocimiento de la ley y de las virtudes morales que el hombre trae consigo antes de actuar. Explica Santo Tomás en un texto muy denso y sintético:

“El nombre de conciencia significa la aplicación de la ciencia a algo. De donde se deriva que *conscire* se dice casi como *simul scire*. Cualquier ciencia puede aplicarse a algo; por lo cual la conciencia no puede nombrar algún hábito especial, o alguna potencia, sino que nombra el mismo acto, que es la aplicación de cualquier hábito o de cualquier conocimiento a algún acto particular”.⁶

Esto no significa desconocer el carácter de interioridad de la conciencia moral. Para rendir cuenta de tal interioridad es suficiente tener presente el necesario ejercicio de la *sindéresis*, que entra en acción para poder evaluar el carácter moral⁷, positivo o negativo de lo que se ha obrado o de lo que se está por obrar, y tener en cuenta además los conocimientos anteriores referidos al orden moral, que implican una cierta sabiduría y una cierta ciencia:

“En la segunda y en la tercera aplicación, en la que deliberamos acerca de lo que debe hacerse, o en la que examinamos lo ya hecho. Se aplican al acto los hábitos

operativos de la razón, esto es el hábito de la sindéresis y el hábito de la sabiduría, por el que se perfecciona la razón superior, y el hábito de la ciencia, por el que se perfecciona la razón inferior; ya sea que se apliquen todos a la vez, ya alguno de ellos solamente”⁸.

Repito que esto no quita que en el pensamiento del Aquinate tenga una gran importancia la interioridad, que él explaya más al hablar de la inhabitación de Dios en nosotros por la creación, la participación del acto de ser, o por la elevación al plano de la gracia sobrenatural. Pero los textos citados parecen excluir una concepción de la conciencia moral como un recinto de interioridad análogo o como una *potencia específica*, dirigida a un objeto propio exclusivo, distinta de la inteligencia, de la voluntad y de los hábitos innatos o adquiridos.

La propuesta de la presente ponencia es que la lectura de estos *loci* de Santo Tomás puede ser una interesante llamada de atención para corregir el riesgo que asoma en la evolución de las interpretaciones modernas de la conciencia moral, tenida como una suerte de facultad aparte o como una voz interior inviolable, hasta deslizarse a la condición de una *perspectiva relativa* de las propias acciones y un tribunal inapelable para las cuestiones concernientes al obrar moral. En la concepción presentada por Tomás de Aquino, su función está íntimamente ligada a la *recta ratio*, y tiene la ventaja de no hacernos olvidar que hay *una medida objetiva*, cuya fuente está últimamente en el bien que elegimos, un bien “exterior” a nosotros, pero que es capaz de atraer nuestra voluntad y nuestras tendencias en general. En una de sus expresiones más felices sobre el tema, Santo Tomás llega a decir:

“La conciencia se dice que es la ley de nuestro intelecto, porque es el juicio de la razón deducido de la ley natural”⁹.

Los otros artículos de la mencionada *quaestio* están dirigidos a afirmar, sin embargo que la conciencia moral puede en ocasiones errar, y que sin embargo crea o establece un ligamen o una obligación en el obrar concreto:

“Digo también que la conciencia recta por sí establece un vínculo (*ligat*), y que la errónea lo establece *per accidens*”¹⁰.

Lo que equivale a decir que la conciencia es la guía concreta de los actos morales, pero no en cuanto ley autónoma sino en cuanto orientada a un bien objetivo cognoscible por la razón. *No es una facultad que dicta la ley*, sino que su finalidad consiste, diríamos con un vocabulario más reciente, en evaluar las propias acciones, pasadas, presentes o futuras, desde el punto de vista de su moralidad, en descubrir su verdad moral. Es, según el Aquinate, un acto que emana de hábitos: el de la sindéresis

y el de la sabiduría y la ciencia, es decir del conocimiento moral del sujeto humano que juzga sus propias acciones. Es un acto del intelecto que se proyecta sobre actos voluntarios realizados o por realizar. Creo que estos matices ayudan a comprender mejor que la vida moral, si bien dotada de interioridad, no es un mundo cerradamente interior, como una voz que se habla a sí misma , sino que a través de la evaluación de determinados actos se abre contemporáneamente al mundo “externo”, y en particular a los actos que nos ponen en relación con el prójimo.

2. Para aprovechar mejor esta sugerencia, me permito explicitar algunos aspectos que no están literalmente expresados en los textos señalados, y menos aun en el artículo de la *Summa* a que hemos aludido , que presenta la misma tesis en forma más escueta, pero que me parecen acordes con su espíritu.

