

RAZON Y PECADO

Tres cuestiones sobre el conocimiento moral*

UN CASO DE FILOSOFIA CRISTIANA

Nos proponemos examinar tres cuestiones de la serie "De Veritate", en las que Santo Tomás se ocupa de lo que hoy llamaríamos el conocimiento moral. Tratan acerca de la razón superior e inferior, la sindéresis y la conciencia¹. Según el designio teológico que estructura a estas disputas, con las que el Doctor Angélico se inició como "magister", el conocimiento operativo es contemplado como derivación de la verdad divina, ejemplar y regla de toda providencia humana.

Pero es importante destacar que esta sección, constituida por las cuestiones 15, 16 y 17, introduce en la diacronía del "De Veritate" y en su línea directriz una temática, de inspiración patrística y en especial agustiniana, ya elaborada por los maestros del siglo XIII a partir de la sistematización realizada por Pedro Lombardo en el libro segundo de sus Sentencias.

El núcleo central de este "tópos" agustiniano es una explicación alegórica del relato del Génesis sobre el pecado original, entendido como pérdida de la imagen divina en el hombre. El pecado prototípico de Adán se reproduce en todo aquél que renueva su consentimiento fatal a la seducción y deserta así de su destinación eterna².

En el "Scriptum", obra inmediatamente anterior a la que ahora nos ocupa, Santo Tomás había asumido el tema agustiniano "ad mentem Petri Lombardi", ordenándolo en torno al libre albedrío. En ese contexto, trata "de virtutibus libero arbitrio annexis": sensualidad; razón superior e inferior, sindéresis y conciencia³.

* Trabajo presentado en la X Semana Tomista de Filosofía, Buenos Aires, septiembre de 1985.

1 De Veritate, qq. 15, 16, 17. Nuestras citas proceden de la edición: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus XXII Quaestiones Disputatae De Veritate, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma (Santa Sabina) Editori di S. Tommaso, 1970-1976.

2 XII De Trinitate c. 12 (PL 42, 1007ss.).

3 In II Sent. d. 24 q. 2 Ed. Mandonnet, t. 2 p. 600. Cf. la enumeración presentada en De Ver. q.15 a.5 praet.3: sensualitas, ratio inferior, ratio superior, synderesis.

En el "De Veritate", el tema del libre albedrío y el de la sensualidad pasan a la segunda parte de la serie (qq. 24 y 25), donde se estudia la derivación de la bondad divina. De manera que las cuestiones que consideramos reflejan el aspecto cognoscitivo del problema moral.

El orden de las tres cuestiones se establece según la progresión *potencia-hábito-acto*. La discusión sobre "ratio superior et inferior" determina ante todo que no se trata de potencias diversas sino de diversas funciones o actitudes de la razón humana: una distinción "per officia". Lo moral será captado aquí en su raíz, en la actitud fundamental del espíritu, tensado entre lo temporal y lo eterno.

El estudio de la *sindéresis*, en continuidad con la controversia contemporánea sobre el tema, decide entre las categorías de potencia y hábito, perfilando en el conocimiento moral el momento de los principios, que es el de la posesión habitual de los mismos, como luz interior que regula el obrar del hombre según la rectitud divina.

Por fin, el tema de la conciencia, objeto también de discusión entre los doctores del siglo XIII, nos lleva al momento singularísimo del acto moral. Es la "scientia actualis" que desciende a la complejidad de lo concreto, a través de un camino que no puede excluir totalmente la perplejidad y el error, para plasmar la verdad en acción.

La progresión *potencia-hábito-acto*, es decir, razón superior e inferior, *sindéresis*, conciencia, abarca sintéticamente todo el problema moral desde el punto de vista del conocimiento, o mejor, de la verdad, de acuerdo al designio teológico que preside la serie "De Veritate", y constituye un caso originalísimo de filosofía cristiana⁴.

La fuente agustiniana (interpretación alegórica del cap. 3 del Génesis) determina también que cada una de estas tres cuestiones culmine planteando el problema del pecado⁵ en cuanto que éste tiene su sede en la razón, es "aliquid rationis". El estudio del texto podrá revelarnos qué acentos otorga esta consideración del pecado al enfoque tomista de la moralidad a esta altura de su evolución doctrinal (1256-1259), los años del primer magisterio del Aquinate en París.

4 Cf. M.-D. Chenu: Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne. Rev. Sc. Phil. Theol. 29 (1940) 84-89.

5 aa. 3, 4 y 5 de la q.15; aa. 2 y 3 de la q.16; prácticamente toda la q.17, en especial aa. 2, 4 y 5.

