

CAPÍTULO X

LA CONCIENCIA MORAL

El estudio teológico de la conciencia presenta al menos dos aspectos que conviene tener en cuenta desde el primer momento. Uno es la amplia gama de significados que se atribuyen al término. El otro se refiere a la función de la conciencia y, por consiguiente, al modo de encuadrarla en la moral fundamental: es un tema sobre el que existen, en la teología católica, opiniones muy diversas. Estas cuestiones serán estudiadas respectivamente en los §§ 1 y 3.

1. Aclaración terminológica

Resulta útil, para entender el concepto de conciencia empleado en la Sagrada Escritura, en los documentos del magisterio eclesiástico y en la literatura teológica, la distinción —ampliamente usada en la teología católica— entre la conciencia moral en sentido global, llamada *conciencia habitual*¹, y la conciencia moral en sentido estricto, entendida como un juicio específico sobre una acción singular, llamada *conciencia actual*². *En el primer caso se habla de conciencia en un sentido muy amplio, y designa la sensibilidad o percepción moral propia de una persona.* En esta acepción, la conciencia incluye principios cognoscitivos bastante diversos, como la sindéresis o hábito de los primeros principios morales, la ley moral natural, la dimensión cognoscitiva de las virtudes morales adquiridas e infusas, la prudencia, la misma conciencia actual, etc., elementos que en buena parte ya hemos estudiado. La Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia utilizan con frecuencia esta noción global de conciencia³. *En su acepción restringida, la*

¹ Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *¿Qué es la conciencia habitual?*, «Sapientia» 35 (1980) 435-454.

² Un estudio sobre estos y otros significados del término “conciencia” se encuentra en F. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona 1969.

³ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Coscienza morale e magistero*, en *Rendere amabile la verità*.

conciencia es, en cambio, un determinado acto de la razón práctica; concretamente *un juicio sobre la bondad o malicia moral de un acto singular que nos proponemos realizar o que ya hemos realizado*, que se distingue del hábito de los primeros principios (sindéresis), de la ley natural, de la ciencia moral, de la prudencia y de la dimensión cognoscitiva de las virtudes éticas, aunque mantenga estrechas relaciones con todas estas realidades⁴.

2. La doctrina cristiana sobre la conciencia moral

a) La conciencia en la Sagrada Escritura

Antiguo Testamento — El Antiguo Testamento no utiliza ningún término específico para indicar lo que nosotros llamamos conciencia. En la versión griega de los LXX, el término *syneidêsis* aparece solo en tres pasajes tardíos⁵. Esto no significa que su contenido, es decir, la voz del juicio divino que alaba el buen comportamiento y reprueba el malo, esté ausente. Las más de las veces se usa el término hebreo *lêb* (“corazón”); cuando el pueblo elegido está por entrar en la tierra prometida, el Señor, por medio de Moisés les dice: «Cuidad de que vuestro corazón no sea seducido, no sea que, desviándoos, deis culto a otros dioses y os postréis ante ellos»⁶; también se pide al Señor: «Crea en mí, Dios mío, un corazón puro»⁷, donde “corazón puro” significa algo muy semejante a lo que llamamos “buena conciencia”. En

Raccolta di scritti di Mons. Alvaro del Portillo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 377.

⁴ Sobre el tema de la conciencia, pueden consultarse útilmente: O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIème et XIIIème siècles*, Gembloux-Louvain 1942-1960, vol. II, pp. 103-350; P. PALAZZINI, *La coscienza*, Ares, Milano 1968; R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978²; D. TETTAMANZI, *L'oggettività del giudizio di coscienza*, «La Scuola Cattolica» 111 (1983) 426-449; L. MELINA, *La conoscenza morale*, Città Nuova, Roma 1987; AA.VV., *Conciencia y libertad humana*, Cete, Toledo 1987; J. RATZINGER, *Conciencia y verdad*, en ID., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 95-115; S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, Eiunsa, Barcelona 1992, pp. 188-273; A. LAUN, *La conciencia: norma subjetiva suprema de la actividad moral*, Eiunsa, Barcelona 1993; S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1994; G. BORGONOVO (ed.), *La coscienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., capp. VI-VIII; ID., *Etica general*, cit., cap. X; C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., pp. 111-131; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., cap. V.

⁵ Cfr. *Qo* 10, 20; *Sb* 17, 10; *Si* 42, 18 (algunos códices importantes emplean una palabra diversa en este último versículo).

⁶ *Dt* 11, 16. Cfr.; *1 S* 6, 6; *1 R* 2, 44; *2 Cro* 6, 30.37-38; *Sal* 7, 10-11; *Pr* 11, 20; *Is* 29, 13; *Jr* 4, 4; etc.

⁷ *Sal* 51, 12. Cfr. *Ez* 11, 19-20; 36, 26-27.

sentido opuesto, el Antiguo Testamento habla de un “corazón duro”: «Te envío a hijos [...] de corazón duro»⁸.

Es importante señalar que *en el Antiguo Testamento* (y también en el Nuevo) *la conciencia moral es siempre “conciencia ante Dios”*: «El hombre está en la presencia de Dios, que es santo, y en esta luz adquiere la conciencia de haber obrado rectamente y bien, o bien incorrectamente y mal»⁹; es este un aspecto característico de la noción bíblica de conciencia. Hay que notar, además, que la conciencia se denomina con expresiones que indican el hombre entero, y no una particular facultad aisladamente considerada. De ahí la preferencia por el vocablo *léb*, que designa el centro más íntimo de la persona, allí donde entra en relación con el Señor, acogiendo o rechazando la palabra divina¹⁰. La actitud del hombre en relación a Dios promana del corazón, que puede ser un “corazón nuevo”, “contrito”, “humilde”, o bien, “sordo”, “oscurecido”, etc.

Nuevo Testamento — Tampoco los Evangelios usan un término específico para indicar la conciencia moral¹¹. Esta se nombra especialmente con los vocablos “corazón” (*kardía*) y “espíritu” (*pnéuma*), en un sentido análogo al del Antiguo Testamento, aunque ahora se subraya con mayor vigor la interioridad del comportamiento y del juicio moral¹². En la profundidad escondida del corazón se encuentra el origen del bien y del mal, y ello manifiesta su ambivalencia: «De la abundancia del corazón habla la boca. El hombre bueno saca del buen tesoro cosas buenas, pero el hombre malo saca del tesoro malo cosas malas»¹³.

En el “corpus paulino”, el término “conciencia” (syneidêsis), ampliamente usado en ambientes populares helenísticos, entra en la doctrina cristiana. Se requiere una cierta atención para entender el sentido en que se usa en las Cartas Apostólicas. No hay duda que San Pablo invoca a la conciencia como testigo. En la Carta a los Romanos, el Apóstol, para hacer patente su sufrimiento ante la actitud de su pueblo, afirma: «Digo la verdad en

⁸ Ez 2, 4. Cfr. Sal 95, 8; Za 7, 12.

⁹ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. I, n. 388.

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹ Un estudio clásico de la conciencia en el Nuevo Testamento es J. STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament*, Schöningh, Paderborn 1961. Véase también: C. SPICQ, *La conscience dans le Nouveau Testament*, «Rêvue biblique» 47 (1938) 50-80; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 57-69 (con bibliografía).

¹² Cfr. Mc 7, 21-23; Mt 5, 28, sobre el adulterio cometido en el corazón.

¹³ Mt 12, 34-35.

Cristo, no miento, y mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo»¹⁴. En 2 Co 1, 12 se refiere igualmente al «testimonio de nuestra conciencia», y más adelante al testimonio de la conciencia de los otros: «No procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino recomendándonos a nosotros mismos ante toda conciencia humana por la manifestación de la verdad delante de Dios»¹⁵. San Pablo apela a la capacidad de juicio que hay en él y en sus interlocutores, porque está presente en todo hombre. Ella es un testigo fiel, pero no le corresponde la última palabra: «En cuanto a mí, poco me importa ser juzgado por vosotros o por un tribunal humano. Ni siquiera yo mismo me juzgo. Pues aunque en nada me remuerde la conciencia, no por eso quedo justificado. Quien me juzga es el Señor»¹⁶. *La conciencia, como instancia humana, es limitada: la última instancia es el juicio de Dios*¹⁷.

En el pasaje apenas citado de la *Primera Carta a los Corintios* se vislumbra también la universalidad de la conciencia: «Lo que Pablo dice de sí mismo en 1 Co 4, 4s es aplicable también a los gentiles: la *syneidesis* confirma y testifica, pero no por ello está ya el hombre justificado. Por consiguiente, la *syneidesis* parece ser una instancia intrahumana que eleva hasta el plano de la conciencia, con su juicio positivo o negativo, el comportamiento del hombre. Aquí se da por supuesto el conocimiento del bien y del mal, pero no se nos dice en qué se fundamenta este conocimiento; parece, sin embargo, muy probable que Pablo quiera referirse al “conocimiento natural de Dios” (Rm 1, 19 s), a la razón humana»¹⁸. Semejante es la enseñanza de Rm 2, 14-16, que hemos estudiado a propósito de la ley moral natural¹⁹: la conciencia aparece como un testigo de naturaleza genuinamente moral para todos los hombres.