La conciencia moral es en primer lugar un *acto intencional* en el cual el objeto es a su vez otro acto intelectual-voluntario. La capacidad del intelecto de volver a conocer los propios actos y los de la voluntad es consecuencia de la naturaleza misma de la inteligencia humana, que puede conocer las facultades y el alma a través de sus actos. Hay por decirlo así una “objetivación” del acto que a su vez se dirige a un objeto determinado. Puede afirmarse por lo tanto que la conciencia es también un *acto reflexivo*, no dirigido directamente al yo en el sentido del *cogito* cartesiano y mucho menos de la reducción trascendental en sentido husserliano, sino a otros actos del mismo ser humano que se abren a su vez a distintos objetos y relaciones entre objetos.

Pero su especificidad consiste no en examinar dichos actos desde una perspectiva psicológica o antropológica, sino moral, es decir , tiene por fin evaluar dichos actos desde un punto de vista ético. Esto hace que el acto constitutivo de la conciencia moral tenga a la vista intencionalmente dos “objetos”, o ,dicho con lenguaje fenomenológico, dos *noémata*: uno es la acción (y los hábitos a ella consiguientes) que, dirigida a su vez a un determinado objeto de su querer, es objetivado por el acto de toma de conciencia; otro es la especificidad moral de dicha acción, para lo cual se requerirá un conocimiento (que santo Tomás denomina *sapientia* o *scientia*) de la ley o de los valores morales a cuya luz se evalúa la acción o las acciones mencionadas.¹¹

Tenemos por lo tanto en segundo lugar que la conciencia moral es *un acto reflexivo comparativo*, pues se dirige intencionalmente a un doble objetivo: el acto realizado o a realizarse, y la *ley* (y los valores a ella referidos) , a fin de juzgar su adecuación o inadecuación. Podría incluso decirse, para mayor precisión, que lo que

implicamos bajo el nombre de ley moral puede revestir la forma de *normas o de valores*. Es hasta cierto punto una cuestión de matices, pero no deja de ser importante. Entre normas y valores hay un íntima relación, pero las primeras acentúan más el aspecto de *ob-ligatoriedad*,¹² de frontera entre lo lícito y lo ilícito, mientras que los valores – aunque están dotados de objetividad y universalidad por su raigambre en lo real existente, y de una cierta jerarquía, u ordenamiento que engendra en determinadas circunstancias deberes de preferencia- señala más directamente el aspecto de apreciación, preferencia y atracción, que el de estricta obligación.

En el primer caso, el de la ley y las normas, la conciencia moral se presenta como un acto reflexivo comparativo entre la acción y la coherencia o disconformidad con las normas, remotas o próximas, que la recta razón ha ayudado a esclarecer, y que marcan la línea de la licitud en el obrar. En el segundo caso, el de los valores, el sujeto toma conciencia de que su actuar está o no en conformidad o a la altura de los valores y preferencias que se le propusieron anteriormente como ideales, y que pueden tener relación, más que con una estricta obligación, con el andar en el dinamismo de perfeccionamiento que la persona humana se ha propuesto para el logro o el acercamiento a una “vida buena”, a la *eudaimonía*.

Por todo lo dicho, es importante notar que el acto constitutivo de la conciencia moral, aunque tiene un momento intuitivo, que se dirige a la relación que une la acción a los objetos, normas e ideales, es necesariamente *un juicio*, que engendra a su vez un raciocinio, pues es un acto de la inteligencia dirigido no ya a objetos o entidades en su singularidad sino integrados en relaciones, o como se diría en lenguaje fenomenológico, a *Sachverhalten*, a relaciones entre entidades (mi acción y los bienes o valores en cuestión, en su doble aspecto de normas y de aspiraciones a una vida más perfecta).

Para completar esta descripción, digamos que la conciencia moral es una evaluación, o sea un *juicio de valor*, con las características que esto implica. En la concepción de Santo Tomás, el acto de conciencia moral tiene, además del conocimiento de la acción realizada o por realizarse, una cierta derivación de un doble hábito previo: la *sindéresis* y el conocimiento moral que como ciencia (o como sabiduría) el sujeto humano posee con anterioridad. Es sólo en tal sentido que puede decirse que la conciencia moral deriva de un hábito sin identificarse con él. Esto nos hace pensar que el juicio reflexivo comparativo del que se trata en la conciencia es una cierta apreciación, o mejor dicho un juicio de valor, en el que se halla presente la confluencia entre lo intelectual y lo afectivo, no sólo por comparar la propia acción con

la norma o los valores propuestos, sino porque la modalidad intencional de dicho juicio está *ab origine* unida, mediante la sindéresis a una cierta componente no exclusivamente intelectual, que puede definirse como una orientación originaria hacia el bien.