I. EL DOBLE EMPEÑO DEL ESPIRITU

Los maestros del siglo XIII elaboraron una rica psicología de la inteligencia sobre la distinción agustiniana *ratio superior-ratio inferior*. Dos planos u órdenes del desarrollo operativo del alma están aquí caracterizados. Agustín ve en el connubio de varón y mujer (una sola carne) la figura de nuestra condición espiritual: “una mentis natura”. Por un lado: *intellectus, consilium, ratio, contemplatio aeternorum*, el alma volcada hacia las ideas divinas, modelo de toda realidad y fuente de todo saber. Por otro: *actio, executio, appetitus rationalis, actio rationalis in temporalibus*, el conocimiento y uso de las cosas, el compromiso de la acción⁶. La “sapientia” es la virtud de la razón en su empeño eminente, en su intención contemplativa; designa tanto a la “visio beata” como a la filosofía, la “vita contemplativa” como la “theosebeia”. La “scientia” habilita a la razón inferior para el conocimiento de lo contingente; vincula la contemplación con la experiencia sensible, y está, por tanto, marcada de ambigüedad. Puede ofrecerse al servicio de la sabiduría, o degradarse en la entrega a lo inferior⁷. En esta función femenina del alma, atribuida a la “ratio inferior” según la alegoría genesíaca, se iniciará la tentación⁸.

La escuela franciscana habló de dos caras del alma; también lo hizo el aristotelismo árabe, que las identificaba con la “ratio theorica” y la “ratio practica” del Estagirita. Ambas líneas derivan de una fuente procliana⁹. Refiriéndose a la “virtus activa”, Avicena habla de “mores”, y Juan de la Rochelle de “prudencia”, desarrollando así el *aspecto ético* de la “scientia” agustiniana, como corresponde a la función inferior de la “ratio”, a la que está confiada la administración de lo temporal¹⁰.

Vayamos a la interpretación tomista. Ante todo, el Doctor Angélico establece que la misma facultad, “eadem potentia”, incluye la perfección intelectual, es decir, la capacidad de percibir de modo absoluto y simple la verdad, tenue participación en el modo de conocer del ángel¹¹. Esta perfección, la “acceptio veritatis”, es

6 XII De Trin. c.3 (PL 42, 999).

7 XII De Trin. c.14 (PL 42, 1009s.).

8 XII De Trin. c.12 (PL 42, 1007ss.).

9 Cf. J. Rohmer: Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme. AHDLM 2 (1927) 73-77.

10 XII De Trin. c.8 (PL 42, 1005): “illa ratio cui temporalium rerum administratio delegata est”.

11 De Ver. q.15 a.1 corp. 340ss. “. . . illud quod est superioris naturae non potest esse in inferiori natura perfecte sed secundum quandam tenuem participationem”.

inmanente a la potencia racional en el hábito natural de los primeros principios. En cuanto imperfecta, la "ratio" experimenta la necesidad itinerante del discurso "ab uno in aliud", que es su dote específicamente humana.

Santo Tomás retoma, en la huella de sus contemporáneos, la distinción *ratio superior-ratio inferior*. Se trata de distintas funciones o actitudes ("officia") originadas en la diversa relación (más bien conmensuración, regulación) del alma con las realidades que la exceden y con aquellas inferiores a ella¹². Esta distinción se hace "penes ipsas naturas" y no "secundum rationem obiecti"¹³, por eso no establece diversificación de potencias. Mirar hacia lo alto o volverse hacia lo inferior.

Pero es importante destacar que, para el Angélico, esta distinción no equivale a la de teoría y praxis, puesto que tanto en la "ratio superior" como en la "ratio inferior" se dan la contemplación y la acción: "utraque potest esse et speculativa et activa"¹⁴.

Como *ratio superior*, el espíritu apunta hacia lo alto para captar contemplativamente la verdad del universo suprahumano, pero también para modelar en él su obrar: allí reside el "exemplar operandi"¹⁵. Como *ratio inferior* se dirige a las realidades terrestres: esa inmersión del espíritu en la temporalidad¹⁶ implica tanto el conocimiento de aquellas realidades ("conspicienda per contemplationem") como el empeño concreto de la acción ("per acionem disponenda").

La acción se atribuye a la "ratio" porque el obrar humano, el movimiento libre de la voluntad, procede ("causatur", "moveretur") de una deliberación y un juicio racionales¹⁷. En esta "deliberatio de agendis", la razón superior aporta criterios acuñados en el contacto con la rectitud trascendente de la verdad divina: se tiene en cuenta lo que agrada a Dios o lo que prescribe su ley. La razón inferior proporciona los criterios humanos; se trata de una consideración moral apoyada en causas inferiores: la dignidad de nues-

12 q.15 a.2 corp. 269s., 285: habitudo, comparatio.

13 íb. ad 3.

14 q.15 a.2 ad 5 367ss.

15 q.15 a.2 corp. 270ss. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens superior ratio nominatur".

16 Cf. De Ver. q.10 a.4, y su exposición en: H. Aguer, La verdad del alma. Una lectura de la cuestión 10 "De Veritate". Teología XXI (1984) 103, 109.

17 q.15 a.3 corp. 96ss. "motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur".

tra naturaleza racional, la torpeza de una acción o la injusticia que infiere a los demás¹⁸.

A este doble empeño de la razón le corresponde un papel importante en la descripción de la acción pecaminosa, descripción basada en la alegoría agustiniana sobre el relato bíblico del pecado de Adán, y tal como ésta fue retomada luego por Pedro Lombardo¹⁹. A la *ratio superior*, como instancia suprema, que mira al último fin, a las razones eternas, le corresponde la "ultima sententia de operando", el consentimiento en el acto; a la *ratio inferior* se le atribuye la aceptación del deleite, preámbulo de la acción²⁰.