Un nuevo núcleo problemático de gran interés aparece en esas mismas cartas, en los pasajes donde se plantean *las delicadas relaciones entre la ciencia, la conciencia y la caridad hacia los hermanos de conciencia débil*. La solución dada por San Pablo a las cuestiones que le habían propuesto pone de manifiesto que la conciencia presupone la ciencia, y, según esta, aquella juzga; si falta la ciencia, la conciencia juzgará de manera errónea. También enseña que la conciencia del cristiano juzga a la luz de la fe²⁰; y que la caridad

¹⁴ Rm 9, 1.

¹⁵ 2 Co 4, 2.

¹⁶ 1 Co 4, 3-4.

¹⁷ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, p. 62.

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹ Cfr. cap. VIII, § 2 a).

²⁰ No existe unanimidad sobre el exacto significado de la frase «todo lo que no es conforme a la fe es pecado» (Rm 14, 23). Algunos, como Santo Tomás, sostienen que se refiere a que es pecado todo lo que se hace contra la propia conciencia. Pero parece más

requiere evitar el escándalo de quienes tienen una conciencia débil.

El problema planteado en *I Co* es la licitud de comer la carne inmolada a los ídolos, problema que adquiere una dimensión social en la comunidad cristiana por cuanto podría impedir la participación en la misma mesa, expresión de la comunión eclesial. La ciencia enseña que los ídolos no son nada, pero «no todos tienen este saber (*gnôsis*): algunos, acostumbrados hasta ahora a los ídolos, comen esa carne como sacrificada a los ídolos, y su conciencia, que es débil, se mancha. [...] Y por tu saber se perderá el débil, el hermano por el que murió Cristo. Y pecando así contra los hermanos e hiriendo su débil conciencia, pecáis contra Cristo»²¹. Algo semejante sucede en relación con los no creyentes: «Si os invita algún infiel y queréis ir, comed todo lo que os ponga sin más averiguaciones por motivos de conciencia. Pero si alguno os dijera: “Esto es animal sacrificado a los ídolos”, entonces no comáis, por causa del que os lo ha advertido, y por motivos de conciencia; no me refiero a la conciencia propia, sino a la del otro»²². Análoga, aunque más amplia, es la cuestión resuelta en *Rm* 14. Aquí se trata de los “fuertes” y de los “débiles” en la fe. Ni los “fuertes” han de despreciar a los “débiles”, ni estos han de juzgar a aquellos. Los primeros tengan presente el deber de no escandalizar a los hermanos; los segundos no juzguen a los primeros: todos seremos igualmente juzgados por Dios²³. Por lo que atañe a los alimentos: «Todas las cosas, en efecto, son puras, pero es malo para el hombre comerlas dando escándalo. [...] El que tiene dudas, si come es culpable, porque no ha obrado conforme a la fe. Todo lo que no es conforme a la fe es pecado»²⁴.

*En las Cartas Pastorales, la conciencia expresa la actitud del hombre en su relación con Dios, que puede ser positiva o negativa. La conciencia puede ser recta y también errónea; por eso no se debe «identificar siempre y absolutamente la voz de la conciencia con la voz de Dios. La conciencia y el corazón del hombre son, sí, la voz del deber moral, mas son también realidades personales, propias de cada individuo, expresión inmediata y profunda de la propia voluntad y de la propia personalidad moral»*²⁵. Esto explica que a la conciencia se le apliquen predicados como “pura”²⁶, “recta”²⁷, “contaminada”²⁸, etc. Con mayor acento cristológico, la *Carta a los Hebreos*

conforme al pensamiento paulino la interpretación de San Agustín: o la fe informa toda la vida práctica, o se incurre en el pecado. Esta segunda línea interpretativa es compartida también por R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, cit., vol. II, pp. 66-67.

²¹ *I Co* 8, 7.11-12.

²² *I Co* 10, 27-29.

²³ Cfr. *Rm* 14, 10-12.

²⁴ *Rm* 14, 20.23.

²⁵ A. DEL PORTILLO, *Coscienza morale e magistero*, cit., p. 379.

²⁶ Cfr. *I Tm* 3, 9; *2 Tm* 1, 3.

²⁷ Cfr. *I Tm* 1, 19; *Hb* 13, 18.

²⁸ Cfr. *Tt* 1, 15.

atribuye al sacrificio de Cristo la liberación de la mala conciencia: «Si la sangre de machos cabríos y toros y la aspersion de la ceniza de una vaca pueden santificar a los impuros para la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios, limpiará de las obras muertas nuestra conciencia para dar culto al Dios vivo!»²⁹. En definitiva, *la conciencia moral, en su función de guía y testigo, no es una realidad puramente neutral, sino que posee ella misma una dimensión verdaderamente moral*, como se deduce de los predicados que le son atribuidos.

b) Enseñanzas recientes del magisterio eclesiástico sobre la conciencia moral

El magisterio reciente ha propuesto diversas enseñanzas sobre la conciencia moral; las más importantes se recogen en la Const. *Gaudium et spes* (n. 16), en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 1776-1802) y en la encíclica *Veritatis splendor* (nn. 54-64). Nos detendremos en esta última, que contiene una exposición breve, pero substancialmente completa, de la doctrina eclesial sobre este tema. El enfoque escogido por la encíclica responde a su finalidad: efectuar un discernimiento doctrinal sobre algunas «cuestiones referentes a los fundamentos mismos de la teología moral, fundamentos que sufren menoscabo por parte de algunas tendencias actuales»³⁰. La exposición está claramente dividida en tres partes: examen de algunos problemas doctrinales actuales (nn. 54-56), exposición de la noción de conciencia (nn. 57-61) y estudio de los problemas referentes a la conciencia errónea y a la formación de la conciencia (nn. 62-64).

Problemas actuales en torno a la conciencia — Citando explícitamente las enseñanzas de la *Gaudium et spes* n. 16, el documento subraya la *justa reivindicación de la interioridad de la instancia moral*, con el propósito de aclarar que tal reivindicación no plantea ningún problema. Al contrario, conviene recordar que el “corazón” o la conciencia moral es «el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella»³¹. Lo que, en cambio, resulta problemático es la propuesta que, contraponiendo o separando la libertad humana y la ley de Dios, defiende «una interpretación “creativa” de la conciencia moral, que se aleja de la

²⁹ *Hb* 9, 13-14. Cfr. *Hb* 9, 9; 10, 2.22.

³⁰ *Veritatis splendor*, n. 5; véase también el n. 4.

³¹ *Gaudium et spes*, n. 16, citado textualmente en *Veritatis splendor*, n. 55. Esta descripción de la conciencia era ya presente en Pío XII, *Radiomensaje* 23-III-1952: AAS 44 (1952) 271, y ciertamente posee una gran resonancia patristica.

posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio»³².

Esta interpretación se basa en la diferencia existente entre la consideración doctrinal universal y la singularidad existencial de cada acción y situación, el carácter creativo y responsable de las tareas que Dios confía a cada hombre, así como la complejidad que el fenómeno de la conciencia adquiere en el plano psicológico, afectivo, cultural y social³³. La tesis de una conciencia moral “creativa” afirma que sería posible «la realización práctica, con buena conciencia, de lo que está calificado por la ley moral como intrínsecamente malo. De este modo se instaura en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto válido en general y la norma de la conciencia individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y el mal»³⁴.

Naturaleza de la conciencia moral — Basándose en el texto de *Rm 2, 14-15*, precisa «el sentido bíblico de la conciencia, especialmente en su vinculación específica con la ley»³⁵: la conciencia es el testigo exclusivo de cuanto acaece en la intimidad de la persona, «testigo de su fidelidad e infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral»³⁶. La conciencia instaura un diálogo íntimo del hombre consigo mismo pero, aún más profundamente, comporta «el diálogo del hombre con Dios, autor de la ley»³⁷. Por eso, es «testimonio de Dios mismo, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad del hombre hasta las raíces de su alma [...]. En esto, y no en otra cosa, reside todo el misterio y dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre»³⁸.

Fundándose en la misma enseñanza paulina, la encíclica expone la naturaleza de la conciencia moral en sentido restringido, es decir, lo que hemos llamado *conciencia actual*. Tres son sus notas características: *es 1) un juicio práctico, 2) que hace inmediatamente presente la obligación moral y que, por tanto, 3) constituye la norma próxima de la moralidad personal*.

1) *La conciencia es «un juicio práctico, o sea, un juicio que ordena lo*

³² *Veritatis splendor*, n. 54.

³³ Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 55-56. Un análisis de la complejidad psicológica de la conciencia, con especial referencia al psicoanálisis, se encuentra en: A. LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, cit.

³⁴ *Veritatis splendor*, n. 56.

³⁵ *Ibid.*, n. 57.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, n. 58.

³⁸ *Ibidem*.

que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él»³⁹. Mediante tal juicio se realiza «la aplicación de la ley a cada caso particular»⁴⁰. La insistencia con que se afirma que la conciencia es un juicio práctico intenta poner de manifiesto que esta no es una elección o una opción, sino una aserción sobre la moralidad de una acción singular (“realizar ahora la acción X es moralmente bueno”; “realizar ahora la acción Y es moralmente malo”) que se encuentra en el ámbito del conocimiento práctico y que, en cuanto tal, pertenece al orden de lo verdadero o de lo falso. En el juicio práctico de la conciencia «se manifiesta el vínculo de la libertad con la verdad»⁴¹.