Un juicio de valor se distingue, en una parte importante de la filosofía del siglo XX, de un juicio de hecho, en cuanto no se limita a constatar o a describir un hecho o un modo de obrar, sino que descubre en él un determinado matiz referido a los valores¹³. En el caso del juicio moral, da al hecho una cierta calificación referida, directa o indirectamente, a la búsqueda del bien o a la orientación a la vida buena y a la *eudaimonía*. De allí que el juicio de la conciencia moral tenga los caracteres de la bipolaridad atribuida por Brentano y Max Scheler a la experiencia de los valores. La conciencia moral se pronuncia sobre la licitud o ilicitud del acto realizado o por realizarse, sobre la adecuación o inadecuación del mismo con uno o varios valores que el sujeto ha visto y asumido como importantes u obligatorios, en síntesis, sobre la relación entre la acción humana y la meta de la vida buena, del *eu-zein*.

El juicio – también en su modalidad de juicio de valor que caracteriza la conciencia moral – tiene además otros dos rasgos que es conveniente recordar. Tiene en primer lugar algo que podría denominarse como *vocación por la verdad*, pues su meta teleológica es descubrir relaciones, hacer afirmaciones o negaciones, corroborar en fin una *adaequatio intellectus et rei*. Decía a este propósito Louis Lavelle que hay un *valor de verdad* y una *verdad del valor*. La conciencia moral no puede construirse sin tener a la vista un amor esencial a la verdad, y específicamente, a la verdad del valor moral de una determinada acción o hábito de vida. Puede por ello haber una conciencia errónea por ignorancia, e incluso una conciencia falsa por tergiversación del juicio de valor, lo que se da con frecuencia cuando se comparte una teoría subjetivista de los valores, o se los reduce a estados emocionales en torno a determinados actos o circunstancias.

Hay además una relación del juicio valorativo de la conciencia moral con la voluntad en el sentido de que, como todo juicio, puede ser “puesto” o suspendido. En el caso de la conciencia dudosa, por ejemplo, el sujeto humano puede esperar a ver más claro a tener motivos más fundados para una determinada solución previa a la resolución. Pero no tiene sentido hablar de conciencia moral sin el presupuesto de una voluntad de verdad. Sin una actitud de sinceridad y de autenticidad la conciencia moral se deforma, pudiendo llegar a adquirir los caracteres de lo que la filosofía del siglo XX, especialmente en su vertiente existencial, ha denotado como “falsa o mala conciencia”,

que es una forma más sutil de hipocresía, puesto que el sujeto humano, en lugar de buscar la verdad moral de su acción, tiende más bien a defender, justificar u ocultar una posición tomada. Hay por lo tanto allí una falsedad de juicio valorativo, que cuando se transforma en hábito, frustra y reconstruye el edificio entero de la vida moral.

3. De todos los aspectos puestos de relieve, quisiera destacar algunas consecuencias que me parecen importantes. Los que vivimos este período posterior a la experiencia de la modernidad, percibimos todavía en *una cierta ambigüedad* con respecto al tema de la conciencia. Por una parte hemos heredado, desde la época de los Padres, especialmente de San Agustín, una concepción que tiende a identificar la conciencia con la interioridad; por otra parte presenciamos ataques muy fuertes contra ambas, considerándolas casi como un capítulo cerrado de la concepción de la moral.

La primera visión, que viene en parte de antecedentes de la Escritura y de los Padres, ha tenido un giro muy especial en la era moderna. En el período que va de Descartes a Rousseau, la conciencia, ya sea como autorreflexión noética, ya como recinto interno de la voz de la moralidad, tiende a ocupar todo el espacio de la vida interior. En la ética kantiana, la conciencia (*Bewusstsein*) es la raíz del imperativo moral categórico, y en los sistemas idealistas posteriores está en las cercanías del devenir del Espíritu.

Sin negar la relación que el concepto de conciencia tiene en el tomismo con el conocimiento de los propios actos y facultades y luego con la interioridad, en los textos que acabamos de ver encontramos en cambio una orientación hacia el conocimiento que no se identifica sin más con el alma, con el corazón o con las facultades: son sus actos vistos *en perspectiva de una ley moral* que le sirve, diríamos hoy, de horizonte o de trasfondo. La conciencia moral pierde así o evita el riesgo de ser interpretada como un recinto separado del mundo circundante o de la relación dialogante con el prójimo, para acercarse más bien a la línea que abre la intencionalidad hacia una realidad y hacia un contexto de valores.

Su finalidad no consiste en encerrar al individuo en la privacidad de su “alma bella”, sino la de orientarlo como persona hacia la *télesis* de la *eudaimonía*, de la vida virtuosa y buena. Es una suerte de balance o evaluación de los propios actos, o de los hábitos por ellos conformados a lo largo del tiempo, que ayuda al sujeto humano a iluminar el sendero por el que transcurre su vida moral. No le es afín ni la autocomplacencia del alma bella al estilo de cierto romanticismo, ni la parálisis del peso

gravoso de la culpa, de efectos generalmente negativos y desorientadores en la marcha de la vida moral.