Hay aquí una teoría de la acción, implícita en una descripción del pecado, que ocupa los tres artículos culminantes de la cuestión que comentamos. El drama de la pareja primordial seducida por la serpiente, se reproduce en cada hombre según esta asignación de roles: la tentación es inducida por la sensualidad, que introduce el conflicto "in spirituali coniugio nobis intimo"²¹. En cuanto *ratio inferior*, en continuidad con el deseo sensible, el alma acoge mujerilmente el pensamiento del placer y arrastra por fin la fuerza viril de la *ratio superior*, la plena lucidez de la libertad en el acto de elección, que acaba consintiendo o aprobando el mal. Santo Tomás evoca literalmente esta alegoría en varios pasajes²² y se sirve de ella para resolver un caso de exégesis agustiniana, acerca de la malicia mortal de la "delectatio morosa"²³.

Se llama así el pensamiento del placer ("interioris delectatio", "ipsa cogitata delectatio"), el mal pensamiento que mueve y cautiva al afecto, en cuanto plenamente aceptado por la razón ("ex consensu rationis superveniente"), aunque no se decida pasar a la acción para consumir el acto malo²⁴. El Doctor Angélico, al sostener la gravedad de este primer desliz en el pecado, sigue el juicio de Pedro Lombardo, la Suma Alejandrina, Alberto y Buenaventura, la "communis modernorum opinio", contra Simón de Tournai y Alain de Lille.

Encuentra aquí la incoación del pecado mortal²⁵, el primer

18 íb. 109-121.

19 Sententiae. . . Grottaferrata, Ed. Coll. S. Bonav. ad Claras Aquas, 1971 (= Spicilegium Bonaventurianum, IV) Liber II dis. 24 cap. 9-12; tomo I Pars II p. 456ss.

20 De Ver. q.15 a.3 corp. 123ss. El tema será retomado en la Summa Theologiae I-II a.74 a.5.

21 íb. a.4 praet. 7 71.

22 q.15 a.2 ad 9; a.4 ad 7 et 14.

23 XII De Trin. c.12, 18 (Pl 42, 1008).

24 De Ver. q.15 a.4 corp.

25 íb. a.4 corp. 250 "ibi peccatum mortale inchoatur".

gesto de sometimiento que acabará en el acto desordenado. Hay un lazo que une el esbozo interno del deleite y el que se consuma al realizar la acción: éste impone su calidad moral al que desencadena el proceso del pecado, se encuentra en él como en su principio, y por eso ambos pertenecen al mismo género.

El final del a. 4 presenta el pecado mortal como un proceso. Una caída de la "rectitudo" a la "iniquitas", expresada en términos de seducción y esclavitud: "in peccato progreditur"²⁶. La raíz primera, la "prima subiectio" es la aceptación interior del placer, el "consensus in delectatione"²⁷. La búsqueda de un deleite más pleno ("perfectius") lleva a empeñar la elección: se prefiere el desorden. Se sigue alimentando el gusto a través de una cadena de "inordinationes" que van hundiendo más y más al alma en el pecado. Finalmente, el consentimiento en el acto exterior, cuando se expulsa de la razón la "rectitudo iustitiae". Los ejemplos de Santo Tomás aluden al pecado de fornicación, aunque el alcance de la descripción es general. Para que no quepa duda, concluye con esta sentencia: "totum est peccatum mortale"²⁸.

La división del pecado en mortal y venial, clásica en teología, entra en juego aquí según una cuidada simetría. Hay pecado mortal en la *ratio inferior*, por ejemplo, cuando se empeña el consentimiento en el pensamiento malo. La culpa grave no se reserva sólo para el compromiso superior del alma en lo que se refiere a Dios, como sucede con el pecado de infidelidad, atribuido a la *ratio superior*²⁹. Por otra parte, no siempre el acto de esta última caerá bajo el reproche de gravedad, ya que puede darse en ella un movimiento súbito que excluye la plena deliberación. Como también el consentimiento en algo que por su materia no corresponda al

26 íb a.4. corp. 235ss.

27 En el a.3 corp. 140 se dice: "per solam delectationem cum aliqua deliberatione".

28	}	consensus in delectatione (subiectio), prima radix; inchoatur peccatum mortale. electio actus inordinati, propter hanc delectationem perfectius consequendam. quidquid agit ad hoc ut delectationem nutriat et teneat; in plures inordinationes tendit (v. gr. turpes tactus, libidinoso oscula). consensus in opus: ratio se subicit peccato mortali per approbationem (v. gr. fornicationi).	}	totum est peccatum mortale
progressus in peccato (a.4 corp.)				

29 q.15 a.5 corp. 54s.

género mortal, tratándose de objetos que sólo indirectamente ocupan a la razón superior; por ejemplo, hablar en vano³⁰.

Podemos cerrar este estudio de la cuestión 15 diciendo que la perspectiva antropológica total, abierta por la distinción agustiniana de la "ratio" que Santo Tomás reedita, sugiere considerar al pecado en cuanto atribuible a la causa cognoscitiva, en cuanto es "aliquid rationis". Se acercan así las dimensiones racional y voluntaria, cognoscitiva y afectiva del acto libre. Veremos enseguida que el estudio de la *sindéresis* y de la conciencia, al introducir la distinción *error-pecado*, permitirá contemplar el fenómeno humano de la culpa marcando la diferencia entre aquellas dimensiones, y destacando también el salto del plano cognoscitivo al afectivo, en el cual se verifica el "iudicium electionis".