2) *La conciencia formula «la obligación moral a la luz de la ley natural:* es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, *conoce* como un bien que le es señalado *aquí y ahora*»⁴². Con ello se expresa una indicación teológicamente importante, que permitirá entender mejor cómo se inserta en la moral fundamental el concepto de obligación moral. Sobre este punto volveremos en el § 4 e).

3) *La conciencia moral es, en fin, la «norma próxima de la moralidad personal»*⁴³, por eso, cuando se actúa contra ella se comete un mal moral. Este papel de norma próxima, contra la que nunca es lícito actuar, pertenece a la conciencia no porque ella sea la norma suprema⁴⁴, una *norma normans*, sino porque, aun siendo una *norma normata*, es norma última, ineludible: «El juicio de la conciencia muestra “en última instancia” la conformidad de un comportamiento determinado respecto a la ley»⁴⁵. Cuando la conciencia juzga con certeza, no es posible una conciencia de la conciencia, un juicio del juicio, porque así se procedería hasta el infinito: es “norma última”.

La conciencia errónea y la formación de la conciencia — Retomando

³⁹ *Ibid.*, n. 59.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibid.*, n. 61.

⁴² *Ibid.*, n. 59.

⁴³ *Ibid.*, n. 60.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ *Veritatis splendor*, n. 59. «La conciencia se halla desde su propio interior referida a la ley, que no es propiamente sino la expresión del bien verdadero de la persona. Dicha referencia a la ley implica que la conciencia no actúa mediante decisiones autónomas sobre el bien y el mal, sino mediante juicios que reciben su valor de la verdad sobre el hombre que se expresa en la ley» (COM. EPISCOPAL ESPAÑOLA PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre la enseñanza de la moral*, 1-VIII-1997, n. 15, «Boletín Oficial de la Conf. Ep. Española» 14 (1997) 118).

las enseñanzas paulinas y de la *Gaudium et spes* n. 16, la misma encíclica advierte que *la conciencia no es un juicio infalible, puede errar*⁴⁶. El error de la conciencia «puede ser el fruto de una *ignorancia invencible*, es decir, de una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir por sí mismo»⁴⁷; en este caso, la conciencia no pierde su dignidad. La pierde, en cambio, «cuando es *errónea culpablemente*, o sea, “cuando el hombre no trata de buscar la verdad y el bien, y cuando, de esta manera, la conciencia se hace casi ciega como consecuencia de su hábito de pecado”»⁴⁸.

Es importante entender correctamente el fundamento de la tesis clásica sobre la obligatoriedad de la conciencia invenciblemente errónea. *La dignidad y el poder obligatorio de la conciencia derivan de la verdad*: de la verdad conocida por el hombre o bien de lo que subjetivamente e inculpablemente se considera verdadero⁴⁹. Sin embargo, el error subjetivo inculpable, aunque no sea formalmente imputable, no puede ser equiparado a la verdad; tal error no «deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien. Además, el bien no reconocido no contribuye al crecimiento moral de la persona que lo realiza»⁵⁰. En este sentido «debemos meditar sobre las palabras del Salmo: “¿Quién se da cuenta de sus yerros? De las faltas ocultas límpiame” (Sal 19, 13). Hay culpas que no logramos ver y que no obstante son culpas, porque hemos rechazado caminar hacia la luz (cfr. Jn 9, 39-41)»⁵¹.

De ahí *la necesidad de esforzarse por formar bien la propia conciencia*. Para ello es indispensable, aunque no suficiente, el conocimiento de la ley de Dios: también se requiere la connaturalidad del sujeto con el bien, que «se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales»⁵². *Una ulterior ayuda para la formación de la conciencia proviene de la Iglesia*, de su vida y, sobre todo, de su magisterio, que se pone siempre al servicio de la conciencia⁵³.

⁴⁶ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 62.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 63; la cita interna pertenece a *Gaudium et spes*, n. 16.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibid.*, n. 64.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

3. Lugar del tratado sobre la conciencia en la teología moral fundamental

a) Las dos tradiciones de la enseñanza moral católica

Como justamente observa Pinckaers, «es importante tener en cuenta la inserción de la conciencia en una determinada organización del conjunto de la moral, pues su papel y su misma concepción dependen de las relaciones que tiene con los otros elementos del sistema»⁵⁴. La conciencia es uno de los temas en los cuales la posición científica tomada por nosotros desde el inicio de este libro⁵⁵ tiene mayores repercusiones, razón por la cual consideramos conveniente retomar los términos esenciales del problema.

El estudio del origen y del desarrollo histórico de la teología moral como ciencia, manifiesta que «*la enseñanza católica en el ámbito moral está constituida por dos tradiciones que han dado lugar a dos sistemas diversos*»⁵⁶: *la tradición moral post-tridentina y la tradición más antigua que ha encontrado en Santo Tomás su mejor expresión sistemática.*

La moral post-tridentina (moral casuística) está de alguna manera condicionada por el voluntarismo de Occam. Esta moral nace del encuentro de la libertad divina, que se expresa en la ley obligatoria, con la libertad humana. Y aunque la libertad humana debería manifestarse en la obediencia, la libertad y la ley terminan por enfrentarse «como dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos. [...] Lo que a uno pertenece es, por eso mismo, arrebatado al otro»⁵⁷. En esta concepción, adquiere una importancia siempre mayor la conciencia, que no es una virtud como la prudencia, que se forma con el ejercicio, sino una instancia intermediaria entre la ley y la libertad. En su relación con la ley, la conciencia es pasiva: se limita a recibir la ley, presentarla a la libertad y aplicarla a sus actos, señalando en cada situación concreta el límite entre lo lícito y lo ilícito. La ley, aun siendo superior a la conciencia, «no puede aplicarse sin la conciencia ni ejercer su fuerza fuera de ella, pues una ley no tiene valor más que si es conocida, promulgada ante la conciencia. Igualmente la libertad recurre a la conciencia

⁵⁴ S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, en G. BORGONOVO (ed.), *La coscienza*, cit., p. 127.

⁵⁵ Cfr. cap. I, § 2 b).

⁵⁶ S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, cit., p. 126. Un análisis más detallado del mismo autor se encuentra en *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., capp. X e XI. G. Abbà habla a este propósito de diversas “figuras de la ética”; véase su amplio estudio sobre la distinción, origen y desarrollo histórico de este concepto: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit. Según Abbà, la moral tomista se plantea como una búsqueda de la vida mejor para la persona; la moral casuística post-tridentina se planteó, en cambio, como una investigación sobre la ley moral que hay que observar. Sobre toda la temática véase, además, la bibliografía citada en el cap. I, y la síntesis propuesta por A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El primado de la persona en la moral fundamental*, en A. SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Eiunsa, Madrid 1998, pp. 41-51.

⁵⁷ S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., p. 324.

para trazar la línea divisoria entre la ley y ella»⁵⁸. Se puede entonces entender que el estudio de la conciencia y de los casos de conciencia resulte el tratado más importante y más amplio de la moral fundamental.

Hay que añadir que, en este enfoque, fácilmente se considera la ley de un modo muy reductivo y negativo. La ley es un acto de la voluntad de Dios, algo que Él dicta porque quiere, sin relación directa con el ser de las cosas, por lo que no hay espacio para el conocimiento humano⁵⁹. La norma es aquello que ha decidido el legislador, aunque podría ser de otra manera; por eso la ley es un límite de la libertad. En los ámbitos operativos regulados por la ley hay que obedecer, los ámbitos no cubiertos por la ley, en cambio, son libres. La conciencia busca, a través de mil expedientes interpretativos, hacer siempre más amplia la esfera de la libertad y, por tanto, hacer siempre más restringido el ámbito de la ley. Se instaura una relación antitética entre ley y libertad, que tiende al minimalismo. En todo caso, el tratado sobre el fin último, las virtudes y la prudencia, así como un estudio profundo de la libertad cristiana, desaparecen o se reducen a una formalidad sin mucha importancia.

En el enfoque tomista, que seguimos en este libro, la moral se fundamenta en las virtudes teologales y morales, perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo. «La virtud práctica por excelencia, guía del juicio moral hacia su propio cumplimiento, es la prudencia, no la conciencia, como se presenta, en cambio, en la tradición moderna»⁶⁰. La gracia y las virtudes teologales y morales son tanto el contenido de la ley moral cuanto los principios a partir de los cuales la razón práctica llega a individuar los modos concretos de regular los bienes y las actividades humanas, para realizar en cada situación concreta el seguimiento de Cristo. Esta actividad directiva de la razón práctica permite proponer, a nivel reflexivo, el modo de comportarse en forma de enunciados normativos (normas morales), pero, originariamente, la actividad de la razón práctica consiste en la regulación del actuar, no en la producción de normas ni en la aplicación de normas a casos. De este modo, no tiene sentido “liberar” ámbitos operativos de la regla de las virtudes o de la ley moral: hablar de ámbitos operativos “no regulados” por la ley, supondría que existen espacios del actuar humano ajenos a la razón iluminada por la fe y no pertinentes a la vocación cristiana. Esto no significa, sin embargo, que el enfoque tomista no tenga en cuenta la conciencia moral. Significa solamente que el papel de la conciencia se concibe de modo diverso, como veremos enseguida⁶¹.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁹ Téngase presente la problemática teológica y filosófica del voluntarismo y del nominalismo, señalada en el cap. I, § 3 c).

