
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

EDWARD AUGUSTO VÉLEZ APONTE

La naturaleza de la conciencia
moral en santo Tomás de
Aquino y su evolución
en la Teología

VOLUMEN 73 / 2023

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 73 / 2023

Mario VERA JUÁREZ

La Sagrada Escritura en las enseñanzas del pontificado de Juan Pablo II 5-78

Sacred Scripture in the Teachings of the Pontificate of John Paul II

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Vicente Balaguer

Astolfo Ricardo MORENO SALAMANCA

Dostoyevski en la Teología rusa del exilio y en la Teología católica del siglo XX 79-158

Dostoyevsky in the Russian Theology of the exile and in the Catholic Theology of the twentieth century

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Daniel Félix ONDOA TSILLA

La verité chretienne et ses dimensions dans la pensée du cardinal Jean Daniélou 159-236

La verdad cristiana y sus dimensiones en el pensamiento del cardenal Jean Daniélou

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. César Izquierdo

Branislav BOROVSKÝ

Cristología espiritual en los escritos de Joseph Ratzinger a partir de tres elementos fundamentales: oración, corazón y comunión 237-318

Spiritual Christology in the writings of Joseph Ratzinger based on three fundamental elements: Prayer, Heart and Communion

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

Raymund FAJARDO ALCANTARA

The Ecclesiology and the Theology of Ministerial Priesthood in Fulton J. Sheen 319-408

La eclesiología y la teología del sacerdocio ministerial en Fulton J. Sheen

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Edward Augusto VÉLEZ APONTE

La naturaleza de la conciencia moral en santo Tomás de Aquino y su evolución en la Teología 409-486

The nature of moral conscience in St. Thomas Aquinas and its evolution in theology

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Edward Augusto VÉLEZ APONTE

La naturaleza de la conciencia moral en
santo Tomás de Aquino y su evolución
en la Teología

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2023

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianuarii anni 2023

Dr. Thomas TRIGO

Dr. Ioannes Ignatius RUIZ ALDAZ

Coram tribunali, die 13 mensis octobris anni 2021, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXXIII, n. 6

Presentación

Resumen: Está investigación se funda en un horizonte doctrinal y tomista para conocer la noción de conciencia moral en la teología. Doctrinal porque estudia la conciencia moral desde historia de la teología y las enseñanzas del Magisterio. Y tomista, porque se fundamenta en los escritos del *Doctor Angelicus* para exponer su planteamiento teológico.

Santo Tomás comprende la conciencia moral como un acto de la razón que juzga la moralidad de las acciones particulares de la conducta humana, el cual puede ser perfeccionado de modo natural y sobrenatural. Para él la verdad y el bien constituyen los ejes de la conciencia moral, de tal forma que seguir su dictamen es una obligación incuestionable para ordenar nuestros actos a Dios. Y para tal fin, la conciencia moral valora la verdad sobre el bien que deseamos obtener en nuestras acciones particulares.

A lo largo de la historia de la Teología, la visión de santo Tomás sobre la conciencia moral se ha encontrado con varias dificultades para ser bien comprendida. En este recorrido influyen varios hitos que van desde la moral de la obligación de Guillermo de Ockham, hasta la moral autónoma. Solamente los teólogos posteriores al Concilio Vaticano II y a la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* y de la encíclica *Veritatis Splendor* que siguen los lineamientos del Magisterio, retornan más fielmente al pensamiento de santo Tomás para enseñar la teología de la conciencia moral.

Palabras clave: Conciencia moral, Teología moral, Tomás de Aquino, Manuales de Teología moral, Virtudes, Dones del Espíritu Santo.

Abstract: This research is based on a doctrinal and thomistic horizon to understand the notion of moral conscience in theology. Doctrinal because it studies moral conscience from the history of theology and the teachings of the Magisterium. And thomistic, because it is based on the writings of *Doctor Angelicus* to expose his theological approach.

Saint Thomas understands moral conscience as an act of reason that judges the morality of the particular actions of human behavior, which can be perfected in a natural and supernatural way. For him, truth and good constitute the axes of moral conscience, in such a way that following his opinion is an unquestionable obligation to order our actions to God. And for this purpose, the moral conscience values the truth about the good we wish to obtain in our particular actions.

Throughout the history of Theology, the vision of Saint Thomas on moral conscience has encountered several difficulties to be well understood. This journey is influenced by several milestones ranging from the moral of the obligation of William of Ockham, to the autonomous morality. Only theologians who follow the guidelines of the Magisterium after the Second Vatican Council and the publications of the *Catechism of the Catholic Church* and the encyclical *Veritatis Splendor*, return more faithfully to the thought of Saint Thomas to teach the theology of moral conscience.

Keywords: Moral conscience, Moral theology, Saint Thomas Aquinas, Manuals of moral theology, Virtues, Gifts of the Holy Spirit.

La conciencia moral ocupa un lugar privilegiado en las discusiones y debates éticos sobre los temas fundamentales de la vida cristiana. Del modo de entender su naturaleza dependen, en gran parte, los demás conceptos fundamentales de la Teología Moral, especialmente la relación entre ley moral y libertad.

Han pasado veintiocho años desde la publicación de un texto magisterial que hace un análisis profundo de la conciencia moral: la carta encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II. Se puede decir que, desde entonces, la polémica sobre la naturaleza de la conciencia se ha apaciguado, al menos en términos generales. Los pasados debates y las enseñanzas del Magisterio nos impulsan a reflexionar sobre esta importante cuestión a fin de comprender dónde está la clave que sostiene una verdadera comprensión de la naturaleza de la conciencia moral. De ahí que hayamos elegido este tema para nuestra tesis doctoral.

1. EL OBJETO DE ESTUDIO

Nos interesa es exclusivamente la naturaleza de la conciencia moral, convencidos de que ahí se encuentra el problema fundamental que ha dado lugar, a lo largo de la historia de la Teología, a los más enconados debates. Por eso, si en nuestro estudio abarcamos un amplio arco temporal –desde santo Tomás hasta hoy–, es precisamente porque, al centrarnos en un tema tan determinado, necesitamos ver su evolución a lo largo del tiempo a fin de detectar claramente dónde se encuentra el problema clave que llevó a una comprensión tan diferente de la conciencia moral en una parte importante de la Teología Moral del siglo XX.

Adentrarnos en la naturaleza de la conciencia nos conduce a conocer tres cuestiones fundamentales. La primera, el origen: de dónde proviene su capacidad para escuchar la ley moral, que descubrimos como una verdad que nos trasciende y que no podemos crear por nosotros mismos. La segunda, el fundamento de sus juicios. Y la tercera, cuáles son sus límites, pues la conciencia no es infalible y su dictamen es irrenunciable.

Para alcanzar el objetivo de nuestro estudio hemos considerado necesario tener en cuenta dos aspectos. El primero corresponde al estudio de la noción filosófico-teológica de la conciencia moral de santo Tomás de Aquino, ya que en sus obras se encuentra una visión en la que se ha apoyado e inspirado el mismo Magisterio de la Iglesia.

El segundo aspecto se refiere al estudio de la evolución del concepto de conciencia moral desde santo Tomás hasta el tiempo actual, centrándonos en los giros más importantes de esa evolución. Tales giros se reflejan en diversos escritos teológicos, pero, sobre todo, en los manuales de Teología Moral.

Teniendo en cuenta ambos aspectos, hemos titulado esta investigación *La naturaleza de la conciencia moral en santo Tomás de Aquino y su evolución en la Teología*.

2. EL PLAN DE ESTUDIO

El estudio de la presente investigación se divide en dos grandes partes, conformada cada una de ellas por dos capítulos.

En la primera parte estudiamos la naturaleza de la conciencia moral y su perfección en las obras de santo Tomás. Si bien existen estudios particulares sobre alguna virtud en conexión con la conciencia en el pensamiento de santo Tomás, no hemos encontrado estudios que presenten la relación de la conciencia con las virtudes humanas (intelectuales y morales), las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo y los demás elementos que santo Tomás considera necesarios para explicar la naturaleza, función y perfección de la conciencia moral. De ahí que nos hayamos aventurado a estudiar esas relaciones de un modo más exhaustivo, a fin de entender la verdadera naturaleza de la conciencia, que no puede considerarse como un juicio moral del intelecto práctico que opera en el vacío. La razón práctica de cada persona opera siempre en función de sus virtudes o de su falta de virtudes adquiridas e infusas.

El capítulo primero de la primera parte está dedicado a la naturaleza de la conciencia moral. El capítulo segundo, que corresponde al presente extracto de la tesis doctoral, trata sobre la perfección natural y sobrenatural de la conciencia, según la relación del entendimiento con la voluntad en conexión con las virtudes humanas, virtudes teologales y dones del Espíritu Santo.

En la segunda parte de la tesis abordamos la noción de conciencia moral en ocho momentos del desarrollo teológico-moral desde el siglo XIV hasta nuestros días. Estos ocho momentos son los siguientes:

1. *La moral de la obligación* surgida como consecuencia de los planteamientos teológicos de Guillermo de Ockham.
2. *El auge de los casos de conciencia*.
3. *La época de los sistemas morales*.
4. *El período de renovación de la Teología Moral*.
5. *La moral de situación*.
6. *El Concilio Vaticano II*.
7. *La moral autónoma*.
8. *El Catecismo de la Iglesia Católica y la carta encíclica Veritatis Splendor*.