II. LOS PRINCIPIOS NATURALES DEL OBRAR

Como ya indicamos anteriormente, en el "Scriptum", Santo Tomás adopta la perspectiva agustiniana de la "imago Dei" deformada por la culpa en el espíritu humano, y une el estudio de la *sindéresis* y la conciencia al de la doble actitud de la "ratio". Trata de esbozar allí una primera respuesta al problema de la libertad y la responsabilidad en el obrar del hombre.

Sindéresis y conciencia designan, respectivamente, el momento de los principios universales y el de su aplicación a la realidad concreta de los actos. Estos elementos de una teoría de la moralidad comenzaron a ser elaborados desde el siglo XII³¹, a partir de un texto de San Jerónimo³² que plantea numerosas cuestiones. Los maestros del siglo XIII supieron perfilarlas con nitidez para hacerlas objeto del debate académico.

Según la glosa jeronimiana, la *συντήρησις*, llamada también "scintilla conscientiae", aparece alineada con otras facultades del alma: la razón, el instinto de agresividad, y esa fuente del deseo llamada apetito concupiscible. No está claro si pertenece al orden cognoscitivo o si "al hacernos sentir nuestras faltas" cumple una función del registro afectivo del espíritu. Tampoco es obvia la distinción entre *sindéresis* y conciencia, menos aún si se procura referirlas a la partición agustiniana "ratio superior-ratio inferior".

Santo Tomás otorga a estos dos temas una importancia decisiva

30 q.15 a.5 corp. 62.

31 Cf. O. Lottin: *Psychologie et morale aux XIIe. et XIIIe. siècles*. Tome II, *Problèmes de morale*. Première partie. Louvain, Abbaye du Mont César; Gembloux, Duculot, 1948, p.103ss.

en el “De Veritate”, que no se repetirá en el resto de su obra. La cuestión de la normatividad en el conocimiento moral se incorpora fácilmente al proyecto teológico de una serie de disputas que estudia la comunicación de la verdad divina. Perspectivas posteriores en el pensamiento del Angélico irán relegando los problemas referidos a la *sindéresis* y a la conciencia, de tal manera que en la Suma Teológica están lejos de despertar igual grado de interés.

Los tres artículos de la cuestión 16 presentan el balance tomista sobre la cuestión de la *sindéresis*. Nuestro autor afronta las discusiones contemporáneas con una cierta perplejidad. Las posiciones en juego que él menciona son: la de Guillermo de Auxerre (la *sindéresis* es una potencia distinta de la razón y superior a ella); la de la Suma Alejandrina: es la “ratio ut natura”, es decir, la potencia intelectual en su ejercicio espontáneo o natural de conocer, que se distingue del ejercicio propiamente racional (“ratio ut ratio”); por fin la opinión de su maestro: es la razón dotada de un hábito natural³³. Aparentemente, es ésta la postura adoptada por el discípulo de Alberto Magno. Decimos aparentemente, porque el texto de a. 1 deja entrever que Santo Tomás está ya persuadido de que la *sindéresis* es un hábito natural de la razón práctica. Será la posición expresada definitivamente en la Summa, en la breve consideración que allí hace de este tema. Pero en nuestro texto, respetando la tradición recibida, equipara esta solución a la de San Alberto, como si se tratara sólo de un problema de nombres: el término *sindéresis* puede designar un hábito natural semejante al de los primeros principios, o bien la potencia racional dotada de ese hábito; entre una acepción y otra no hay gran diferencia³⁴.

Esta posesión de los primeros principios operativos revela la continuidad del mundo del espíritu, la armonía impresa en él por la sabiduría divina, según el argumento dionisiano: “fines primorum coniungens principiis secundorum”³⁵. Lo supremo, el “cielo” del alma humana, participa imperfectamente del modo cognoscitivo de la naturaleza angélica³⁶: la captación intelectual

32 Comment. in Ezech. lib.I cap.1 (PL 25, 22).

33 De Ver. q.16 a.1 corp. 173 “. . .circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones”.

34 Íb. 246ss. “Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu, et quodcumque horum fuerit non multum differt, quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem”. Cf. Lottin, op, cit. p. 229ss.

35 De div. nom. c.7 (PG 3, 872 B) τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων.

36 De Ver. q.16 a.1 ad 2 281ss “ratio nominat cognitionem secundum modum humanum sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis condicionem”.

“subito et sine inquisitione”³⁷, tanto en el orden especulativo como en el práctico, de los principios firmes que fundan e iluminan todo el desarrollo cognoscitivo-racional³⁸.

La *synderesis* designará, pues, un hábito de los primeros principios operativos, un conocimiento siempre disponible en la estructura misma de la razón práctica, cuyo contenido son los “universalia principia iuris naturalis”.