La conciencia moral tiene, por así decirlo, un carácter bifronte: es un hilo conductor al autoconocimiento y a la interioridad de la persona, pero sólo lo es en cuanto que una intencionalidad nueva la abre hacia la objetivación de sus propios actos, y a través de ella a lo externo, a los objetos del querer, a los valores y en último término a la ley moral, ayudándole a reubicarse en su relación con el mundo y con la intersubjetividad. Su *orientación teleológica hacia la vida buena*, la constituye como una ayuda insustituible –hecha a la vez de memoria y de proyección hacia el futuro – para el logro de la virtud y de la eudaimonía.

Esta concepción de la conciencia moral evita también otro riesgo demasiado frecuente en el modo actual de enfocar el tema, que por otra parte tanto ha ayudado a destruirlo: la excesiva asimilación a componentes psicológicos y a su dinámica¹⁴, que si bien son concomitantes de la vida moral, no se identifican con ella: me refiero a los estados emocionales de la pena, de la culpa, de la excesiva sensibilidad obsesiva, de la mera autoestima u otras formas de sentir o de acompañar la vida moral. La naturaleza de la conciencia moral es la de un acto intencional amante de la verdad y de la clarividencia: es justamente un juicio de valor sobre los propios actos y actitudes: requiere por lo tanto de lucidez intelectual unida a una equilibrada dosis de apreciación afectiva, necesarias para percibir las situaciones concretas, las intenciones más o menos ocultas o implícitas de una acción. Consiguientemente, la orientación del acto de conciencia moral no debiera conducir al lugar en que hoy con demasiada frecuencia se refugia: un relativismo regido por la sensación de agrado o desagrado frente al propio obrar. Reforzada esta concepción por la tesis, en sí misma justa pero tergiversada, de la *inviolabilidad de la conciencia* (entra aquí todo el importante tema de la relación de la libertad con el ámbito sociopolítico) el resultado es una paulatina extinción de la verdadera capacidad de la conciencia moral. Puede incluso, como el mismo Santo Tomás reconoce, producirse una cierta obnubilación de la sindéresis.¹⁵

Termino estas reflexiones notando que, si bien recta razón y conciencia van juntas, puede discernirse una sutil distinción entre ambas: mientras la primera tiende a *descubrir y esclarecer la norma* del obrar, la segunda tiende a *evaluar* no sólo los actos singulares- y aquí vamos más allá de lo dicho expresamente por Santo Tomás-, sino la marcha global de la vida moral de un persona. Esto a su vez pone la conciencia al servicio de una concepción dinámica de la vida moral hacia la vida buena. Y en este

sentido, aunque tiene en cuenta la ética de la obligación y de la ley, se coloca más bien del lado de una ética de la eudaimonía.

Francisco Leocata

¹ Cfr. STh.I-II,q.94,a.1-2.

² Cfr. *Quaestiones Disputatae De Veritate*,q.17,a.1-4.

³ Cfr. STh.I,q.79,a.13.

⁴ “Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.(...) Conscientia enim .secundum proprietatem vocabuli. Importat ordinem scientiae ad aliquid.(...) Unde ex ista ratione nominis patet quod scientia sit actus”(STh.I,q.79,a.13 c.).

⁵ En efecto, el término conciencia favorece más que el de razón la autonomía moral de la persona respecto de los condicionamientos de la sociedad. Pero esta es una problemática que se acentúa a partir del siglo XVII.

⁶ *De Veritate*, q.17,a.1,ed. Marietti, 1964,p.328.

⁷ “...et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis , dicitur conscientia ex divina immissione esse.”(*De Ver.*, q.17,a.1,ed. Marietti,p.330.).

⁸ *Ibidem*,p.329.

⁹ *Ibidem*, ad 1um,p.329.

¹⁰ *De Ver.* ,q.17,a.4,ed. Marietti,p.334.

¹¹ “Sed in secunda et tertia applicatione,qua consiliamur quid agendum sit,vel examinamos jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio,et habitus scientiae,quo perficitur inferior , sive simul omnes applicentur sive alter forum tantum”(De Ver., q.17,a.1.c.,Marietti,p.329.

¹² “Unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum ,constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini”(De Ver., q.17,a.3, c, ed..Marietti,p.332).

¹³ Para mayores detalles véase mi libro *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*, Buenos Aires, Proyecto,1991.

¹⁴ Esta tendencia, aunque frecuente en determinadas escuelas psicológicas, ha tenido en el campo filosófico su antecedente más importante en la obra de Nietzsche (véase en especial su *Genealogía de la moral*), que no por casualidad ha tenido tanta resonancia en las últimas décadas.

¹⁵ “Vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale iudicium ad particulares actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid”(De Ver.,q.16,a.4,c., ed. Marietti,p. 326).