Hemos considerado que a partir de santo Tomás se han presentado estos hitos clave en la historia de la Teología, que constituyen diferentes intentos, no siempre exitosos, de progreso en la comprensión del concepto de conciencia moral.

Los ocho momentos teológicos que señalamos influyen en la noción de conciencia que sostienen los manuales de Teología Moral a lo largo de la historia, razón por la cual dedicamos gran parte de nuestro trabajo a su estudio. Para ello, los hemos clasificado en cinco fases:

- Fase I: *Manuales de los siglos XVII y XVIII*, en los que se manifiesta una importante influencia de la moral de la obligación, cuyas raíces se encuentran en Guillermo de Ockham.
- Fase II: *Manuales que surgen a raíz de la renovación teológico-moral* del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX.
- Fase III: *Manuales que se inspiran en las pautas señaladas por el Concilio Vaticano II para la renovación de la Teología Moral*.
- Fase IV: *Manuales inspirados en la moral autónoma*, posteriores al Concilio Vaticano II.
- Fase V: *Manuales posteriores a la encíclica Veritatis Splendor*.

La mayoría de estas obras, cuando explican el tema de la conciencia, comienzan por una noción teológica de la misma. Pero eso no significa que la naturaleza de la conciencia represente para sus autores un tema importante. Esta realidad nos ha llevado a un estudio prolongado de aquellos manuales de cada época que muestran más interés en reflexionar sobre ella. De todos ellos, hemos seleccionado dos de cada una de las cinco fases citadas. Al final, hemos estudiado también dos tratados teológicos específicos sobre la conciencia moral, porque nos han parecido de especial importancia para nuestro objetivo.

En nuestra investigación, esta segunda parte se divide en dos capítulos: en el primero analizamos los cuatro primeros hitos señalados y las dos primeras fases de los manuales. El segundo capítulo (cuarto de la tesis) comprende el tiempo transcurrido desde el Concilio Vaticano II hasta la encíclica *Veritatis Splendor*: cuatro hitos importantes y tres fases de los manuales.

Finalmente, hemos organizado las conclusiones de nuestra investigación en dos apartados: en el primero, reconstruimos el desarrollo del concepto de conciencia moral en santo Tomás y en los posteriores momentos de la historia de la Teología. Además, presentamos los puntos más relevantes de la evolución de la noción de conciencia moral desde santo Tomás hasta el tiempo presente.

En el segundo apartado hacemos una propuesta de renovación sobre la enseñanza teológica de la conciencia moral, según la teología de la conciencia de santo Tomás y de los teólogos que en él se inspiran.

3. METODOLOGÍA Y FUENTES

La metodología que seguimos es de carácter documental, fundamentada en la lectura exhaustiva y en la investigación sistemática de las obras de santo Tomás y de otros autores, cuyos argumentos giran alrededor de la naturaleza de la conciencia moral.

Para el estudio de los escritos de santo Tomás hemos contado con el texto latino de la edición crítica preparada por la Comisión Leonina; y para aquellas obras que están en preparación, hemos empleado la edición Parmæ. En algunos casos, hemos tomado la traducción de los textos latinos de santo Tomás al español de las ediciones de texto comparado, que realizaron los frailes dominicos de la Provincia de Hispania. Además, para la aproximación y búsqueda de los diversos sentidos del término *conscientia* en la obra de santo Tomás, nos hemos apoyado en instrumentos de investigación como la *Tabula aurea* de Pedro de Bérnago, el *Thomas-Lexikon* de Ludwig Schütz, el *Index Thomisticus* de Roberto Busa y la plataforma digital *Corpus Thomisticum* de la Universidad de Navarra.

Posteriormente, incluimos los análisis de los tomistas y comentaristas de santo Tomás sobre la naturaleza de la conciencia moral. Estos autores no ofrecen una explicación detallada del pensamiento del *Doctor Angelicus* sobre la conciencia, pero sí se apoyan en su doctrina para argumentar otros temas de interés teológico. Por esta razón nos consideramos deudores de las ideas de muchos autores, especialmente Pinckaers, Deman, Delhaye y Rodríguez-Luño.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	13
INTRODUCCIÓN	20
I. El objeto de estudio	20
II. El plan de estudio	23
III. Metodología y fuentes	26
IV. Motivación y agradecimientos	27
PRIMERA PARTE:	
LA CONCIENCIA MORAL EN LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	29
Capítulo I	
LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA MORAL	30
I. LA NOCIÓN DE CONCIENCIA QUE ANTECEDE A LA OBRA DE SANTO TOMÁS	30
A. La conciencia en el pensamiento precristiano	32
B. La Sagrada Escritura y la conciencia moral	34
1. Antiguo Testamento	34
2. Nuevo Testamento	35
C. La comprensión de la función moral de la conciencia en la época patristica	37
D. La noción de conciencia moral en la Edad Media	40
1. La controversia entre san Bernardo y Pedro Abelardo	40
2. El comentario de san Jerónimo sobre la visión del profeta Ezequiel	41
3. La comprensión de la naturaleza de la conciencia en la Alta Escolástica	44
II. EL CORPUS DE LA CONCIENCIA MORAL EN LA <i>OPERA OMNIA</i> DE SANTO TOMÁS	47
A. Los escritos sobre la naturaleza de la conciencia	48
B. Los escritos acerca de la perfección de la conciencia	50
III. LA CONCIENCIA COMO ACTO DE LA RAZÓN	54
A. La conciencia no es una potencia	54
1. Conciencia y espíritu no se pueden identificar	55
2. La comprensión errada de la Sagrada Escritura puede llevar a pensar que la conciencia es una potencia	56

3. ¿Cómo está el pecado en la conciencia?	60
4. La presencia permanente de la conciencia	61
B. La conciencia no es un hábito	62
1. Los hábitos son naturales, adquiridos o infusos	62
2. Objeciones basadas en la ética aristotélica	65
3. Objeciones basadas en los escritos de Pedro Lombardo	68
C. La conciencia es un acto	70
1. Conclusión del entendimiento práctico	72
2. Aplicación de la ciencia a la acción singular	76
2.1. Saber dar razón de los actos	76
2.2. Conforme a la verdad conocida	77
IV. LAS DIMENSIONES PSICOLÓGICA Y MORAL DE LA CONCIENCIA	79
A. Dimensión psicológica: El juicio de la conciencia se funda en el conocimiento de la verdad	80
B. Dimensión moral: La conciencia moral juzga la verdad sobre el bien	85
1. La noción de bien	85
2. La unidad moral conformada por la verdad y el bien	86
V. EL ERROR EN LA CONCIENCIA	89
A. Posibles formas de error en la conciencia	90
1. ¿Enseña la Sagrada Escritura que no hay error en la conciencia?	90
2. ¿La teología de los Padres sostiene la inerrancia de la conciencia?	93
3. ¿Afirma Aristóteles que la conciencia no yerra?	95
4. Otros argumentos que parecen demostrar la infalibilidad de la conciencia	97
B. Las formas de error en la conciencia	99
1. Primera forma de error	100
2. Segunda forma de error	101
VI. EL SEGUIMIENTO DE LA CONCIENCIA	105
A. La obligación de seguir la propia conciencia	105
1. ¿Es la conciencia una ley?	106
2. ¿Es la conciencia un simple consejo?	106
3. ¿La conciencia es superior al hombre?	108
4. ¿Puede la conciencia absolver al hombre?	109
B. La necesidad de seguir la conciencia errónea	114
1. Conciencia errónea y actos indiferentes	117
2. Conciencia errónea y acciones malas por sí mismas	117
3. Conciencia errónea y vida de pecado	118
3.1. La conciencia errónea no se opone a la ley divina	118
3.2. La duda es una oportunidad para evitar el pecado y salir del error	119
3.3. Hay que seguir el juicio de la conciencia errada mientras dure el error	121
3.4. La conciencia siempre es un mandato conclusivo con carácter de ley divina	122
3.5. La conciencia se puede equivocar al interpretar la ley divina	123

ÍNDICE DE LA TESIS

3.6. El pecado está en el error debido a la ignorancia de algo que se debía saber	124
4. La conciencia errónea está por encima de la autoridad eclesiástica	126
5. Consideraciones conclusivas acerca de la conciencia errónea	128
Capítulo II	
LA PERFECCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL	137
I. LA PERFECCIÓN NATURAL DE LA CONCIENCIA MORAL	138
A. La disposición del apetito recto	140
B. La perfección a través de las virtudes humanas	141
II. LA RELACIÓN DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES CON LA CONCIENCIA MORAL	143
A. Conciencia moral y sindéresis	144
1. ¿La sindéresis y la conciencia se identifican por tratarse de una misma potencia?	156
2. ¿La sindéresis y la conciencia son una misma realidad con varias funciones?	158
B. Conciencia, sabiduría y ciencia moral	159
1. La virtud de la sabiduría	162
2. La virtud de la ciencia moral	167
III. LA CONCIENCIA MORAL Y LA PRUDENCIA	172
A. La conciencia y la prudencia en la estructura del acto moral	179
1. La guía en la intención del fin	181
2. La elección de los medios	184
3. La valoración de la consecución del fin	201
B. La relación entre conciencia y prudencia	204
IV. LA PERFECCIÓN SOBRENATURAL DE LA CONCIENCIA MORAL	211
A. La inhabitación trinitaria	212
B. Los hábitos infusos	218
V. LOS HÁBITOS INFUSOS EN EL ENTENDIMIENTO Y SU RELACIÓN CON LA CONCIENCIA	221
A. La fe teologal	222
B. Los dones intelectivos del Espíritu Santo	230
1. El don de entendimiento	231
2. El don de sabiduría	234
3. El don de ciencia	240
4. El don de consejo	243
VI. LOS HÁBITOS INFUSOS EN LA VOLUNTAD Y SU INFLUJO EN LA CONCIENCIA MORAL	247
A. La esperanza y la caridad teologal	247
B. Los dones afectivos del Espíritu Santo	254
1. El don de temor	255
2. El don de piedad	257
3. El don de fortaleza	257
CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE	262