Aparece este hábito en paralelismo inverso con la “*corruptio fomitis*”, la inclinación al mal propia de la concupiscencia. Se trata de una inclinación permanente al bien³⁹; sin embargo, Santo Tomás no sigue la opinión de Felipe el Canciller o San Buenaventura, que hacían de la *synderesis* una tendencia afectiva al bien moral (“*naturale pondus*”). Si es un principio impulsor, “*quoddam principium motivum*”⁴⁰, lo es en el orden intelectual. Esto pone de relieve el papel del elemento cognoscitivo en la génesis del acto libre.

Según la perspectiva adoptada en el “*De Veritate*”, el a. 2 cobra un especial interés. Destaca a la *synderesis* como sede privilegiada, certísima, de rectitud moral: “*in ea peccatum esse non potest*”⁴¹.

En ella, la verdad trascendente se refleja como “*rectitudo*” que permite examinar a su luz el despliegue contingente del obrar humano. Resistir al mal, vituperarlo; asentir al bien, inclinar a él. Tal es la función de estos principios, a los que corresponde la sólida permanencia de lo inmutable; de ellos, como fuente, deriva la bondad moral de nuestras acciones, su adecuación a la regla de la verdad⁴².

Esta afirmación acerca del momento ideal, “*angélico*” diríamos, del conocimiento moral, permite medir la distancia respecto de la situación concreta del juicio de conciencia, en el que puede insinuarse variadamente el error. Santo Tomás sostiene, pues, que si se puede decir que la *synderesis* falla, hay que entender que no falla en sí misma, sino en la conciencia, encargada de aplicar al caso particular el juicio universal de la *synderesis*⁴³.

37 q.16 a.1 corp. 208.

38 q.16 a.2 praet. 6 42s. “*omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit*”.

39 q.16 a.1 ad 7 et 11.

40 q.16 a.1 ad 1 269s.

41 q.16 a.2 corp. 92s.; cf. q.17 a.2 corp. 84s “*in universali iudicio synderesis errorem esse non contingit*”.

42 Santo Tomás cita Phys. A, 6 189 b 19 *τὰς δὲ ἀρχὰς αἰεὶ δεῖ μένειν* en una comparación con las “*opera naturae*”, apoyadas en la fijeza de los principios.

43 q.17 a.1 ad 1 302; cf. q.16 a.2 ad 1 “*synderesis numquam praecipitatur in universali*”.

Esta luz habitual pertenece a la naturaleza misma del alma, y no puede extinguirse. Santo Tomás le aplica la frase del Salmo 4, cita obligada para toda teoría medieval de la iluminación, y que él leía así: “¿Quién nos hará ver lo que es el bien? La luz de tu rostro, Señor, ha sido impresa en nosotros”⁴⁴. Pero en el ejercicio, “quantum ad actum”, la luz de la *sindéresis* queda como eclipsada, abolida, en aquellos que carecen del uso de razón⁴⁵. Y aunque en su dictamen universal nunca puede extraviarse, es posible, hablar, de alguna manera, de la extinción de esta luz en el acto concreto del pecado, cuando el juicio de la *sindéresis* no llega a plasmar la elección, ya sea porque el ímpetu de las pasiones se impone sobre el dominio racional, o porque éste es arrastrado (“deprimitur”) por la fuerza de un hábito vicioso⁴⁶. Tenemos aquí planteada la relación entre el dictamen universal de la *sindéresis* y el juicio del libre albedrío (“*iudicium electionis*”), que implica la esfera afectiva, ya que consiste en la aplicación del conocimiento al afecto en el acto particular⁴⁷.

Notemos cómo en esta cuestión 16 se halla presente el tema del pecado, que recorre y unifica la sección que venimos estudiando. Esta presencia sirve, por contraposición, para subrayar el momento ideal o indefectible del conocimiento moral. Hay una zona o nivel del alma inmune a la corrupción de la imagen divina, y que por tanto actúa gnoseológicamente como fuente del bien y reflejo de la “rectitudo” que ha de plasmarse en la acción.

44 q.16 a.3 corp. 53ss.

45 q.16 a.3 corp. 57ss.

46 q.16 a.3 ad 1 78ss “...dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione vel deprimatur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo”. Podría hablarse, pues, de una cierta demencia en todo pecado, o también de error. En q.15 a.3 ad 2 166ss. se lee: “regimen sapientiae et scientiae quod in agendis requiritur, per peccatum depravatur, ratione cuius *omnis malus dicitur ignorans*”. Estas últimas palabras proceden de Ethic. Nic. III, 3 (1110 b 28) ἀγνοοῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀρεχτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὄλως καχοὶ γίνονται. El mismo Tomás las comenta en su Expositio de la Etica Nicomaquea: “...omnis malus operatur non quidem propter ignorantiam, sed ignorans in particulari quae bona oportet facere; et a quibus malis oporteat fugere, in quantum scilicet aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, et ab hoc bono sibi nunc esse cessandum. Et propter hoc peccat, quia scilicet operatur quae non oportet. . . Ignorantia se habet ut concomitans operationem, et non sicut causa eius” In III Ethic. lectio 3 Ed. Spiazzi, n.410. Cf. De Ver. q.18 a.6 ad 1.

47 q.17 a.1 ad 4.