⁶⁰ S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, cit., p. 127.

⁶¹ «En Santo Tomás –escribe Pinckaers– encontramos, de todos modos, una conexión entre la virtud de la prudencia, analizada con los medios de la tradición aristotélica y con la aportación del discernimiento de la tradición monástica, y la doctrina sobre la conciencia, derivada de San Pablo y de los Padres de la Iglesia, en particular de San Jerónimo»

Antes se hacen necesarias dos precisiones. La crítica que hemos hecho a la moral casuística es una crítica de su enfoque científico de base, que no menoscaba las posiciones doctrinales cristianas en ella contenidas y por ella transmitidas, y que reconoce, además, el papel positivo que ha realizado en un momento histórico dado y en función de concretas exigencias pastorales⁶². Conviene también precisar que muchas de las actuales críticas a la moral casuística, lejos de reformular el enfoque científico de base, continúan construyéndose sobre una relación más o menos antitética entre ley y libertad, pero sesgando tal relación a favor de una libertad tendencialmente entendida en modo subjetivista. Así los problemas científicos continúan sin resolverse, y además surgen las dificultades doctrinales señaladas por la encíclica *Veritatis splendor*.

b) *El papel de la conciencia moral en la ética teológica de la virtud*

Por lo que se refiere a la inserción del tratado de la conciencia en la moral de la virtud, es necesario distinguir el plano del ejercicio directo y el plano del ejercicio reflexivo de la razón práctica (“*ratio practica in actu exercito*” y “*ratio practica in actu signato*”)⁶³. En el ámbito del ejercicio directo, la razón práctica aspira a individuar la elección que permite regular los bienes humanos en conformidad con la regla de las virtudes (con la justicia, la templanza, etc.). El perfeccionamiento habitual de esta actividad de la razón práctica es la virtud de la prudencia, que, como sabemos, presupone no solo el conocimiento de los fines virtuosos, sino sobre todo su deseo⁶⁴.

*El juicio de conciencia se coloca, en cambio, en el ámbito de la actividad refleja de la razón práctica, que es el ámbito en el que los principios prácticos se formulan por la ciencia moral en la forma de enunciados normativos*⁶⁵. La conciencia actual es un juicio sobre la acción concreta a realizar o ya realizada fundado sobre tales enunciados normativos

(*Ibidem*).

⁶² Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., pp. 333-336. La moral casuística dejaba el estudio de las virtudes a otra disciplina teológica, la ascética; sin embargo, como justamente señala Pinckaers, en este período «varios moralistas de renombre fueron al mismo tiempo auténticos espirituales, como San Alfonso M. de Liguori» (*Ibid.*, p. 334).

⁶³ Cfr. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., pp. 257-261.

⁶⁴ Cfr. cap. VII, § 3 b). La actividad directa de la razón práctica se encamina a la acción, y «para obrar bien no es suficiente elaborar una norma específica y juzgar que se ha reflexionado bastante. Es preciso también pasar de la consideración *in universali*, típica de la conciencia, a la consideración *in particulari*, esto es, a la consideración en la que las premisas del razonamiento no son simplemente normas, aunque específicas y circunstanciadas, sino que son principalmente intenciones correctas del individuo agente, inclinaciones reales de su voluntad y de sus apetitos pasionales respecto de objetivos virtuosos» (G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., pp. 257-258).

⁶⁵ Cfr. cap. VIII, § 2 c).

reflejos. La conexión del juicio de conciencia con las disposiciones actuales o habituales de los apetitos es menos estrecha que la de la prudencia, y en este sentido Santo Tomás afirma que la conciencia posee un carácter eminentemente, si no exclusivamente, cognoscitivo⁶⁶. La actividad de la conciencia aspira a juzgar rectamente en base a la ciencia moral; la prudencia, en cambio, «no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. Por eso, si en esto hay defecto, es sobre todo contrario a la prudencia»⁶⁷. En otras palabras: el fin inmediato de la conciencia, en cuanto actividad reflexiva, es juzgar según verdad la acción propuesta; el fin de la prudencia, en cuanto actividad reguladora directa de la razón práctica, es individuar, imperar y poner en acto la elección recta. Si esta no se realiza, falla la prudencia, pero no necesariamente existe un error de conciencia, pues es posible que el juicio de elección⁶⁸ se oponga a la conciencia, «como cuando el deseo de una acción deshonesta oscurece la razón hasta impedirle decidir su rechazo. Así, uno se equivoca en la elección, pero no en la conciencia, puesto que actúa precisamente contra la propia conciencia. Se dice que este actúa con mala conciencia porque el hecho no concuerda con la ciencia moral»⁶⁹. Precisamente el mal moral se consume cuando el juicio de elección no concuerda con el juicio de conciencia.

No es infrecuente que algunas personas llamen “dictamen de la conciencia” a lo que propiamente es un juicio de elección. Conviene aclarar el malentendido, puesto que tal identificación supone admitir que cualquier decisión humana equivale al juicio de conciencia; en otras palabras, bastaría una genérica buena voluntad para obrar “según conciencia”: es una concepción que se acerca mucho a la de conciencia creativa.

En orden a la distinción entre conciencia y prudencia conviene considerar, en segundo lugar, la insistencia de muchos autores, y entre ellos Tomás de Aquino, en decir que *la conciencia moral es un acto y no un hábito*, tesis que no se puede entender, si no queremos caer en la banalidad, como la diferencia entre un hábito y su acto propio: significa más bien que la conciencia moral no es el acto propio y específico de un solo hábito, sino un acto valorativo de la razón práctica que se realiza a diversos niveles y sobre el que influyen diferentes hábitos⁷⁰. Esa valoración moral se efectúa además en diversos momentos: antes de actuar, después de la acción, pero también antes de la intención y del consentimiento voluntario, pues previamente al acto de la voluntad (sea este deseo, intención, consentimiento o elección) la razón capta

⁶⁶ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 4 ad 2; *De veritate*, q. 17, a. 1 ad 4.

⁶⁷ *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 1 ad 3.

⁶⁸ La naturaleza de este juicio se explicó en el cap. VI, § 3 y en el cap. VII, § 3 b) y c).

⁶⁹ *De veritate*, q. 17, a. 1 ad 4.

⁷⁰ Cfr. *De veritate*, q. 17, a. 1; *S.Th.*, I, q. 79, a. 13 ad 3.

su bondad o malicia; es decir, capta que no se debe actuar o que no se debería haber actuado de tal modo, pero también que no es lícito desear tal fin ni deliberar los medios para conseguirlo, etc. La conciencia es, por tanto, un fenómeno más amplio que la prudencia; pero, en lo que se refiere a la individuación y a la actuación de la elección concreta, la prudencia se extiende a más cosas y desempeña más funciones que la conciencia: esta última juzga únicamente la moralidad del proyecto operativo; la prudencia, en cambio, delibera, juzga, escoge e impera, ayudada por las otras virtudes y sirviéndose también de los juicios de la conciencia moral.

4. Estudio teológico sistemático de los problemas del juicio moral

El concepto de conciencia moral en sentido restringido (*conciencia actual*) propuesto por la encíclica *Veritatis splendor* sigue la tradición teológica inspirada en Santo Tomás de Aquino, para quien *la conciencia es el juicio resultante de la aplicación del saber moral a una acción singular que se quiere realizar o ya realizada*⁷¹. La noción de conciencia como “aplicación de un saber” podría parecer, para una visión superficial, la ejecución mecánica, pasiva y obvia de un silogismo deductivo; es esta una visión que trivializa la naturaleza de la conciencia y que no corresponde a la realidad. Efectivamente, el juicio de conciencia es un acto de discernimiento extremadamente complejo, en el que diversos elementos, como el saber moral, el conocimiento de la acción y de la situación, el sentido de la obligación moral, los componentes afectivos de la elección, deben interrelacionarse adecuadamente en orden a la consecución de la verdad moral. Son los temas que se analizan a continuación.

a) Conciencia y ciencia moral

La conciencia juzga a partir de un saber moral preexistente. Por tanto presupone no solo el hábito de los primeros principios morales (sindéresis), y el conocimiento natural de los criterios virtuosos de acción, sino también un cierto conocimiento reflejo que los propone bajo la forma de preceptos o normas⁷²; así pues, de algún modo, requiere el *habitus* de la ciencia moral. Naturalmente, no se intenta afirmar que solo los profesionales de la filosofía o de la teología moral están en condiciones de formular un juicio de conciencia, sino que este presupone un saber moral reflejo, normalmente poseído de manera no científica, que se adquiere a través de la reflexión, la educación, los usos y costumbres sociales, etc. *Las normas morales son uno de los principales medios para comunicar y recibir el saber moral reflejo.* En sentido lato las normas son proposiciones lógicamente universales que tienen

⁷¹ Cfr. *De veritate*, q. 17, aa. 1-2; *S.Th.*, I, q. 79, a. 13.