SEGUNDA PARTE	
LOS HITOS MÁS IMPORTANTES EN LA COMPRESIÓN DE LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA MORAL	266
Capítulo III	
LA CONCIENCIA MORAL DESDE EL SIGLO XIV HASTA LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX	268
I. LA CONCIENCIA EN LA MORAL DE GUILLERMO DE OCKHAM	269
A. Las nociones de libertad y ley	270
1. La libertad como indiferencia de la voluntad	270
2. La ley como fuente de la obligación moral	272
B. La moralidad de la conciencia ockhamista	274
II. EL AUGE DE LOS <i>CASUS CONCIENTIÆ</i> Y LA CONCIENCIA MORAL	280
A. Las <i>Summæ Confessorum</i> y la conciencia	282
B. La conciencia moral en la obra de fray Bartolomé de Medina	283
C. La teología jesuítica de la conciencia moral	285
III. LA CONCIENCIA MORAL EN LOS SISTEMAS MORALES Y LOS PRIMEROS MANUALES DE TEOLOGÍA MORAL	287
A. La caracterización teológica de la conciencia moral	289
B. Los manuales fase I	292
1. La conciencia en los manuales jesuitas	294
1.1. <i>Institutionum Moralium</i> de Juan Azor	295
1.2. <i>Medulla moralis</i> de Hermann Busenbaum	298
2. La conciencia en los manuales dominicos	300
2.1. <i>Ethica Christiana</i> de Giovanni Patuzzi	301
2.2. <i>Theologia Christiana</i> de Daniel Concina	303
3. La conciencia en la manualística ligoriana	305
3.1. <i>Theologia Moralis</i> de san Alfonso	307
3.2. <i>Theologia Moralis Universa</i> de Pietro Scavini	311
IV. LA CONCIENCIA EN LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL Y EN ALGUNOS MANUALES	315
A. La conciencia en la teología del cardenal Newman	315
1. La verdad y la autoridad en el concepto de conciencia moral	316
2. Las dos expresiones centrales del concepto de conciencia moral	318
3. La relación entre la conciencia y el don de la fe	319
4. El sentido del deber y el sentido moral	320
B. Los manuales fase II	322
1. La conciencia moral en los manuales de la Escuela Católica de Tubinga	326
1.1. <i>Theologia Moralis</i> de Joseph Stapf	330
1.2. <i>Moraltheologiæ</i> de Franz Linsenmann	332
2. <i>Theologiæ moralis</i> de Dominik Prümmer	335
3. <i>Moraltheologie</i> de Joseph Mausbach	337
4. <i>Summa theologiæ moralis</i> de Benoît-Henri Merkelbach	342
5. <i>Das Gesetz Christi</i> de Bernhard Häring	345

ÍNDICE DE LA TESIS

Capítulo IV

LA CONCIENCIA MORAL DESDE LOS AÑOS ,50 HASTA LA ENCÍCLICA *VERITATIS*

<i>SPLENDOR</i>	352
I. LA CONCIENCIA EN LA MORAL DE SITUACIÓN	354
A. El concepto de conciencia moral según Pío XII	355
B. Características de la conciencia moral según la moral de situación	359
II. LA CONCIENCIA MORAL EN EL CONCILIO VATICANO II Y EN ALGUNOS MANUALES POSTERIORES	364
A. La dignidad de la conciencia en <i>Gaudium et Spes</i>	364
B. Los manuales fase III	369
1. <i>Chiamata e risposta</i> de Anselm Günthör	369
2. <i>La vida cristiana</i> de Ramón García de Haro	374
III. LA CONCIENCIA MORAL EN LA MORAL AUTÓNOMA Y EN ALGUNOS MANUALES AFINES A ESTA LÍNEA TEOLÓGICA	378
A. La función de la conciencia en la moral autónoma	383
B. Los manuales fase IV	392
1. <i>Il Verbo si fa Carne</i> de Josef Fuchs	393
2. <i>Theologie des Ethischen</i> de Klaus Demmer	397
IV. LA CONCIENCIA MORAL EN EL <i>CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA</i> , EN LA ENCÍCLICA <i>VERITATIS SPLENDOR</i> Y EN ALGUNOS MANUALES POSTERIORES	403
A. La conciencia moral en el <i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>	403
B. La conciencia moral en la encíclica <i>Veritatis Splendor</i>	408
C. Los manuales fase V	417
1. <i>Scelti in Cristo</i> de Enrique Colom y Ángel Rodríguez-Luño	418
2. <i>Vivir en Cristo</i> de Juan José Pérez-Soba	426
V. EL CONCEPTO DE CONCIENCIA MORAL EN DOS TRATADOS TEOLÓGICOS SOBRE LA CONCIENCIA	430
A. <i>La conscience morale du chrétien</i> de Philippe Delhaye	431
B. <i>La voz de la conciencia</i> de Roberto Esteban Duque	436
CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE	441
CONCLUSIONES VALORATIVAS	449
I. Recapitulación	450
A. La naturaleza teológica de la conciencia moral en santo Tomás	450
1. El acto de conciencia	451
2. La función moral de la conciencia	452
3. La perfección de la conciencia moral	455
4. El concepto de conciencia moral del <i>Doctor Angelicus</i>	457
B. La evolución del concepto de conciencia en los hitos más importantes de la teología moral	458
1. La moral de la obligación de Guillermo de Ockham (siglo XIV)	459
2. El auge de los casos de conciencia (siglos XV-XVI)	459
3. Los sistemas morales (siglos XVII-XVIII) y la fase I de los manuales	460
4. La renovación de la Teología Moral (siglo XIX y comienzos del XX) y la fase II de los manuales	461

5. La moral de situación (años '50 del siglo XX)	464
6. El Concilio Vaticano II (1962-1965) y la fase III de los manuales	465
7. La moral autónoma (segunda parte del siglo XX) y la fase IV de los manuales	466
8. El <i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> , la encíclica <i>Veritatis Splendor</i> y la fase V de los manuales	467
C. La evolución del concepto de conciencia moral de santo Tomás	468
II. Propuesta	470
A. El tomismo como enfoque disciplinar	471
1. Las exigencias del tomismo fiel a santo Tomás	471
2. La perspectiva moral de la primera persona	472
B. Las claves de la naturaleza de la conciencia moral	474
1. La fundamentación en la filosofía del ser	474
2. La vía de las virtudes y los hábitos infusos	475
3. La armonía entre verdad, bien, libertad y ley moral	477
C. La formación de la conciencia moral en la perspectiva de santo Tomás	479
1. La moral cristiana en la vía de las virtudes	480
2. La instrucción de los ámbitos directo y reflejo	484
BIBLIOGRAFÍA	487
I. Fuentes	487
A. Obras de Santo Tomás de Aquino	487
B. Manuales de Teología Moral, tratados y comentarios sobre la conciencia moral	491
II. Bibliografía secundaria	496
III. Documentos magisteriales	525

Bibliografía de la Tesis

I. FUENTES

A. *Obras de santo Tomás de Aquino*

- *Commentum in Matthæum et Ioannem Evangelistas*, t. X, Parma, 1861.
- *Commentum In Quator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. VI-VII.2, Parma, 1856-1858.
- *Compendium theologiæ*, t. XLII, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1979.
- *Expositio in omnes S. Pauli Epistolas*, t. XIII, Parma, 1862.
- *Expositio Libri Peryermenias*, t. I.1, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1989.
- *In Aristotelis Stagiritæ Commentaria*, t. XX, Parma, 1866.
- *In octo Libros Physicorum Aristotelis*, t. II, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1884.
- *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, t. I-V, ed. Antonio OSUNA, Madrid, 2003-2008.
- *Questiones de Quodlibet*, t. XXV, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1996.
- *Questiones Disputatæ de Malo*, XXIII, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1982.
- *Questiones Disputatæ de Veritate*, t. XXII.1-XXII.3, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1972-1976.
- *Sententia Libri Ethicorum*, t. XLVII, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1969.
- *Sentencia Libri De Anima*, t. XLV.1, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1984.
- *Suma Teológica*, t. I-XI, Francisco BARBADO VIEJO, Madrid, 1950-1964.
- *Summa Contra Gentiles*, t. XIII-XIV, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1918-1926.
- *Summa Theologiæ*, t. IV-XI, ed. COMMISSIO LEONINA, Roma, 1888-1903.

B. *Manuales de Teología Moral, tratados y comentarios sobre la conciencia moral*

- AZOR, J., *Institutionum Moralium, in quibus universæ questiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, t. I, Romæ, 1600.
- BALLERINI, A., *Compendium theologiæ moralis auctore P. Ioanne Petro Gury*, 17^a ed., Roma, 1866.
- BÖCKLE, F., *Moral fundamental* (Academia Christiana, 6), Madrid, 1980.