III. LA CONCIENCIA COMO APLICACION DEL SABER MORAL

La cuestión 17 ofrece un pequeño tratado de la conciencia que puede considerarse único en la obra del Doctor Angélico, sobre todo teniendo en cuenta que este tema quedará casi completamente desplazado en la magnífica construcción moral de la Suma Teológica.

1. *La noción de conciencia*

Si hablamos en sentido propio, el término conciencia debe reservarse para designar un acto de conocimiento por el cual el saber habitual desciende y se aplica a la particularidad de la acción: “applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem”⁴⁸. Santo Tomás también define: “conscire dicitur quasi simul scire”⁴⁹, y habla de “scientia cum collatione” o “scientia actualis”. Con estas expresiones indica esa especie de encuentro o confrontación del orden de los principios con la fluyente esfera de los actos, en el momento de su gestación o de su posterior análisis.

Es posible una doble consideración: constatar la existencia del acto (“an actus sit vel fuerit”); es lo que llamaríamos conciencia psicológica, sea memoria del pasado o percepción simultánea del actuar mismo. O bien considerar el acto para concluir su rectitud o deformidad moral (“an actus sit rectus vel non rectus”); y aquí tenemos el significado ético de la conciencia.

Esta conciencia moral se verifica a su vez en dos formas, que corresponden respectivamente a la “via inventionis” y a la “via iudicii”. La primera ejercita el papel directivo de la razón práctica⁵⁰, el “consilium”, según el cual se dice que la conciencia instiga, induce y obliga. La segunda, el “iudicium”, presenta a la conciencia como instancia que examina la rectitud de nuestro obrar ya consumado⁵¹ al modo de una “resolutio” de las conclusiones en los principios. En este caso la conciencia remuerde y acusa, o bien defiende y excusa, según la discordancia o el acuerdo

48 q. 17 a. 1 corp. 221.

49 q. 17 a. 1 corp. 217.

50 íb. 245 “per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum”; 252 “per scientiam inspiciamus quid agendum sit”.

51 íb. 247 “actus postquam factus est examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus”; 255 “ca quae iam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint”.

del acto examinado con el orden de los principios. A este horizonte de la vida moral, Tomás lo llama aquí “forma scientiae”⁵², y habría que identificarlo con los “habitus rationis operativi” o perfecciones de la razón práctica. Atribuye la *sindéresis* y la *sabiduría* a la “ratio superior”, y a la “ratio inferior” la *ciencia*.

El origen de la conciencia está en el saber que ha de aplicarse a la acción; allí se descubre su raíz⁵³: se dice que ella dimana del hábito natural de la *sindéresis*⁵⁴ y a través de ésta “ex immissione divina”; también que procede de la *sabiduría* y de la *ciencia*⁵⁵. El Aquinate no ofrece aquí, empero, un ordenamiento claro de estos distintos niveles de conocimiento moral, como lo hace, simétricamente, en el caso de las virtudes intelectuales especulativas, plano en el cual, como en un “totum potentiale”, jerarquiza la *sabiduría*, el hábito del “intellectus principiorum” y la *ciencia*⁵⁶.

Según este esquema, en el orden práctico sería: *sapientia*, *synderesis*, *scientia*. Por una parte, estos tres hábitos (“notitia synderesis et rationis superioris et inferioris”)⁵⁷ constituyen el saber que se aplica a la valoración moral del acto singular. Pero por otra, el itinerario de la conciencia es presentado como un silogismo, también en paralelo con el discurso de la razón especulativa: “conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari”⁵⁸. Entre el juicio universal de la *sindéresis* y la realidad singular del obrar, la mediación se establece a través de la adopción de una premisa particular (“assumptio alicuius particularis”), criterios aportados por la *ratio superior* o por la *ratio inferior*, que contraen el dictamen mayor de la conciencia de principios, para configurar una conciencia de situación. En este esquema del silogismo ético no se tiene en cuenta el papel que podrían desempeñar los hábitos de “*sapientia*” y “*scientia*”, cuyo significado es a la vez rico y fluctuante, mientras que la *sindéresis* constituye siempre la referencia infalible de toda valoración, como verdadero cielo del alma que

52 q.17 a.1 corp. 270ss.

53 q.17 a.1 ad 9 372 “actus ipse (conscientiae) manet in sua radice, id est in habitibus applicabilibus ad actum”.

54 q.17 a.1 ad 6 in contr. “actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis”.

55 íb. ad 4 in contr. “cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae”.

56 Cf. Summa Theol. I-IIae q.57 a.2.

57 q.17 a.2 corp. 69s.

58 íb. 77s.

abarca o impregna el doble empeño, eminente e inferior de la "ratio"⁵⁹.

2. Dos problemas: el error, la obligación

La cuestión de la conciencia errónea, que ya ha sido abordada al tratar de la infalibilidad de la *synderesis*⁶⁰, es objeto del a. 2.

El error se filtra en el silogismo práctico de modo análogo a la defección del discurso especulativo: falsedad en la apreciación de lo que corresponde a la ley de Dios (nociones aportadas por la razón superior), o en las nociones de lo justo e injusto en los bienes humanos (criterios de la razón inferior) determinan el extravío del juicio de conciencia. Como también puede fallar en su desarrollo formal, en el "modo" de aplicación de los principios, cuando no se guarda la "formam debitam argumentandi"⁶¹, peligro de toda conclusión de un proceso deductivo⁶².