⁷² Véase lo dicho en el cap. VIII, § 2 b) y c).

como sujeto una acción o la descripción de una acción y como predicado expresiones como “moralmente bueno”, “moralmente malo”, “moralmente obligatorio” u otras análogas. *Las normas morales no son solo un mandato o una prohibición; son también instrucción, enseñanza: mediante fórmulas más o menos simples transmiten el conocimiento de las principales exigencias de las virtudes personales y sociales.*

Proponemos algunos ejemplos. La virtud de la justicia impone el respeto de los derechos y de los bienes de los demás. Por lo que se refiere a los bienes de índole material, todo esto puede expresarse sintéticamente diciendo: “no robar”; o también, formulado de una manera más pormenorizada: el robo es moralmente malo; en caso de extrema necesidad es moralmente lícito tomar de los otros los bienes necesarios –pero solo los estrictamente necesarios– para salir de ese estado, pues en condiciones normales nadie puede razonablemente negar a otro lo que este último necesita para no morir de hambre o de sed; la rapiña es moralmente ilícita y es más grave que el robo, porque al daño material se añade la amenaza o la violencia; el que ha robado está obligado a restituir al legítimo propietario el bien robado o, si el bien ha sido consumido, su valor económico, etc. Así podrían enunciarse todas las exigencias de la virtud de la justicia. Estas y otras normas permiten juzgar rectamente las acciones singulares. Si se trata de acciones simples, bastan fórmulas sintéticas; para juzgar acciones complejas, por ejemplo, la licitud moral de ciertas operaciones comerciales o financieras, serán necesarias normas más específicas.

La aplicación del saber moral no siempre es sencilla e inmediata. *La norma* no es la simple expresión de una voluntad superior que ha de ser observada aunque se hunda el mundo, sino que *es la expresión lingüística de una regulación (ordinatio rationis) que, ante todo, debe entenderse correctamente en sus términos y en su verdadero sentido.* Se requiere, por tanto, la exacta comprensión de la índole y del significado de la norma, para poder así circunscribir los eventuales defectos del enunciado normativo, como consecuencia de una expresión lingüística no plenamente exacta, de un conflicto con otras exigencias igualmente importantes, de una concreta situación que la norma ni intentaba ni podía contemplar⁷³. En todo caso, debe señalarse que *para la adecuada comprensión de la índole del hecho moral ha de tenerse presente la doctrina sobre las fuentes de moralidad* estudiada en el capítulo VI.

Aquí nos limitamos a proponer un ejemplo, usado ya en ese capítulo. Puede

⁷³ Emergen una serie de problemas, de los cuales nos ocuparemos inmediatamente, que pertenecen a la teoría del juicio reflejo de la acción. Como todas las cuestiones referentes al saber reflejo, esta teoría interesa principalmente a los moralistas y a quienes deben afrontar el estudio de situaciones muy complejas. En cuanto saber reflejo, la teoría del juicio de la acción presupone el ejercicio directo de la razón práctica que, con la ayuda de la gracia y de las virtudes cristianas, consigue individuar para cada problema la solución adecuada. De todos modos, es bueno recordar que esta parte de la teología moral reviste una importancia secundaria.

suceder que a una mujer casada se le indique, como única terapia posible para determinada enfermedad, la necesidad de tomar una medicina que podría causar como efecto colateral una infertilidad temporal. Leyendo el prospecto ilustrativo la mujer advierte que se trata de un fármaco anovulatorio, y juzga que su uso es moralmente ilícito, pues la contracepción es una acción que ninguna circunstancia puede legitimar. En este caso está claro que la mujer no conoce bien el significado moral de “contracepción”. Contracepción es «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»⁷⁴. Esta definición permite entender que es moralmente lícito «el uso de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que siguiese un impedimento, aun previsto, para la procreación, con tal que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido»⁷⁵; y esto es así no porque se admita una excepción, sino simplemente porque la acción juzgada no se propone, ni como fin ni como medio, impedir la procreación, y, por tanto, no entra en la especie “contracepción”.

b) Conciencia moral, normas de comportamiento, excepciones

*La aplicación de las normas de comportamiento por parte de la conciencia moral debe tener en cuenta la distinción entre “normas legales” y “normas morales”*⁷⁶. Ambas tienen contenido moral, pero su relación con la acción y su índole obligatoria son completamente diversas.

Llamamos “normas legales” aquellas reglas de comportamiento que son constitutivas de la licitud o ilicitud moral –o al menos jurídica– de las acciones en orden a la promoción o tutela de un bien o de un estado de cosas ventajoso. Son “normas legales” algunas leyes civiles y eclesiásticas, así como algunas normas establecidas por la ciencia moral, que no tienen una positividad o negatividad intrínseca con independencia de la norma: la necesidad de salvaguardar importantes bienes personales y sociales justifica una normativa, según la cual se convierten en buenas o malas ciertas acciones que, en sí mismas, no son susceptibles de valoración moral. Como hemos explicado en el capítulo IX, también las leyes humanas obligan en conciencia, pero son normas que, en términos generales, dejan abierta la posibilidad de excepciones o correcciones según la epiqueya⁷⁷, siempre que nos encontremos en situaciones concretas en las cuales la observancia de la norma no es necesaria o es incluso nociva⁷⁸.

⁷⁴ PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 15.

⁷⁶ Tomamos esta distinción de M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 336-341.

⁷⁷ Sobre la epiqueya hablaremos en el § d).

⁷⁸ Téngase presente todo lo dicho sobre la obligatoriedad de la ley civil (cap. IX, § 1 d):

Un buen ejemplo puede ser el código de circulación. Este, para tutelar el bien y la seguridad de los ciudadanos, impone, por ejemplo, circular por la derecha y detenerse ante un semáforo rojo, y prohíbe lo contrario. Pero puede haber excepciones e incluso epiqueya: en un domingo de verano, cuando la ciudad está desierta, no es una culpa moral no detenerse ante un semáforo rojo, si la visibilidad es buena y hay completa certeza de no incurrir en peligro para sí mismo o para los otros; en las mismas condiciones es moralmente posible circular por la izquierda durante algunos metros para evitar una irregularidad del fondo viario, etc. Todo esto es posible porque no existe un desorden intrínseco en aquellas acciones, que son buenas o malas solo por su relación con una regla que generalmente es funcional para obtener una situación ventajosa o aun necesaria.

Las “normas morales” son enunciados normativos cuyo fundamento ontológico es la positividad o negatividad ética intrínseca de las acciones que mandan o prohíben. Pueden servir como ejemplo las normas que prohíben el adulterio, el aborto, el estupro, etc. Estas normas no son constitutivas de la licitud o ilicitud moral de la acción, sino, al contrario, es la licitud o ilicitud de la acción la que funda la validez de la norma. La “norma moral” es válida en cuanto expresa la conformidad o la oposición real de un modo de actuar con los principios de la razón iluminada por la fe, es decir, con las virtudes teologales y morales. Cuando se observa una “norma moral” no nos limitamos a respetar una regla que es generalmente útil y ventajosa para tutelar ciertos bienes, sino más bien realizamos un acto de virtud (fe, caridad, justicia, etc.) o bien omitimos un acto opuesto a ella. En sentido riguroso, en relación a estas normas no es posible la excepción ni la epiqueya, porque el bien o el mal no está en la observancia de la norma para tutelar un valor o un estado de cosas; el bien o el mal está en la acción misma, que en su intrínseca voluntariedad es un acto de virtud o un acto opuesto a ella. Si en algún caso parece que, en materia propiamente moral, puede hacerse una excepción, esto sucede porque la acción no entra de hecho en la norma (como en el ejemplo, antes expuesto, del uso de un medicamento anovulatorio por motivos verdaderamente terapéuticos), y entonces no se trata de una excepción, sino de una falsa denominación o de una defectuosa comprensión de la especie moral del hecho. En ámbito propiamente moral se debe abandonar el concepto mismo de excepción, porque su aceptación –en sentido propio y riguroso– implica sostener que en algunos casos “un poco de injusticia”, “un poco de violencia” o “un poco de lujuria” son moralmente aceptables y, por tanto, congruentes con el seguimiento de Cristo, cosa que, obviamente, no se puede admitir.

Conviene también distinguir entre las “normas morales positivas”, o

esta vincula la conciencia, pero su obligación moral está en relación directa con el valor y la importancia de los bienes sociales tutelados por la norma. En otras palabras, la obligatoriedad moral no es una dimensión de la norma jurídica considerada aisladamente, sino que es efecto de la responsabilidad humana en relación a la realidad social.

sea, normas que mandan hacer algo (honra a tu padre y a tu madre), y las “*normas morales negativas*”, o sea, *normas que prohíben hacer algo* (no cometerás adulterio). *Las normas negativas obligan semper et pro semper*, en toda posible circunstancia o situación, porque la elección del comportamiento por ellas prohibido «en ningún caso es compatible con la bondad de la voluntad de la persona que actúa, con su vocación a la vida con Dios y a la comunión con el prójimo»⁷⁹. *Las normas positivas*, en cambio, *obligan semper sed non pro semper*, en el sentido de que, aun conservando su validez substancial, no siempre es posible realizar las obras positivas mandadas. «Lo que se debe hacer en una determinada situación depende de las circunstancias, las cuales no se pueden prever globalmente con antelación. [...] Siempre es posible que al hombre, debido a presiones u otras circunstancias, le sea imposible realizar determinadas acciones buenas; pero nunca se le puede impedir que no haga determinadas acciones, sobre todo si está dispuesto a morir antes que hacer el mal»⁸⁰.