- BUSENBAUM, H., *Medulla theologiæ moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiæ*, t. I, Colonia, 1650.
- COLOM, E. y RODRÍGUEZ-LUÑO, Á., *Scelti in Cristo per essere santi*, t. I, 3ª ed., Roma, 2008.
- CONCINA, D., *Theologia Christiana Dogmatico-Moral*, t. I, Madrid, 1770.
- CUNILIATI, F., *Universæ theologiæ moralis accurata complexio instituendis candidatis accommodata, in qua graviore præsertim Santo Thomæ*, t. I, Venecia, 1796.
- DE LIGORIO, A. M., *Theologia Moralis*, t. I, Romæ, 1905.
- DELHAYE, P., *La conscience morale du chrétien* (Théologie morale, 4) Tournai, 1964.
- DEMMER, K., *Einführung in die Moraltheologie*, Se grate, 1993.
- ESTEBAN, R., *La voz de la conciencia* (Ensayos, 543), Madrid, 2015.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral*, t. I, 4ª ed., Madrid, 2012.
- FUCHS, J., *Il Verbo se fa carne. Teologia morale*, Milano, 1989.
- GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana. Curso de teología moral*, Pamplona, 1992.
- GÜNTHÖR, A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, t. I, 2ª ed., Roma, 1976.
- GURY, J.-P., *Compendium theologiæ moralis*, Barcelona, 1852.
- HÄRING, B., *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien.*, t. I, Freiburg im Breisgau, 1954.
- LANZA, A. y PALAZZINI, P., *Theologia moralis*, t. I, Roma, 1963.
- LAYMANN, P., *Theologia Moralis*, t. I, Lugduni, 1625.
- LINSENMANN, F., *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg, 1878.
- MAUSBACH, J., *Katholische Moraltheologie*, t. I-III, Münster Westfalen, 1959-1961.
- MERKELBACH, B.-H., *Summa theologiæ moralis. Ad mentem d. Thomæ et ad normam iuris novi*, t. I-II, 5ª ed., París, 1947.
- PATUZZI, G., *Ethica christiana sive theologia moralis*, t. I, Bassani, 1770.
- PÉREZ-SOBA, J.J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de moral fundamental*, Madrid, 2018.
- PRÜMMER, D., *Theologiæ moralis. Secundum Principia S. Thomæ Aquinatis*, t. I, Friburgi, 1914.
- SCAVINI, P., *Theologia Moralis Universa*, t. I, Novaræ, 1841.
- STAPF, J., *Theologia moralis in compendium redacta*, t. I, 4ª ed., Cēniponti, 1836.
- VAN KOL, A., *Theologia moralis*, t. I, Barcelona, 1968.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio de filosofia morale* (Biblioteca di Scienze Religiose, 83), 2ª ed., Roma, 1995.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín*, t. II-V, X, XII, XVIII, XX, XXXI, ed. Luis ARIAS, Madrid, 1954-1993.
- ALBERT, M., *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad*, Madrid, 2014.
- ALBERTO MAGNO, *De Homine*, t. XXVII (2), Colonia, 2008.

- ALBERTO MAGNO, *Quæstiones*, t. XXV (2), Coloniae, 1993.
- ALBERTO MAGNO, *Super Ethica. Commentarium et Quæstiones*, t. XIV (1), Coloniae, 1968-1972.
- ALONSO, J., *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos* (Diálogos sobre el Concilio), t. II, Madrid, 1964.
- ALONSO, J., «Conciencia y conversión en John Henry Newman», *Scripta Theologica*, 51 (2019) 649-677.
- AMBROSIO, G., *La formazione della coscienza morale*, Roma, 1995.
- ANAYA, L., *La conciencia moral en el marco antropológico de la constitución pastoral «Gaudium et spes»*, Buenos Aires, 1993.
- ANTOLÍ, M., «El principio fundamental de la teología moral», *Revista Española de Teología*, 30 (1970) 39-52.
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* (Biblioteca clásica Gredos, 107), Madrid, 1987.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Centro de Estudios Constitucionales), 9ª ed., Madrid, 2009.
- BASILIO DE CESAREA, *Homilia XII: In principium Proverbiorum* (Patrologiæ Series Græcæ, 31), ed. Jacques MIGNÉ, Parisiis, 1870.
- BELLOCQ, A., «La racionalidad práctica en la base de la teología moral. Análisis de algunas propuestas de renovación recientes», *Scripta Theologica*, 52 (2020) 729-761.
- BIARD, J., *Guillaume D'ockham et la théologie*, Initiations au moyen âge, Paris, 1999.
- BILLUART, Ch.R., *Summa sancti Thomæ hodiernis academiærum moribus accommodata*, t. IV, Parisiis, 1985.
- BILLY, D., «Aquinas on the content of Synderesis», *Studia Moralia*, 29 (1991) 61-83.
- BONINO, S.T. (ed.), *Thomistes. Ou de l'actualité de Saint Thomas D'Aquin*, Paris, 2003.
- BORGONOVO, G. (ed.), *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo «Wethersfield Institute» di New York Orvieto, 27-28 maggio 1994*, Città del Vaticano, 1996.
- BORGONOVO, G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso D'Aquino. Contributi per un «ri-dimensionamento» della coscienza morale nella teologia contemporanea* (Studia Friburgensia, 81), Fribourg, 1996.
- BRAUN, R., «El tema de la conciencia en los documentos recientes del Magisterio», *Revista de Teología*, 14 (1969) 41-50.
- BUZETA, S., *Sabiduría, metafísica y rectitud moral en Tomás de Aquino. Exigencias para la obtención del juicio sapiencial metafísico*, Santiago de Chile, 2014.
- CAPODIFERRO, D., *La objeción de conciencia. Estructura y pautas de ponderación* (Cuadernos de Derecho Constitucional, 5), Barcelona, 2013.
- CAVALCOLI, G., «Autocoscienza e coscienza morale in s. Tommaso d'Aquino», en GABBI-PETRUIO, *Coscienza. Storia e percorsi di un concetto*, Roma, 2000, pp. 45-71.
- CAVALCOLI, G., «El concepto di coscienza in San Tommaso», *Divus Thomas*, 95 (1992) 53-77.
- CLÉMENCE, J., «Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II», *Nouvelle Revue Théologie*, 94 (1972) 65-94.

- D'ARCY, E., *La conciencia y su derecho a la libertad* (Perspectivas, 34), Madrid, 1963.
- DE BLIC, J., «Syndérèse ou conscience?», *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949) 146-157.
- DELHAYE, P., «Le problème de la conscience morale chez saint Bernard étudié dans ses oeuvres et dans ses sources», *Revue d'histoire de l'église de France*, 141 (1958) 119-120.
- DELHAYE, P., «Les bases bibliques du traité de la conscience», *Studia Montis Regii*, 4 (1961) 229-251.
- DEMAN, T., *La prudencia. Notas doctrinales tomistas*, Madrid, 2012.
- DEMAN, T., «Probabilisme», en Jean VACANT (dir), *Dictionnaire de théologie catholique*, 13 (1936) 418-619.
- DEMAN, T., *Somme théologique: La prudence 2^a-2^a Questions 47-56*, 2^a ed., Paris, 1949.
- DEMAN, T., «Würth, C. E., Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin», *Bulletin thomiste*, 3 (1930) 533-535.
- DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4^a ed., Buenos Aires, 1980.
- DZIUBA, A., «Juan Azor S.J. teólogo moralista del siglo XVI-XVII», *Archivo teológico Granadino*, 59 (1996) 145-155.
- ELDERS, L., «La doctrine de la conscience de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 91 (1983) 533-557.
- ELDERS, L., «St. Thomas Aquinas' doctrine of conscience», *Studi Tomistici*, 30 (1987) 125-134.
- FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, t. II, Berne, 1985.
- FERNÁNDEZ, A., *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos, 1997.
- FLETCHER, J., *Ética de situación. La nueva moralidad*, Barcelona, 1970.
- FORMENT, E., «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003) 275-283.
- FORTE, B., «Libertad y correspondencia. Alfonso y la conciencia moral», en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes* (Biblioteca de teología, 29), Pamplona, 2004, pp. 557-574.
- FRALING, B., «Libertad, ley y conciencia. Reflexiones sobre la *Veritatis splendor*», en DEL POZO, G. (dir.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, Madrid, 2002, pp. 579-592.
- GARCÍA, J., *La conciencia concomitante de los actos de la voluntad en Tomás de Aquino*, en PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO, *Antropologia tomista* (Studi tomistici, 42), t. III, Città del Vaticano, 1991, pp. 276-280.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., «Du caractère métaphysique de la Théologie morale de Saint Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience», *Revue Thomiste*, 30 (1925) 341-355.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., «La prudence. Sa place dans l'organisme des vertus», *Revue Thomiste*, 31 (1926) 411-426.
- GONZÁLEZ, A.M., *Santo Tomás de Aquino, De veritate, 16 y 17: La sindéresis y la conciencia* (Cuadernos de Anuario Filosófico, 61), Pamplona, 1998.

- GRANADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aliquo modo ab amore»: una lectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás* (Studi sulla Persona e la Famiglia, 33), Siena, 2016.
- GUILLERMO DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*, t. I-VII, IX, New York, 1970-1984.
- GÜNTHÖR, A., *La moral de situación. Decisiones morales en contra de la ley*, Madrid, 1971.
- GUTIÉRREZ, P., *Conciencia y objeción de conciencia en Benedicto XVI*, Madrid, 2010.
- JERÓNIMO, *Obras completas de san Jerónimo*, Hipólito RIESCO (ed.), t. Va, Madrid: BAC 2005.
- KRISKOVICH, E., *La objeción de conciencia como derecho humano fundamental: En materia de bioética y bioderecho*, Città del Vaticano, 2015.
- KROKOS, J., *Conscience as cognition. Phenomenological Complementing of Aquinas's theory of conscience*, Frankfurt, 2013.
- LABOURDETTE, M., «Théologie morale», *Revue Thomiste*, 50 (1950) 192-230.
- LAUN, A., *La conciencia*, Yanguas, Barcelona, 1993.
- LECLERQ, G., *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale*, Montaigne, Paris, 1946.
- LOBO, J., «El valor de la conciencia según Santo Tomás», *Estudios Filosóficos*, 23 (1974) 385-407.
- LÓPEZ, J., *¿Qué es la objeción de conciencia?* (Persona y cultura, 4), Pamplona, 2011.
- LÓPEZ, T., «La objeción de conciencia: valoración moral», *Scripta Theologica*, 27 (1995) 497-517.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. II, Gembloux, 1948.
- MARTÍNEZ, J., «Conciencia», en ID., *Diccionario teológico de Santo Tomás de Aquino. Textos de la «Summa» por orden alfabético*, Madrid, 2003, pp. 190-191.
- MAURI, M., *Conciencia y elección* (Anuario filosófico, 27), Pamplona, 1994, pp. 829-840.
- MCINERNEY, R., «Prudence and Conscience», *The Thomist*, 38 (1975) 291-305.
- MELINA, L., *Conciencia y prudencia. La reconstrucción del sujeto moral cristiano*, Madrid, 2019.
- MELINA, L., «Conciencia y verdad en la encíclica *Veritatis Splendor*», en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, Madrid, 2002, pp. 618-650.
- MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, 1987.
- MERKELBACH, B.-H., «Quelle place assigner au traité de la conscience?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 12 (1923) 170-183.
- MIETH, D. (ed.), *La teología moral, ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica «Veritatis Splendor»*, Barcelona, 1996.
- MIRALBELL, J., *Conciencia y prudencia. Sus relaciones según Santo Tomás*, Pamplona, 1979.
- MOLINA, E., «La conciencia moral», en TRIGO, T. (ed.), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, Madrid, 2009, pp. 109-114.

- MORALES, J., «La conciencia cristiana en la concepción ética y religiosa newmaniana», *Newmaniana*, 13 (1994) 14-24.
- MURPHY, P., *Prudence and conscience in the light of Veritatis splendor (54-64): A study on the necessity of eubulia, synesis and gnome for the formation of a true and correct conscience*, Romæ, 2002.
- NEWMAN, J. H., *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching. Letter to the Duke of Norfolk*, t. II, Westminster, 1966.
- NOBLE, H., *Le discernement de la conscience (La vie morale d'après S. Thomas d'Aquin)* t. IV, 6ª ed., Paris, 1934.
- NORIEGA, J., «*Guiados por el Espíritu*» *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma, 2000.
- O'REILLY, F., *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina (Cuadernos de pensamiento español, 32)*, Pamplona, 2006.
- PÉTRIN, J., «L'Habitudo des principes spéculatifs et la synderèse», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948) 208-216.
- PHILIPON, M.-M., *Los dones del Espíritu Santo*, 6ª ed., Madrid, 2009.
- PIERCE, C., *Conscience in the New Testament. A study of Syneidesis in the New Testament (Studies in biblical theology, 15)*, London, 1955.
- PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion (Études d'éthique chrétienne, 19)*, Fribourg, 1986.
- PINCKAERS, S., *La parola e la coscienza*, Torino, 1991.
- PINCKAERS, S., «La structure de l'acte humain suivant Saint Thomas», *Revue Thomiste*, 55 (1955) 393-412.
- PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente (Cahiers de l'actualité religieuse, 19)*, Tournai, 1964.
- PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire (Études d'éthique chrétienne, 14)*, Fribourg, 1985.
- PINCKAERS, S., *The Pinckaers reader. Renewing thomistic moral theology*, Washington, 2005.
- RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, 2ª ed., Madrid, 2010.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, 2ª ed., Madrid, 2007.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral (Colección Teológica, 101)*, 2ª ed., Pamplona, 2006.
- RODRÍGUEZ-LUÑO, Á., *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Madrid, 2007.
- ROYO, A., *Teología de la perfección cristiana*, 15ª ed., Madrid, 2018.
- RUMAYOR, M., «Notas sobre la formación de la conciencia en John Henry Newman», *Scripta Theologica*, 51 (2019) 801-823.
- SAAVEDRA, J., *El hombre es persona. Noción de conciencia en Santo Tomás de Aquino y su importancia para la ética*, Toledo, 1992.

- SAYÉS, J., *Antropología y moral. De la «nueva moral» a la «Veritatis splendor»*, Madrid, 1997.
- SELLÉS, J., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (Pensamiento medieval y renacentista, 97), Pamplona, 2008.
- SHERWIN, M., «Infused virtue and the effects of acquired vice: A test case for the thomistic theory of infused cardinal virtues», *The Thomist*, 73 (2009) 29-52.
- SORABJI, R., *Moral Conscience through the Ages. Fifth Century BCE to the Present*, Oxford, 2014.
- TRIGO, T., *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana* (Colección Teológica, 109), Pamplona, 2003.
- TRIGO, T., «Lo específico de la moral cristiana. Análisis y valoración de la tesis de Josef Fuchs», *Scripta Theologica*, 35 (2003) 139-143.
- TRIGO, T., «Prudencia y libertad», *Scripta Theologica*, 34 (2002) 273-307.
- TURRINI, M., *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, 1991.
- URDÁNOZ, T., «La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales», *La Ciencia Tomista*, 245 (1952) 529-576.
- VÁZQUEZ, S., «Último juicio práctico y dictamen de conciencia en Santo Tomás de Aquino», *Angelicum*, 82 (2005) 619-635.
- VEREECKE, L., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano, 1990.
- VIGO, A., *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel* (Reason and normativity, 15), Hildesheim, 2020.
- WESTBERG, D., *Right practical reason. Aristotle, action and prudence in Aquinas*, Oxford, 1994.
- WILLIAM, M., «The relationships of the intellectual virtue of science and moral virtue», *The New Scholasticism*, 36 (1962) 475-505.
- ZIEGLER, J., *Vom gesetz zum gewissen. Das verhältnis von gewissen und gesetz und die erneuerung der kirche* (Quaestiones Disputatae, 39), Freiburg, 1968.

III. DOCUMENTOS MAGISTERIALES

- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Roma, 15.VIII.1997.
- Codex Iuris Canonici*, Roma, 25.I.1983.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la Ley natural*, Roma, 12.VI.2009.
- CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum. Constitución dogmática sobre la Divina Revelación*, Roma, 18.XI.1965 (AAS 58 (1966) 817-835).
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, 7.XII.1965 (AAS 58 (1966) 1025-1120).
- DENZINGER-HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, 2000.

- JUAN PABLO II, *Audiencia general*, Roma, 25.X.1983.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio. Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón*, Roma, 14.IX.1998 (AAS 91 (1999) 5-88).
- JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor. Carta encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Roma, 6.VIII.1993 (AAS 85 (1993) 1134-1228).
- PIÓ XII, *Soyez les bienvenues. Discurso en el Congreso de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas. Sobre los errores de la moral de situación*, Roma, 18.IV.1952 (AAS 44 (1952) 413-419).
- PIÓ XII, *La famiglia. Radiomensaje sobre la conciencia y la moral*, Roma, 23.III.1952 (AAS 44 (1952) 270-278).
- SUPREMA SAGRADA CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO, *Ethica Situationis. Instrucción sobre la ética de situación*, Roma, 2.II.1956 (AAS 48 (1956) 144-145).

La perfección de la conciencia moral

Santo Tomás afirma: «El dictamen [de la conciencia] designa un acto de acuerdo con el cual la razón juzga que algo debe hacerse»¹. Entiende, por tanto, la conciencia como la aplicación de la ciencia conocida por la razón a una acción humana concreta. Aplicación que solo se hace mediante el juicio del entendimiento práctico².

La conciencia surge como la conclusión del acto silogístico del razonar, pues el entendimiento opera como un silogismo que, a partir de dos proposiciones –premisa mayor y menor–, infiere una respuesta como conclusión. Según santo Tomás –siguiendo a Aristóteles y a san Alberto–, las tres partes del silogismo están conformadas del siguiente modo: En la premisa mayor sitúa a la *sindéresis*, hábito de los primeros principios universales que pertenece al entendimiento práctico. En la premisa menor sitúa a la razón superior y la razón inferior, propias del entendimiento especulativo. A partir de estas dos premisas se infiere la conclusión del silogismo, que santo Tomás llama conciencia. Al respecto, ejemplariza la deliberación silogística de la razón con el acto del adulterio:

Premisa mayor	La <i>sindéresis</i> :	<i>Todo mal ha de ser evitado.</i>
Premisa menor	La razón superior:	<i>El adulterio es malo, porque está prohibido por la ley de Dios.</i>
	La razón inferior:	<i>El adulterio es malo, porque es injusto y deshonesto.</i>
Conclusión	La conciencia:	<i>Este adulterio ha de ser evitado.</i>

Por consiguiente, la conciencia, en tanto conclusión del silogismo, juzga la acción particular de dos modos.