Notemos que Santo Tomás suele hablar de error en el orden práctico, moral, y de pecado en el ámbito especulativo, intercambiando dos términos que parecen equivalentes⁶³. En realidad, el juicio de conciencia es de orden meramente cognoscitivo: "consistit in pura cognitione"; el pecado supone que es violado en la acción el vínculo obligatorio de la conciencia, o bien que se empeña torcidamente el libre albedrío, el "iudicium electionis", que puede pervertirse al contacto con las circunstancias y las dificultades

59 q.16 a.1 ad 9 329ss. "synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse oboediendum, quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum".

60 q.16 a.2 ad 1.

61	conscientia potest errare (q.17 a.2 corp.)	}	quia id quod applicatur in se errorem habet	}	falsitas in superiori ratione error in inferiori ratione
			ex eo quod non recte syllogizat		

62 q.17 a.2 ad 1 "conscientia dicitur esse naturale iudicatorium in quantum est *conclusio* quaedam ex naturali iudicatorio *deducta*".

63 q.17 a.2 corp. 64; Cf. q.15 a.3 corp. 143ss "... dicitur esse peccatum in superiori ratione vel inferiori, in quantum motus appetitivae rationi attribuitur: sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur".

afectivas que rodean a la elección singular, aun cuando la conciencia dicte con rectitud lo que ha de hacerse⁶⁴.

El problema de la obligación de conciencia (a.3: "utrum conscientia liget") carece de paralelos en la obra del Angélico, al menos tal como es aquí tratado: apenas una alusión en el *Scriptum*⁶⁵ y ningún rastro en la *Summa*. La atadura ("ligatio") de la conciencia comporta la imposición de una necesidad, que en el ámbito del espíritu y de la libertad sólo puede ser relativa, no absoluta o coactiva: se hace necesario a la voluntad volcar su elección en un sentido "ex suppositione finis", si debe conseguir determinado bien o evitar determinado mal⁶⁶. La obligación que se impone a la voluntad lleva la fuerza del "imperium regentis"; a través del conocimiento del precepto, que la conciencia manifiesta, llega al hombre, al último lugar de su espíritu, la comunicación de la verdad divina⁶⁷. En este concepto de obligación se expresa claramente la heteronomía del conocimiento moral: el hombre no es para sí mismo ley (autó-momos), ni su conciencia se resuelve en la propia inmanencia, sino que es eco o reflejo de la "rectitudo Dei"⁶⁸.

3. Un esbozo de casuística

Los temas de la conciencia errónea y de la obligación se entrecruzan suscitando otras dos cuestiones que atraen nuevamente la atención sobre el problema del pecado. El a. 4 refleja el debate contemporáneo acerca de la obligatoriedad de la conciencia errónea, y el a. 5 plantea un caso de conflicto entre la conciencia errónea y el mandato de un superior en materia no intrínsecamente mala sino, de suyo, indiferente.

Afirmar que la conciencia obliga equivale a decir que si uno no cumple lo que ella dicta, incurre en pecado, no que por seguirla,

64 q.17 a.1 ad 4 "Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem iudicium conscientiae. . . Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit et dicitur hoc mala conscientia facere in quantum factum iudicio scientiae non concordat".

65 In III Sent. d.39 q.3 a.3 ad 3 Ed. Mandonnet, t.2 p.1004.

66 De Ver. q.17 a.3 corp. 53ss. "secunda necessitas (sc. conditionata) voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere si hoc bonum debeat consequi vel si hoc malum debeat evitare".

67 q.17 a.3 corp. 95 "constientia ligare dicitur in vi praecepti divini; íb. ad 2 121s. ". . . cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur. . .".

68 q.17 a.3 ad 1 97ss. "homo non facit sibi legem sed per actum suae cognitionis qua legem ab alio factam cognoscit ligatur ad legem implendam." Ib. ad 3 127ss. ". . . quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur".

necesariamente se obre con rectitud⁶⁹. Si el dictamen de la conciencia propone algo como un precepto divino, ya sea en materia indiferente o “per se malum”, no se puede evitar el pecado si se obra contra esa conciencia en tanto ella se mantenga: esta actitud equivale a la decisión de no observar la ley de Dios. El que transgrede la voz de la conciencia incurre necesariamente en pecado⁷⁰.

La obligación de la conciencia recta es absoluta y rige siempre (“ligat simpliciter et per se”): mientras ella permanezca, si no se la sigue se incurre en pecado, y por otra parte no se puede deponer dicha conciencia sin culpa. En cambio, la obligación que impone la conciencia errónea es “secundum quid et sub condicione”, a saber: mientras se tenga esa conciencia, que, además, puede mudarse sin falta alguna. Esta obligatoriedad de la conciencia errónea tiene, en realidad, el vigor de la “rectitudo” que le atribuye quien yerra: el error consiste, precisamente, en tomar por recta la conciencia errónea⁷¹.