Todo lo dicho permite entender que la aplicación del saber moral en orden a la formulación del juicio de conciencia requiere una activa y atenta comprensión de la naturaleza, fundamento y sentido de los diversos enunciados normativos.

c) *Conciencia moral y situación*

El juicio de conciencia requiere también la recta comprensión y valoración de la situación. El concepto de situación ha sido interpretado y utilizado, en algunos casos, como expediente para relativizar la validez absoluta de las “normas morales negativas”, y, por tanto, para negar la existencia de acciones intrínsecamente malas. Esto dio lugar a la “ética de situación” que, aun conteniendo algunas instancias positivas, adolece de importantes problemas doctrinales, que motivaron diversas intervenciones del magisterio eclesiástico⁸¹. Sin embargo, la *situación* personal puede y debe ser interpretada correctamente: manifiesta la encarnación, la vocación y la sociabilidad del sujeto moral humano que, lejos de ser una limitación, desvelan

⁷⁹ *Veritatis splendor*, n. 52.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cfr. Pío XII, *Discursos* del 23 marzo y del 18 abril 1952: AAS 44 (1952) 270-278 y 413-419; CONGR. DEL SANTO OFICIO, Instr. *Contra doctrinam*, 2-II-1956: DS 3918-3921. Motivos de brevedad no nos permiten afrontar la problemática gnoseológica y teológica de la ética de situación. Esta adolece de los mismos límites de la ética normativista, que intenta superar inclinando el fiel de la balanza hacia lo singular. Una recta concepción de la prudencia permite satisfacer mejor las exigencias de la irrepetible singularidad del sujeto moral sin, por ello, relativizar los principios constitutivos de la razón moral.

el camino de cada persona hacia la única verdad y el único Señor.

No hay duda de que el estado (célibe, casado, sacerdote, etc.), la profesión (médico, trabajador, juez) y otras características personales son fuente de deberes y derechos específicos. Pero no debe olvidarse que las diversas exigencias éticas se estructuran, en la práctica, como los diversos pisos de una casa: los pisos superiores se unen a los inferiores y a los fundamentos, y estos sostienen a aquellos. Los deberes particulares ligados al estado civil, a la profesión, etc., presuponen las exigencias éticas comunes a la condición humana y a la condición cristiana. Estas últimas pueden quizá adquirir modalidades propias (la caridad, por ejemplo, tiene exigencias específicas para el médico, para el sacerdote, etc.), pero no pueden ser anuladas o relativizadas en su sustancia por la particular condición de una persona concreta.

Hay que notar, además, que *toda verdadera exigencia moral es potencialmente universal*; esto significa que tal exigencia incumbe a cualquier persona que se hallara en aquella concreta situación. Si una persona se encontrara en unas condiciones tan excepcionales que de hecho fuese única en el mundo, sería de todas maneras verdadero que las exigencias éticas válidas para él serían igualmente válidas para cualquier otra persona que llegara a encontrarse en una situación idéntica. De la singularidad pura *en cuanto tal* no surgen exigencias morales.

d) *La virtud de la epiqueya*

La tradición teológico-moral católica ha concedido un amplio espacio a la epiqueya, que perfecciona el juicio moral permitiendo alcanzar la verdad incluso en situaciones excepcionales. El estudio de las fuentes clásicas no deja lugar a dudas sobre el hecho de que *la epiqueya se considera, a todos los efectos y en el sentido más estricto, como una virtud moral*⁸², es decir, como una cualidad perteneciente a la plena formación moral de la persona. Esto supone que la epiqueya es un principio de elecciones no solo buenas, sino incluso excelentes y óptimas: para Aristóteles «lo equitativo (*epieikés*) es justo y mejor que cierta clase de justicia»⁸³; para San Alberto Magno la epiqueya es «*superiustitia*»⁸⁴. No es, por tanto, algo menos bueno, un “descuento” que sería tolerado. La aplicación originaria de la epiqueya comprende el ámbito de los comportamientos regulados por las leyes civiles, a las cuales los

⁸² Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 120, a. 1. Un análisis detallado de las fuentes clásicas y de las propuestas modernas sobre este tema se puede encontrar en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, «Acta Philosophica» 6 (1997) 197-236 y 7 (1998) 65-88 (con bibliografía).

⁸³ *Ética Nicomáquea*, V, 10: 1137 b 25, cit., p. 263.

⁸⁴ Cfr. S. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica Commentum et Quaestiones: Opera Omnia* (W. Kübel, cur.), Münster 1968-1972, vol. XIV, pars I, p. 384.

escolásticos añadieron los comportamientos regulados por el derecho canónico; en todo caso, se refiere a la leyes humanas perfectibles (las hemos llamados “normas legales”).

Retomando fielmente el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás, Cayetano explica sintéticamente la naturaleza de la epiqueya con las siguientes palabras: «*Directio legis ubi deficit propter universale*»⁸⁵, dirección de la ley donde esta es defectuosa a causa de su universalidad. El hombre moralmente bien formado no solo sabe qué comportamientos son lícitos o ilícitos, sino que entiende también su porqué. Ahora bien, como la ley habla en universal, puede presentarse algo que, a pesar de las apariencias, no entre en la norma universal, y de esto el virtuoso se da cuenta, pues entiende que, en tal caso, la observancia literal de la ley se traduciría en un comportamiento lesivo de la justicia o del bien común, que son los supremos principios inspiradores de toda ley y de todo legislador. En este caso –cuando el legislador humano ha descuidado alguna circunstancia o no ha legislado certeramente, por haberlo hecho en general– se convierte en un deber buscar la consecución de la justicia, y considerar prescrito lo que el legislador mismo diría si estuviese presente y que habría incluido en la ley si hubiese podido conocer el caso en cuestión (indudablemente se supone que el legislador pretende el bien común). Y todo esto se hace no como una permisión de hacer algo menos bueno, sino porque lo contrario supondría un comportamiento injusto y lesivo del bien común. La epiqueya no es una actitud que pueda ser benévolamente invocada, ni tiene que ver con el principio de tolerancia; sino que, cuando se presenta el caso, es la regla que hay que seguir necesariamente⁸⁶.

Todos están de acuerdo (de Santo Tomás a San Alfonso) en que la ley no ha de ser observada cuando, en un caso singular, es defectuosa *aliquo modo contrarie* y no solo *negative*. Es decir, la ley no hay que observarla literalmente si su observancia da lugar a un comportamiento de alguna manera contrario a la justicia o al bien común; la epiqueya no puede ser invocada, en cambio, solo porque la *ratio legis* no parece ser en un caso concreto particularmente pertinente o apremiante (cesación simplemente negativa de la *ratio legis*). En esta línea, Santo Tomás afirma que cuando el cumplimiento literal de la ley fuese nocivo para el bien común, si el peligro no es inminente, hay que recurrir al legislador⁸⁷. En términos más concretos ¿cuándo se puede

⁸⁵ CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., II-II, q. 120, a. 1.

⁸⁶ Santo Tomás afirma que la justicia se predica *per prius* de la epiqueya, y *per posterius* de la justicia legal, ya que esta está regulada por aquella; más aún –añade– «la epiqueya es como una norma superior de los actos humanos» (*S.Th.*, II-II, q. 120, a. 2). Esto no significa, obviamente, que la epiqueya esté sobre el bien y el mal, sino simplemente que cuando, por las razones antes señaladas, faltan los criterios comunes de juicio, el acto que hay que realizar ha de ser individuado por un juicio directivo, llamado “*gnome*”, que ha de inspirarse directamente en principios más altos (“*altiora principia*”) como son la misma “*ratio justitiae*” y el bien común, sin seguir la mediación del precepto que aquí y ahora es defectuoso. La epiqueya es una “regla superior” porque, para juzgar los casos no previstos, acude directamente a los principios morales de nivel más elevado.

⁸⁷ Esta observación muestra que a Santo Tomás no se le escapa un problema vivamente sentido por la conciencia jurídica y política contemporánea. Si cada uno se considera autorizado a valorar las disposiciones legales a la luz de la propia idea de bien común o sobre la base exclusiva de las propias circunstancias, se acabaría por llegar no solo a la

considerar que una ley es defectuosa *aliquo modo contrarie*? Sobre el exacto significado del *aliquo modo* no hay acuerdo completo. Para Santo Tomás y para Cayetano se requiere una verdadera y propia contrariedad entre la observancia de la ley y la justicia o el bien común. Para Suárez tal opinión es «*nimis rigida et limitata*»⁸⁸. Él afirma que una ley humana es *aliquo modo contrarie* incluso en las tres hipótesis siguientes: 1) cuando su cumplimiento, aun no siendo inicuo, resulta muy difícil y oneroso; por ejemplo, si implica un serio riesgo para la propia vida; 2) cuando el legislador humano, incluso pudiendo obligar también en aquel caso, no ha tenido la intención de hacerlo; 3) cuando la observancia de la ley, aunque no sea lesiva del bien común, perjudicaría el bien de la persona en cuestión, con tal que –precisa Suárez– «el daño sea grave y *ninguna exigencia del bien común obligue a causar o a permitir tal daño*». Suárez precisa, sin embargo, que la epiqueya no se puede aplicar a las leyes irritantes ni a la ley divino-positiva.