El primero, si el acto es o fue realizado. El hombre sabe –se hace consciente– de lo que hace o ha hecho; acorde con esto, santo Tomás dice que la conciencia testimonia.

El segundo, conforme a la verdad conocida, pues la rectitud del acto debe ser conforme a la verdad. Y para tal fin santo Tomás considera dos aspectos: *a)* La conciencia dictamina lo que se debe hacer o no en la acción concreta, por eso se dice que la conciencia incita, liga, obliga, instiga o induce. *b)* La conciencia juzga el acto concluido. Si su sentencia es negativa la conciencia remuerde, acusa y reprende. Pero, si su fallo es positivo, aprueba lo hecho, excusa y defiende si –llegado el caso– es necesario.

El hombre, a medida que conoce la verdad de las cosas y ordena a ella el deseo del bien, perfecciona su conducta; y a la vez, se aquilata el dictamen de la conciencia. Esto significa que la conciencia –en cuanto medida moral de los actos humanos– debe perfeccionarse desde dos puntos de vista: el *natural* y *sobrenatural*.

La perfección de la conciencia no es optativa, sino necesaria para la vida cristiana, pues lo sobrenatural presupone lo natural para testificar, guiar y juzgar la acción humana de modo connatural³.

En el presente capítulo, teniendo en cuenta el pensamiento de santo Tomás e inspirándonos en él, presentaremos nuestro análisis acerca de la perfección –natural y sobrenatural– de la conciencia.

I. LA PERFECCIÓN NATURAL DE LA CONCIENCIA MORAL

Santo Tomás enseña que la bienaventuranza –o felicidad– es el fin de la vida moral del hombre. Para obtenerla, los actos humanos deben estar conducidos hacia este propósito, para lo cual es necesaria la buena disposición entre el entendimiento y la voluntad. En otras palabras, para acceder al conocimiento moral que conduce a la bienaventuranza, el alma racional debe ordenar la verdad de lo que conoce y la bondad de lo que desea hacia un mismo fin.

Ahora bien, para el recto orden de los actos humanos se necesitan varias condiciones; una de ellas es que la conciencia valore la rectitud de los mismos conforme a la verdad conocida sobre el bien deseado. El dictamen de conciencia, al ser un acto del entendimiento humano, es perfectible de modo natural, según indica santo Tomás. Pues bien, para comprender tal vía de perfección es necesario tener en cuenta dos puntos: la disposición del apetito recto y las virtudes humanas.

A. *La disposición del apetito recto*

Santo Tomás enseña que la verdad conocida por el intelecto práctico se obtiene por la connaturalidad con el apetito recto, pues la contingencia del objeto y el vínculo directo con la vida moral, son las características del entendimiento práctico y no del especulativo. Así lo expone:

«La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI *Ethic*. La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente con las cosas contingentes, sino tan solo con las necesarias, por eso ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino que esta versa únicamente sobre lo necesario. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan solo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre las cosas contingentes: el arte sobre lo factible y la prudencia sobre lo agible»⁴.

El *apetito recto* no es otra cosa que la voluntad recta inclinada hacia el deseo de amar el bien, lo cual se considera como la medida del intelecto práctico: *la regla de la rectitud del apetito*⁵. Dicho apetito antecede a cualquier acto del entendimiento práctico⁶. Para tal fin, el entendimiento indaga sobre el conocimiento de la verdad y luego informa a la voluntad para que desee los bienes que le son convenientes de acuerdo con la verdad conocida.

La renuncia a la búsqueda de la verdad o al conocimiento profundo de la misma ocasiona consecuencias negativas, porque el hombre se queda sin convicciones firmes para vivir, y en su voluntad se impone el desorden. El juicio de la conciencia moral –de quien vive en estas condiciones– se sustenta en las ideas éticas que estén en boga en cada momento, y no en el conocimiento de la verdad. Como resultado, son los sentimientos los que adquieren la primacía en las decisiones morales.

Así pues, una persona, por muy buenas que sean sus intenciones, si no conoce la verdad sobre el bien, puede cometer muchos errores, pues sin el conocimiento de la verdad no puede existir la rectitud en el buen obrar. Por consiguiente, son necesarias las virtudes morales para que, formando a la vo-

luntad, los apetitos se mantengan rectos –en la verdad sobre el bien–, y el entendimiento –libre de cualquier desorden apetitivo– pueda juzgar con perfección una acción concreta mediante la conciencia.

B. *La perfección a través de las virtudes humanas*

El bien y la verdad son los objetos de la voluntad y del entendimiento respectivamente, que rigen la conciencia moral. Su rectitud solo puede realizarse y garantizarse mediante las virtudes humanas: intelectuales y morales⁷. Se trata de hábitos operativos que perfeccionan las potencias del alma racional hacia la consecución del bien como su fin⁸. Son cualidades firmes y estables que perfeccionan la inteligencia y la voluntad para conocer mejor la verdad, realizar acciones excelentes y, de esta forma, alcanzar la plenitud humana y sobrenatural⁹.

Las virtudes humanas, que se adquieren mediante el esfuerzo personal, intervienen en la conciencia moral en dos instancias. La primera de ellas hace referencia a las virtudes intelectuales, pues perfeccionan el intelecto –especulativo y práctico– para que, conociendo mejor la verdad, la conciencia esté más preparada para emitir su dictamen. Y en segunda instancia, son necesarias las virtudes morales para que, ordenando las pasiones –apetitos sensibles–, se desee con mayor perfección el bien. De manera que la conciencia requiere que tanto la voluntad como los apetitos sensibles estén bien dispuestos, para que no le impidan al entendimiento hacer una valoración moral recta.

La conciencia, en cuanto que surge del silogismo del entendimiento, es un acto que juzga. Por esto mismo santo Tomás dice que «la perfección del hombre según su entendimiento, es lo que le hace capaz de obrar bien»¹⁰. Y para que de modo natural el entendimiento pueda valorar mejor las acciones singulares, son necesarias las virtudes humanas. Estas intervienen de modo específico en cada una de las premisas silogísticas del entendimiento, haciendo que la conciencia se asiente en argumentos sólidos respecto de la verdad conocida, y sentencie con mayor precisión la bondad o malicia de cada acto singular.

Por ende, la perfección del dictamen recto de la conciencia no depende solo de un entendimiento virtuoso. Es necesaria la disposición virtuosa de la voluntad en dos aspectos fundamentales: para que, libre de toda pasión desordenada, el entendimiento pueda razonar; y para que, por el impulso mismo del apetito recto, el entendimiento valore la verdad moral de los actos humanos.

II. LA RELACIÓN DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES CON LA CONCIENCIA MORAL

Las virtudes intelectuales son aquellas que perfeccionan el entendimiento en cuanto al conocimiento de la verdad, tanto en el ámbito especulativo como en el práctico¹¹.

Santo Tomás explica que la conciencia es la conclusión a la que llega el entendimiento a través de un silogismo, cuyas premisas son conocidas por la razón¹². De aquí que sean necesarias las virtudes intelectuales, pues gracias a ellas se perfecciona dicho silogismo.

Siguiendo esta misma idea de santo Tomás, estudiaremos a continuación las virtudes intelectuales que intervienen en el silogismo de la razón y sus implicaciones en la conciencia moral. En primer lugar, analizaremos la *sindéresis*, hábito de los primeros principios que conforma la premisa mayor. Luego pasaremos al estudio de las virtudes que perfeccionan la premisa menor: la sabiduría y la ciencia. Y en último lugar estudiaremos la prudencia, virtud intelectual y moral indispensable para el juicio de la conciencia moral.

A. *Conciencia moral y sindéresis*

Gracias las virtudes intelectuales, la persona conoce la verdad iniciándose en la vida moral. Por tanto, así como en el entendimiento especulativo existe el hábito natural llamado *intelecto de los principios*, por el que se conoce las verdades evidentes por sí mismas, en el entendimiento práctico, la *sindéresis* es el hábito natural por el que de modo general se conoce el bien y el mal, y se preceptúa hacer el bien y evitar el mal¹³. La *sindéresis* representa, por tanto, el punto de partida de todo conocimiento en el orden práctico¹⁴. Así lo explica santo Tomás, quien dedica varios artículos a su estudio¹⁵:

«Así como en el alma humana hay cierto hábito natural que llamamos intelecto de los principios, por el cual se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también hay en ella cierto hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural, los cuales ciertamente pertenecen al hábito de *sindéresis*»¹⁶.

Más aún, santo Tomás explica que la *sindéresis* es una virtud-hábito natural por dos razones: una porque concede facultad de obrar bien; y la otra por-

que confiere el buen uso¹⁷. De modo que la *sindéresis* no es un hábito infuso o adquirido, sino natural innato, caracterizado por tres aspectos:

a) *La sindéresis es un hábito cognoscitivo*

Porque de modo general conoce el bien y juzga la conducta de la persona. De ahí que se pueda decir que la *sindéresis* es la protoconciencia.

b) *La sindéresis es un hábito prescriptivo*

Porque de modo general no solo proporciona un conocimiento práctico del bien, sino que además siempre ordena hacerlo y amarlo. De forma análoga sucede con el mal, porque lo prohíbe y lo rechaza.

c) *La sindéresis es un hábito virtuoso*

Porque señala de manera general la búsqueda de los fines buenos a los que estamos inclinados, como el cuidado de la vida, la procreación, la convivencia y la búsqueda de la verdad¹⁸.