En la conciencia, error y pecado no se identifican. La conciencia errónea es culpable cuando “in ipso errore peccat”⁷². El error puede ocurrir “ex ignorantia facti”, y entonces no hay pecado en él; si procede en cambio “ex ignorantia iuris”, esa misma ignorancia de lo que debía conocer constituye pecado⁷³. En el “quod scire debebat” hay siempre una referencia a la verdad de la acción y a la ley de Dios.

Finalmente, Tomás compara la obligación vinculante de la conciencia (en definitiva lo es del precepto divino) con la que impone el mandato de un superior en cosas de suyo indiferentes. Se trata de una aplicación de los criterios establecidos en general a propósito de la diversa obligatoriedad de la conciencia recta y errónea.

69 q.17 a.4 corp. 117ss. “ligare conscientia dicitur quod aliquis nisi conscientiam impleat peccatum incurrit, non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat”.

70 íb. 129 ss. “Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat si conscientia quantumcumque errans dicted aliquid esse praeceptum Dei, sive sit indifferens seve etiam per se malum, si contrarium tali conscientia manente agere disponat: quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi, unde mortaliter peccat”.

71 íb. 171ss. “Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam – alias non erraret – inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit, inhaeret quidem per se loquendo rectae conscientiae sed erroneae quasi per accidens, in quantum hanc conscientiam quam credit esse rectam contingit esse erroneam. Et exinde est quod per se loquendo ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea”.

72 q.17 a.3 ad 4 131ss. “. . . tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quae scire tenetur; si autem esset error circa ea quae quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur, sicut patet in eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum quis accedit ad alienam uxorem quam credit suam”.

73 q.17 a.4 ad 3 et 5.

No es en realidad la conciencia la que ha pasado del estado de culpa al de inocencia recobrada; ella es más bien testigo (“per conscientiam examinantem”) que constata ambos estados. La continuidad está dada porque los actos sucesivos de conciencia brotan “ex eisdem principiis”⁷⁸.

Este cuidado del Aquinate por afinar el vocabulario no es un puro juego verbal: viene a destacar el carácter cognoscitivo de la conciencia, y por tanto invita a considerar el pecado desde la perspectiva de la afectividad, como perversión del “iudicium electionis”, caracterizado como “applicatio cognitionis ad affectionem”. Es posible así que alguien falle en la elección y no en la conciencia, sino que obre contra ella, y se dice que obra con mala conciencia, en cuanto que su obrar no concuerda con el “iudicium scientiae”⁷⁹.

Al cabo de este estudio, podemos ofrecer una conclusión sobre el sentido que las tres cuestiones examinadas adquieren en el conjunto del pensamiento moral de Tomás de Aquino.

Como hemos observado, el autor desarrolla aquí los temas de la *syndéresis* y la conciencia con una amplitud que no se ha de reiterar, unos diez años más tarde, en la *síntesis definitiva* de la *Suma Teológica*. La inspiración agustiniano-lombardiana, y el mismo proyecto teológico ensayado en las cuestiones “De Veritate”, muestran una especial preocupación por el problema de la verdad o rectitud de la acción, verdad que ha de lograrse por una adecuación de la “ratio” a su ejemplar divino, principio *inmediato* de dicha rectitud. Hacia ese ejemplar vuelve su faz el espíritu humano en su empeño eminente (“ratio superior”), él impregna la acción concreta a través del juicio particular de la conciencia y su poder vinculante de obligación.

Estas observaciones explican también la importancia concedida al tema del pecado: se presenta de él una descripción genética: desde el inicio de la tentación hasta la consumación del mal; sobre él triunfa una zona del espíritu inmune a la corrupción histórica del hombre. El pecado, en fin, domina la consideración moral “in particulari” en las cuestiones sobre la conciencia. En suma: las cuestiones 15, 16 y 17 contemplan el obrar humano bajo el régimen de la verdad divina.

78 *ib. ad 3*; cf. *ad 5*.

79 *q.17 a.1 ad 4*.

80 Cf. G. Abbà: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino*. Roma, LAS, 1983, p. 266s.

En esta síntesis del “De Veritate” echamos de menos un estudio de la prudencia, conocimiento operativo por antonomasia, como también la *mediación* antropológica del hábito virtuoso entre el ejemplar divino y el acto humano libre⁸⁰.

Serán precisamente estas nuevas perspectivas las que otorguen originalidad y perfección insuperable a la moral tomista en la concepción, ya madura, de la “Secunda Pars”.

APENDICE

Cuestión décimoquinta: La razón superior y la inferior

1. El intelecto y la razón, ¿son potencias diversas en el hombre?
2. ¿Son potencias diversas la razón superior y la inferior?
3. ¿Puede haber pecado en una y otra?
4. ¿Es pecado mortal el deleite interior consentido?
5. ¿Puede haber pecado venial en la razón superior?

Cuestión décimosexta: La sindéresis

1. ¿Es la sindéresis una potencia o un hábito?
2. ¿Puede pecar?
3. ¿Se extingue en algunos hombres la sindéresis?

Cuestión decimoséptima: La conciencia

1. ¿La conciencia es una potencia, un hábito o un acto?
2. ¿Puede cometer error?
3. ¿La conciencia obliga?
4. ¿Obliga la conciencia errónea?
5. La conciencia errónea, en cosas indiferentes, ¿obliga más o menos que el mandato del superior?