Pasemos ahora al problema de la ley moral natural, esto es, a la posibilidad de aplicar la epiqueya a las “normas morales” y no solo a las “legales”. Cayetano, los teólogos carmelitas de Salamanca y San Alfonso responden que sí; Suárez, en cambio, responde que no. Sin embargo, cuando se analizan con cuidado los textos de las dos posiciones se ve que los primeros y el segundo sostienen, en realidad, una tesis substancialmente idéntica, y que los preceptos de la ley natural en cuanto tal no pueden ser corregidos por la epiqueya de ningún modo. Hay que concluir, por esto, a pesar de alguna reciente interpretación en sentido opuesto, que la epiqueya no puede ser invocada para negar el valor universal de las “normas morales negativas”. Estas interpretaciones no solo no encuentran fundamento en los textos clásicos aducidos, sino que trasladan la epiqueya de su contexto originario (ética de la virtud) a la problemática de la ética normativista que le es completamente extraña. La epiqueya se puede entender solo en el ámbito de la determinación prudente del fin deseado gracias al hábito virtuoso. De este modo, cuando una exigencia ética, que originariamente es una exigencia virtuosa, se expresa mediante una formulación lingüístico-normativa humana que, en su generalidad, no puede prever las circunstancias excepcionales del agente, es la epiqueya la que permite realizar la perfecta adecuación del comportamiento concreto a la *ratio virtutis*. Por ejemplo, la cantidad robada debe restituirse ya que restituirla es un acto de la virtud de la justicia; en casos excepcionales, cuando la restitución no constituye un acto de justicia (restituir un arma a la persona que desea cometer un crimen) o el hacerlo sería un acto de injusticia, la virtud de la epiqueya permite llegar al juicio prudencial de que aquí y ahora no debe restituirse el objeto. El hombre justo (que posee la virtud de la justicia) no deja de darse cuenta de ello. La epiqueya es necesaria precisamente porque –diga lo que diga la letra del enunciado normativo– la justicia y las otras virtudes éticas no admiten excepciones.

arbitrariedad, sino a la disolución de todo el sistema legal, tanto civil como eclesiástico. El juicio por el cual cada ciudadano podría eventualmente ampararse en la propia situación amenazaría, como espada de Damocles, toda certeza jurídica, y la convivencia ordenada sería poco menos que imposible.

⁸⁸ Un estudio analítico de los textos de Suárez, Cayetano, los teólogos carmelitas de Salamanca autores del *Cursus Theologicus* (los “Salmanticenses”) y San Alfonso, aquí sucintamente indicados, lo hemos realizado en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell’epicheia. Teoria, storia e applicazione*, cit.

e) *Conciencia y obligación moral*

Hasta ahora hemos hablado poco del sentido del deber moral. Mientras en las éticas filosóficas y teológicas de la obligación este es un concepto ético de primordial importancia (por ej., en Kant), en una ética de la virtud juega un papel importante, pero derivado⁸⁹. Ciertamente, en la ética filosófica de la virtud, la norma moral que deriva de las virtudes es una norma obligatoria, y lo mismo debe decirse en la ética teológica por lo que se refiere a las virtudes cristianas, teologales y morales. Sin embargo, *la obligación no constituye la única ni la principal motivación*, que corresponde, en cambio, a la caridad; ni supone necesariamente la existencia de una inclinación contraria: más aún, la obligación se orienta en la misma línea de las inclinaciones sensibles y espirituales de la persona y del dinamismo de la gracia del Espíritu Santo.

Para la teología, la obligación moral contiene una necesaria referencia a la vocación a la santidad, y por eso es algo más que el puro sentido del deber⁹⁰. Precisamente la conciencia moral es la sede privilegiada donde el carácter teónimo de la obligación moral se advierte de modo claro y reflejo. La regla moral de la virtud «es debida ya que tiene como fin normativo a Dios Bien perfecto; y es también obligatoria, ya que es una regla que está en nosotros, pero que proviene de Dios: a través de ella Dios nos notifica el orden moral debido, y con ello vincula, obliga nuestra voluntad respecto a la de Dios. Si la regla moral fuese solo una regla y no también una ley, el desorden moral sería solo un error culpable, un desorden respecto al verdadero fin, pero no una violación de la obligatoriedad. Sin embargo, tenemos la certidumbre de que violando una regla moral violamos una obligación. En la doctrina cristiana, esta certidumbre de que la regla moral es también una ley obligatoria que proviene de Dios toma el nombre de conciencia moral»⁹¹.

⁸⁹ La relación entre virtud y deber ha sido ampliamente tratada por G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., pp. 87-138. La lectura de ese texto será muy útil al lector que desee profundizar ulteriormente esta temática.

⁹⁰ Frecuentemente, los términos *deber* y *obligación* se consideran sinónimos. Aquí se usan con un matiz diverso: el deber supone una exigencia intrínseca a la naturaleza de las cosas, mientras la obligación se basa en una imposición de la autoridad; ciertamente una acción puede ser moralmente debida y moralmente obligatoria: cfr. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., p. 197.

⁹¹ G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 253. La referencia de la conciencia moral a Dios ha sido subrayada tanto por la Sagrada Escritura cuanto por la doctrina de la Iglesia, como hemos explicado anteriormente. Todo esto es muy importante para la noción cristiana de pecado, como veremos en el capítulo XI.

5. Modalidades de la conciencia moral

a) Clasificación de los estados de la conciencia

El juicio de conciencia puede presentar diversas modalidades, que se clasifican atendiendo a tres criterios⁹².

1) *Por su relación con la acción juzgada*, hablamos de *conciencia antecedente*, que juzga el acto que se va a realizar, mandándolo, permitiéndolo, prohibiéndolo, etc., y *conciencia consecuente*, que aprueba o desaprueba una acción ya realizada.

2) *En razón de su conformidad con la verdad*, es decir, al bien de la persona, se distingue entre *conciencia recta o verdadera*, que juzga con verdad la cualidad moral de un acto, y *conciencia errónea*, que no alcanza la verdad sobre la cualidad moral de la acción estimando como buena una acción que en realidad es mala o viceversa.

La causa del error de conciencia es la ignorancia. Esta puede referirse a la norma (*ignorantia iuris*), como en el caso del que no conoce que existe una ley que manda denunciar a los responsables de ciertos crímenes; o al hecho (*ignorantia facti*), como en el caso del que no sabe que la acción que ha presenciado es un crimen de este tipo.

Para valorar el modo en que la ignorancia puede modificar la imputabilidad moral, es necesario distinguir dos géneros de ignorancia. La *ignorancia invencible* es la que domina hasta tal punto la conciencia, que no deja ninguna posibilidad de reconocerla ni de alejarla. La *ignorancia vencible* es la que, considerando las circunstancias del sujeto agente, se puede reconocer y eliminar, pero permanece porque no se ha querido superar o porque no se ha hecho lo posible para vencerla.

La ignorancia es invencible: a) cuando la persona ni siquiera sospecha que su opinión es errónea y que, por tanto, debería rectificarla; b) cuando, no obstante la reflexión, el estudio y las consultas a personas prudentes y experimentadas sobre un problema, se llega sinceramente a una solución objetivamente errónea, de la que el sujeto no es en absoluto consciente. La ignorancia es vencible cuando surgen dudas sobre la verdad de la propia opinión (o por una cierta inseguridad de la conciencia o por el contraste entre esta opinión y la de las personas prudentes) y, disponiendo de medios aptos

⁹² Retomamos, con algunas modificaciones, lo que hemos escrito en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 198-200, 288-290.

para descubrir esa verdad, no se actúa con la oportuna diligencia por pereza, malicia, etc. De hecho, la ignorancia es invencible en la medida en que no es causada ni directa ni indirectamente por la voluntad; y es vencible en la medida en que deriva de un acto voluntario: no haber querido informarse sobre una cuestión, descuidar habitualmente los aspectos morales de la propia profesión, cerrarse ante las exigencias éticas, etc.

La ignorancia invencible elimina la libertad y la imputabilidad moral de la acción en la misma medida de su amplitud: es, por tanto, inculpable (quien dispara a una persona que no ha reconocido como su propio padre, es culpable de homicidio, pero no de parricidio). La acción causada por este tipo de ignorancia es no-voluntaria o también involuntaria⁹³. *La ignorancia vencible no quita la libertad ni la imputabilidad moral de la acción* (en último término, el sujeto no quiere la acción porque ignora, sino que ignora porque quiere), *aunque a veces puede atenuarla;* es, por tanto, culpable porque presupone un desorden moral voluntario, al menos por negligencia. Convendrá valorar si esta ignorancia presupone en el sujeto una culpa grave o leve, si responde a una voluntad expresa de ignorar para poder satisfacer los propios deseos sin obstáculos (ignorancia crasa o supina), o más bien a una simple negligencia que, sin quitarla, atenúa la responsabilidad (ignorancia simplemente vencible).

3) Según el tipo de asentimiento, esto es, *según el grado de seguridad con que emite el juicio*, se habla de *conciencia cierta*, si juzga con firmeza que un acto es bueno o malo; *conciencia probable*, si el juicio no es seguro y admite la posibilidad opuesta; y *conciencia dudosa*, si no sabe qué parte tomar y por eso no logra emitir un juicio⁹⁴.

b) Principios para seguir la conciencia

1) *Solo la conciencia cierta es regla moral.* La conciencia cierta debe seguirse; quien actúa contra ella obra necesariamente mal, pues contradice la exigencia moral conocida. No es decisivo a este respecto que la conciencia sea verdadera o falsa: quien quiere una acción juzgada con certeza como mala, aunque objetivamente sea buena, quiere lo que con certeza considera como mal y peca formalmente.