Conforme a estas tres características, santo Tomás indica que existe una unidad inquebrantable entre la *sindéresis* y la conciencia¹⁹. Consideramos que dicha relación está cimentada en dos grandes asuntos vitales: la fundamentación natural del orden moral, para conocer la verdad y alcanzar el bien; y la unión con Dios, en quien el hombre encuentra su felicidad y por eso ordena sus actos para estar en consonancia con la voluntad divina.

a) *La fundamentación natural del orden moral*

Sobre el primer aspecto, hay que mencionar que para santo Tomás la conciencia está precedida por la *sindéresis*. Y aunque estén íntimamente relacionadas entre sí, se trata de dos realidades diferentes:

«La conciencia es el tribunal natural no por sí misma, sino en cuanto que la virtud de la *sindéresis* permanece en ella, al igual que la virtud de los principios se conserva en las conclusiones, y bajo este aspecto no yerra»²⁰.

La *sindéresis* es el hábito principal de la razón práctica, por eso –como premisa mayor– interviene en el juicio de la conciencia, indicando siempre y de manera general el bien al que la persona debe dirigirse²¹.

Gracias a la *sindéresis*, la razón conoce y preceptúa los bienes o fines que la persona debe buscar para alcanzar su perfección. Después, mediante la conciencia, la razón aplica tal conocimiento del bien a los actos concretos. Por tanto, el bien indicado por la *sindéresis* no es un bien cualquiera, sino aquel

sobre el cual el hombre construye su proyecto de felicidad, llevándolo a cabo en situaciones puntuales²². Al respecto, afirma santo Tomás:

«Se dice que la *sindéresis* inclina al bien y protesta contra el mal, en cuanto que con la ayuda de los primeros principios tratamos de descubrir lo que hay que hacer y juzgamos lo que hemos descubierto»²³.

Es claro que no puede existir un acto de la razón encaminado hacia el bien si no corresponde a lo indicado por la *sindéresis*. En otras palabras, nadie puede tener una conciencia recta, si no es dócil al llamado de los fines buenos de su propia naturaleza²⁴. Según esta argumentación, es imposible que haya vida moral sin la *sindéresis*, pues la persona entonces no buscaría –de forma natural– bienes tan preciados como la vida y la verdad²⁵. Por consiguiente, la conciencia moral necesita de la *sindéresis* –y de otras virtudes– para valorar la acción, ya que es necesario que en la naturaleza del hombre exista un elemento que señale los principios necesarios, verdaderos y universales, sin error alguno, para que el juicio de conciencia posea elementos claros y evidentes sobre la aplicación concreta del bien.

b) *La sindéresis y la apertura a Dios*

Santo Tomás dice que, gracias a la *sindéresis*, existe una apertura permanente del hombre hacia Dios. Se trata de una inclinación natural que lo interpela para conocer la verdad acerca de Dios²⁶.

Esta apertura hacia Dios es posible porque, en primer lugar, la *sindéresis* inclina a la persona hacia el bien de modo general. Y por eso cuando la persona conoce que Dios es el sumo bien, la *sindéresis* perceptua amarlo por encia de todo, y se convierte en el precepto principal de la ley natural²⁷.

Solamente cuando Dios es conocido como Creador y fin último del hombre, la *sindéresis* dictamina el deber de amar y honrrar a Dios, y de usar los bienes creados ordenados a Él.

B. *Conciencia, sabiduría y ciencia moral*

Continuando con la idea del silogismo de la razón, santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y a san Agustín, dice que en la premisa menor se hallan la razón superior y la razón inferior. Ambas son iluminadas por la *sindéresis* y pertenecen al intelecto especulativo. La razón superior se encarga de conocer las verdades eternas y necesarias, para lo cual es perfeccionada por la virtud

de la sabiduría. En cambio, la razón inferior, acorde con las indicaciones de la razón superior, se ocupa de conocer las verdades necesarias para la vida temporal; y para alcanzar este conocimiento es perfeccionada por el hábito de la ciencia²⁸. Así lo señala santo Tomás:

«Según san Agustín [la razón superior e inferior], se distinguen por el ejercicio de sus actos y por sus diversos hábitos, pues a la razón superior se le atribuye la sabiduría, y a la inferior la ciencia»²⁹.

Así pues, la sabiduría y la ciencia requieren, para su funcionamiento, del entendimiento de los principios especulativos, pues se asientan sobre las verdades que este alcanza con el fin de conocer las demás verdades respecto del ser. Conforme a ello y siguiendo con nuestro análisis, damos paso al estudio de la sabiduría y de la ciencia en relación con la conciencia moral.

1. La virtud de la sabiduría

Según el pensamiento de santo Tomás, la sabiduría es la virtud intelectual que, a partir del conocimiento de la realidad y del universo visible, conduce al hombre al conocimiento de Dios como Creador y causa última de todas las cosas³⁰. La importancia de adquirir el conocimiento respecto de lo divino, hace que la sabiduría sea la más alta de todas las ciencias porque no solo permite conocer la verdad acerca de los principios, sino sobre lo que se concluye a partir de estos³¹.

Por el hecho de poseer la perfección que otorga la sabiduría no se alcanza la perfección moral. Que se alcance el conocimiento de ciertas verdades, no implica que se viva conforme a ellas. Ahora bien, para poder vivir de acuerdo con la verdad, lo primero es conocerla y la sabiduría lo hace profundizando en ella.

Es necesario ejercitarse en la sabiduría para optimizar el juicio de la conciencia moral, pues solo mediante ella se perfecciona la razón superior³². De manera que gracias a la verdad y a la contemplación que conducen a la ciencia divina, se conocen las cosas trascendentales y necesarias para el hombre. Pues según santo Tomás –siguiendo a san Agustín– lo trascendental se ocupa de lo eterno, en lo cual hay sabiduría³³.

La virtud de la sabiduría, al conocer las verdades últimas, influye en la conciencia porque, al perfeccionar a la razón superior, refuerza el juicio de conciencia. Es decir, el conocimiento de Dios fortifica el dictamen de la conciencia, porque el hombre ya no solo conoce lo que está mal o bien –por ley

natural—, sino que lo sabe porque entiende cuáles son las razones de la ley divina que prohíben o permiten en ciertos actos.

La razón superior puede equivocarse en la comprensión de las verdades trascendentes, creyendo como necesario, perfecto y verdadero lo que no lo es y esto afectaría de algún modo el juicio de la conciencia. Este fallo es superable mediante la sabiduría, y sin ella la razón superior jamás alcanzará la perfección porque no puede conocer a Dios como verdad primera³⁴.

Sin el conocimiento de Dios, la persona puede hacer juicios de conciencia acertados sobre muchas cosas, por ejemplo, sobre el hurto, pero sus argumentaciones no se basarán en razones divinas.

Disponer la voluntad para alcanzar la verdad sobre Dios a través de la sabiduría obedece al plan divino: «Felices los que tienen el corazón puro, porque verán a Dios» (*Mt* 5,8). Quien tiene el deseo de conocer la verdad y de hacer el bien, tiene un corazón limpio, capacitado para que su conciencia realice un juicio moral de acuerdo con la sabiduría³⁵.

2. La virtud de la ciencia moral

Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás afirma que la filosofía posee cuatro órdenes para acceder al saber moral, el cual siendo el superior de estos integra a todos los demás niveles del conocimiento para llevarlo a cabo mediante las acciones humanas³⁶. El primero de *orden físico u ontológico* es objeto de la contemplación; de aquí que se estudie la filosofía natural y la metafísica. El segundo es de *orden lógico*, objeto de la acción intelectual con el que se cultiva la lógica. El tercero corresponde al *orden externo de los actos humanos*, que recae sobre el mundo para transformarlo, el cual es objeto del arte y la técnica. Y en último lugar se encuentra el *orden interno de la acción humana en sí misma*, el cual siendo de orden moral, es el objeto de cierta ciencia moral³⁷.

Ahora bien, cuando santo Tomás habla de *ciencia* en cuanto conocimiento moral, se refiere al hábito que perfecciona la inteligencia permitiendo conocer las cosas en razón de sus causas particulares, a partir de las verdades evidentes por sí mismas³⁸. En otras palabras, la ciencia es una virtud intelectual especulativa que permite a la razón reflexionar sobre los actos humanos en relación con la verdad conocida sobre el bien, conformando un saber normativo en orden al recto obrar. Pude decirse que la ciencia establece reglas morales que no tienen la fuerza de la ley, pero se imponen por su contenido que es fiel a la verdad, pues quien las aplica le garantizan la realización del bien³⁹.

A diferencia de la sabiduría, la ciencia no versa sobre las verdades que se hallan en el ser de Dios, sino en su obra creada⁴⁰. Por tanto, atiende otros

principios que no son primeros⁴¹. Este tipo de verdades referidas a los segundos principios, son el objeto de conocimiento de la razón inferior, la cual solo puede ser perfeccionada mediante el hábito de la ciencia⁴².

El hábito de la ciencia es importante para la conciencia moral porque, al perfeccionar la razón inferior, esta contribuye con enunciados conclusivos que organiza de forma sistemática, reflexionando y armonizando acerca de la búsqueda de la verdad y del bien⁴³. Estas aportaciones, al conformar el silogismo que realiza el entendimiento, no solo evitan –en parte– que la conciencia pueda errar, sino que hace que su juicio sea adecuado a la recta razón.