2) *Además de cierta, la conciencia debe ser verdadera o*

⁹³ Cfr. cap. VI, § 6 c).

⁹⁴ Como la conciencia dudosa es una *suspensión* del juicio, diversos autores no usan este concepto en su clasificación, llaman dudosa a la que nosotros hemos llamado probable, y denominan como probable la que juzga con temor de equivocarse pero pensando que su opinión es más probable que la contraria.

invenciblemente errónea para que sea regla de moralidad. En sentido estricto, solo la conciencia verdadera es regla de moralidad. Sin embargo, la imperfección y la falibilidad humana hacen posible que el hombre, aun poniendo la diligencia debida, en algunos casos estime sin culpa como recta una conciencia que en realidad es errónea. Por eso, la conciencia cierta invenciblemente errónea también debe seguirse. Esta conciencia, sin embargo, es regla no de modo absoluto: obliga solo mientras permanece el error, y lo hace *per accidens*, no por sí misma, sino en la medida que invenciblemente se considera verdadera. Además, como hemos dicho anteriormente⁹⁵, el error subjetivo invencible, aun no siendo moralmente imputable, es nocivo y en todo caso no puede ser confundido con la verdad. La falibilidad de la conciencia humana subraya que su formación es una de las tareas morales más importantes y más urgentes para la persona.

3) *La conciencia venciblemente errónea nunca es norma moral.* No es lícito seguirla, pues la acción consiguiente a un error culpable es culpable en la causa, es decir, en la misma medida en que lo es el error del cual procede. No se puede, sin embargo, actuar contra ella, pues se haría lo que aquí y ahora aparece como malo. Hay, por tanto, obligación de salir del error antes de actuar. Téngase presente que quien está en un error vencible no tiene una conciencia cierta: quizá no conoce cuál sea la solución del problema, pero se da cuenta de que su juicio no es seguro, que ha de investigar más, etc.

4) *No es lícito actuar con conciencia probable.* Quien actúa con incertidumbre positiva (fundada en razones y sospechas serias) acerca de la maldad del acto, se expone voluntariamente a actuar mal, y por eso debe asegurar el juicio de conciencia (conciencia cierta) antes de pasar a la acción.

5) *La conciencia dudosa, que suspende el juicio, tampoco puede ser regla moral;* para serlo, la conciencia debe juzgar con seguridad. Ante la conciencia dudosa se aplican los mismos criterios de la probable.

6. Conciencia y santidad

El análisis realizado sobre la noción de conciencia ha puesto de relieve, en primer término, que se la puede identificar con el núcleo moral más profundo y basilar de la persona: es su corazón, el sagrario íntimo donde el hombre escucha la voz de Dios; en este sentido, la conciencia ocupa un lugar destacado en la vida moral y en el camino de identificación con Cristo⁹⁶. Una

⁹⁵ Cfr. § 2 b).

⁹⁶ La conciencia es una «especie de *sentido moral* que nos lleva a discernir lo que está *bien* de lo que está *mal* [...] es como un ojo interior, una capacidad visual del espíritu en

ulterior profundización en el concepto de conciencia ha llevado a identificarla con el juicio de la razón práctica acerca del acto moral, que se configura como la norma subjetiva última sobre el bien y el mal moral; este sentido parecería devaluar la importancia de la conciencia en la vida cristiana, ya que supuestamente la reduce a la simple constatación de una verdad práctica. Sin embargo, esta aparente paradoja se plantea solo en una óptica moral normativista que, queriéndolo o no, siempre desemboca en contraponer la ley/verdad y la conciencia⁹⁷. En una moral de la “primera persona” no existe tal contraposición, porque es la misma persona en toda su verdad la que realiza el juicio de conciencia: este se basa en el ser de la persona para llegar a su concreta situación⁹⁸.

La conciencia, por ende, constituye e instituye la “personalización” del obrar moral, y hace posible que la persona humana se realice en su irrepetible singularidad y situación de acuerdo con su profunda verdad de hombre y de cristiano⁹⁹. Por eso, esta concepción no devalúa la importancia moral de la conciencia; más bien la sitúa en su justo lugar en la estructura de la vida cristiana: al realizar el juicio de conciencia, con ayuda del conocimiento de la ley moral y de las buenas disposiciones personales, la persona en su integridad se pone en diálogo con Dios; y esa voz de Dios, que resuena en el núcleo más íntimo de su ser, le muestra cómo debe comportarse aquí y ahora para identificarse con Cristo. En otras palabras, la finalidad de la conciencia no es simplemente realizar un juicio práctico (constatar una verdad moral), sino facilitar a través de ese juicio (hecho en diálogo con Dios) la obtención del bien humano, la perfección de la persona en cuanto tal: mediante la conciencia, el hombre es capaz de conocer en cada concreta situación lo que favorece su vida en Cristo y lo que la contraría; de ahí que seguir la voz de la conciencia sea el camino seguro –en cierto sentido, el único camino– para avanzar en santidad¹⁰⁰: la santidad moral crece cuando el juicio de elección coincide con

condiciones de guiar nuestros pasos por el camino del bien» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 26).

⁹⁷ Vid. § 3 a).

⁹⁸ La plena verdad sobre la persona humana tiene como fundamento y principal componente su relación con Dios, aunque también incluye (en modo secundario y derivado) todo un conjunto de relaciones y cualidades, que determinan la verdad de este hombre concreto, aquí y ahora.

⁹⁹ Cfr. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 113.

¹⁰⁰ «La conciencia moral no encierra al hombre en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que lo abre a la llamada, a la voz de Dios. En esto y no en otra cosa reside todo el misterio y dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre» (JUAN PABLO II, *Discurso* 17-VIII-1983, n. 2: *Insegnamenti*, VI-2 (1983) 256). Este texto se recoge en *Veritatis splendor*, n. 58.

el juicio de conciencia, y el pecado no es otra cosa que una contraposición entre esos dos juicios.

El juicio de la conciencia podría resumirse así: el hombre dialoga con Dios, en lo más profundo de su ser, para captar la congruencia de una determinada acción con su vida en Cristo. Este breve enunciado incluye situaciones muy dispares y complejas. Puede referirse a un acto pretérito y, en este caso, el diálogo lo aprueba o lo reprueba a la vez que estimula a rectificarlo. Puede tratarse de un acto muy sencillo (hacer o no un pequeño servicio), y el razonamiento es muy breve, casi inexistente¹⁰¹. En ocasiones, ante acontecimientos de gran relevancia personal (dilucidar la propia vocación, etc.), el diálogo debe ser más reposado. En todo caso, la conciencia requiere una relación sincera con el Señor para descubrir, aquí y ahora, lo que Él pide a cada uno en las diversas situaciones: por eso, la conciencia exige la vida de oración, en la que «la luz de la mirada de Jesús ilumina los ojos de nuestro corazón; nos enseña a ver todo a la luz de su verdad y de su compasión por todos los hombres. La contemplación dirige también su mirada a los misterios de la vida de Cristo. Aprende así el “conocimiento interno del Señor” para más amarle y seguirle»¹⁰².

Se resalta así la importancia moral de la conciencia, la necesidad de educarla adecuadamente, y el derecho de no ser forzado en modo alguno a obrar contra conciencia. Mediante la conciencia, la persona construye y recorre –en diálogo con Dios– el camino de su vocación personal, de su modo propio y único de vivir en Cristo: la llamada universal a la santidad recibe su especificación personal en la conciencia moral¹⁰³. La conciencia suscita «en el hombre el sentido de responsabilidad y de personalidad, el reconocimiento de los principios existenciales y de su desarrollo lógico. Para el cristiano que recapacita sobre su carácter bautismal, este desarrollo lógico genera los conceptos fundamentales de la teología sobre el hombre que se sabe y se siente hijo de Dios, miembro de Cristo, incorporado a la Iglesia, dotado del sacerdocio común de los fieles, [...] de donde procede el empeño de cada cristiano por ser santo, por llegar a la plenitud de la vida cristiana, a la perfección de la caridad»¹⁰⁴. No debe, por tanto, olvidarse que el juicio de conciencia, como reflejo de la voz de Dios, es siempre una llamada a la santidad, que exige auténtica docilidad a las mociones que el Espíritu Santo suscita en cada persona.

¹⁰¹ Entre personas que se quieren y se tratan frecuentemente un pequeño gesto es fácilmente interpretable por el otro. Cuando una persona trata a Dios con intimidad no necesita muchas cavilaciones para descubrir su voluntad.

¹⁰² *Catecismo*, n. 2715.

¹⁰³ Cfr. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, cit., p. 124.

¹⁰⁴ PABLO VI, *Discurso* 26-IX-1970: *Insegnamenti*, VIII (1970) 937.

Estas consideraciones podrían resumirse en dos breves máximas: «No tomes una decisión sin detenerte a considerar el asunto delante de Dios». «Recógete. –Busca a Dios en ti y escúchale»¹⁰⁵.

¹⁰⁵ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Rialp, Madrid 1995⁶², nn. 266 y 319.