Como bien señala santo Tomás, si la conciencia se equivoca es por error en la premisa menor. Y en lo que le incumbe a la razón inferior, esta puede equivocarse al comprender como verdadero aquello que no lo es. De ahí que la ciencia sea necesaria para evitar estos fallos de la razón inferior y la perfeccionen en el conocimiento de lo temporal⁴⁴. Pues la ciencia, al tener como objeto a la verdad, es imposible que indique como verdadero lo falso⁴⁵. La ciencia –explica santo Tomás– se adquiere por demostración de las cosas que son verdaderas, mientras que lo falso nunca se podrá demostrar⁴⁶. De aquí se concluye que los fallos de la razón –en tanto superior e inferior– siempre radican en la falta de conocimiento.

A medida que crece el hábito de la ciencia, la conciencia adquiere más elementos de juicio para mantenerse en la verdad, al tiempo que se libera de la ignorancia, puesto que el hombre ya no puede justificar su conducta errónea bajo ninguna razón⁴⁷.

En suma, el entendimiento está capacitado para reflexionar sobre sus propios actos; y como resultado, se constituye el saber moral habitual de la ciencia moral, que se expresa mediante *enunciados normativos*. De este modo, la ciencia moral perfecciona la razón inferior y aporta un conocimiento más fortificado al acto silogístico del razonar, cuya conclusión es la conciencia moral.

III. LA CONCIENCIA MORAL Y LA PRUDENCIA

Santo Tomás expone una enseñanza tan amplia como profunda acerca de la virtud de la prudencia⁴⁸. Su función es doble: asistir al entendimiento para que discierna rectamente cómo realizar mejor el bien, y disponer los medios para que la voluntad lo realice. Por tanto, se trata de una virtud que es intelectual y moral, razón por la cual santo Tomás la llama *la recta razón de lo agible*:

«La prudencia, según su esencia, es una virtud intelectual. Pero, en cuanto a su materia, conviene con las virtudes morales, ya que es la recta razón de lo agible [...] y en este aspecto se enumera entre las virtudes morales»⁴⁹.

En efecto, para la Teología Moral la importancia de la prudencia representa un punto de inexcusable reflexión. Y aunque nuestro propósito no es realizar un estudio detallado acerca de esta virtud, sí consideramos oportuno enmarcar los ejes fundamentales que la vinculan con la conciencia para la determinación moral de la acción libre de acuerdo con el pensamiento del *Doctor Angelicus*⁵⁰. Para tal fin, consideramos oportuno explicarlas a partir de la función moral que cumplen la conciencia y la prudencia en la estructura del desarrollo del acto moral, según el pensamiento de santo Tomás.

Al igual que muchos escolásticos, santo Tomás distingue tres órdenes o niveles en la estructura del acto moral⁵¹: el orden de la intención del fin; el orden de la ejecución de los medios; y el orden de la consecución del fin. En estos niveles se hacen presentes las relaciones de la conciencia y de la prudencia:

«Hay que tener en cuenta que la razón es directiva de los actos humanos según un doble conocimiento: por una ciencia universal y por una particular. Pues, razonando sobre lo que debe hacer, emplea un silogismo, cuya conclusión es un *juicio, o elección u operación*»⁵².

Según la enseñanza de santo Tomás, la conciencia y el juicio de la prudencia son dos conclusiones silogísticas diferentes del razonar. No son simultáneas, pero aplican la ciencia en cada orden de la estructura del acto moral, según el propósito de cada uno de ellos.

Siguiendo esta estructura tripartita de la moralidad de los actos humanos, explicamos a continuación –de modo sistemático y detallado– el lugar que le corresponden a cada uno de estos silogismos morales en los que se ven implicadas la conciencia y la prudencia⁵³.

A. *La guía en la intención del fin*

Señalamos en esta explicación tres puntos esenciales, a saber:

1. La raíz del acto moral

Esta raíz se encuentra en las potencias del alma racional: el entendimiento y la voluntad. El entendimiento en todas sus dimensiones, asistido por la *sindéresis*, la ciencia moral, la sabiduría y todas las virtudes intelectuales de la

recta razón, está ordenado a la aprehensión del fin mediante el conocimiento de la verdad.

La voluntad, por su naturaleza, tiende hacia al bien absoluto, pero debe estar bien dispuesta por las virtudes morales para dejarse orientar por el entendimiento. De modo que este, a través de la conciencia, dictamina si la bondad del fin que la voluntad desea obtener es conveniente o no.

2. La conciencia valora la conveniencia de la acción singular

La conciencia es la aplicación de la ciencia a un acto singular. Santo Tomás explica que dicha aplicación debe ser de modo recto, conforme a la verdad⁵⁴.

Pues bien, la primera valoración moral que hace el entendimiento sobre un acto singular es a través de la conciencia, en cuanto que guía la acción hacia la intención del fin. Es decir, el primer silogismo moral que realiza el entendimiento se refiere a la conveniencia o no de la acción concreta⁵⁵.

El juicio de la conciencia que valora la acción futura se presenta moralmente fuerte porque es capaz distinguir entre el bien y el mal concreto; pero esta lucidez inicial es vulnerable ante los apetitos desordenados, porque no puede imponérseles. Para lograrlo, es necesaria la prudencia en cuanto virtud moral, que ordena los apetitos de la voluntad impidiendo que el discernimiento del entendimiento se nuble⁵⁶. Sin embargo –según santo Tomás–, quien posee la prudencia no se hace infalible ante el error moral, pues puede perderla por el deleite desordenado de la voluntad, sobre todo por el que ocasiona el placer venéreo:

«El deleite –desordenado– corrompe máximamente la estimación de la prudencia: y fundamentalmente el placer venéreo, que absorbe toda el alma y la arrastra a la delectación sensible»⁵⁷.

Ahora bien, mediante el juicio de la conciencia, el entendimiento valora la conveniencia de la intención, según la bondad o la malicia de la acción deseada.

3. La voluntad obedece el dictamen del entendimiento

Por su naturaleza, la voluntad –en cuanto a la intención del fin– desea adherirse a dicho bien señalado por la conciencia porque lo entiende como honesto y necesario. De ahí que la voluntad aplique sobre el entendimiento para que busque los mejores medios.

B. *La elección de los medios*

El segundo nivel de la estructura del acto moral es el más amplio. Sistematizamos su explicación a través de siete puntos:

1. El consentimiento de la voluntad respecto de los medios

El entendimiento, movido por la voluntad, indaga sobre los medios para obtener de la mejor forma el bien deseado, mediante el acto del consejo y por la virtud de la eubulia.

El consejo es un acto cognoscitivo de la prudencia. Su función consiste en indagar la mejor manera de realizar el fin propuesto. Para ello, el hombre, de una manera dócil, recurre a la memoria del pasado, a la inteligencia del presente y a la sagacidad que mira el futuro, para comparar las alternativas posibles⁵⁸. Solo de esta forma se puede llegar a ser un *hombre de buen consejo*⁵⁹. La función del consejo la hace cada uno deliberando, sopesando y aconsejándose a sí mismo con rectitud sobre el bien que desea alcanzar. No se trata solo de recibir consejos de los demás, sino que es un acto que al ejercerlo perfecciona el entendimiento.

El acto de consejo se perfecciona con la virtud de la *eubulia*, que consiste en saber aconsejarse bien. Pues el consejo no busca el bien del fin último en una acción particular, sino las vías posibles para llegar a dicho fin. Por ello santo Tomás la considera como la primera virtud potencial de la prudencia⁶⁰.

Por supuesto que el consejo necesita conocer previamente la bondad acerca del fin para llevar a cabo su función; no se trata de un consejo que ayude a determinar la bondad o la malicia de la acción concreta –función que le corresponde a la conciencia en cuanto que guía la acción futura–, sino de buscar los mejores medios para que la acción se realice. «Hablando del consejo hay que decir que no hay consejo acerca del fin, sino acerca de los medios»⁶¹. De modo que, para su correcta función, el consejo presupone el juicio de la conciencia.

Ahora bien, luego de la sentencia inicial de la conciencia que guía la acción, pueden aparecer muchas variables según las circunstancias, que ocasionan incertidumbre en cómo obrar⁶². He aquí la importancia del consejo, pues indagando valora la bondad de los medios que son aprobados por el consentimiento de la voluntad; y a la vez, el consejo compara los medios para ponderar la mayor o menor conveniencia de cada uno respecto del fin señalado por la conciencia. Este proceso –según señala santo Tomás– conviene que sea lento, de modo que el consejo se tome su tiempo para elegir, porque se trata de vías

y medios rectos, aunque si las circunstancias no admiten retraso tendrá que ser rápido⁶³.

El consejo –recalcamos– inicia su labor a partir de la bondad señalada por el juicio de la conciencia; pero si actúa en contra de su sentencia incurrirá en la precipitación y en otras formas de imprudencia.

2. El consentimiento de la voluntad respecto de los medios

Una vez establecidos los medios por el entendimiento –gracias al acto de consejo y a la virtud de la *eubulia*–, la voluntad expresa su consentimiento o rechazo. Y seguidamente ordena al entendimiento para que, entre todos los medios posibles, dictamine cuál es el más conveniente para obtener el fin deseado.

3. La elección del mejor medio

La elección es el acto de la prudencia que sigue al consejo. Consiste en la elección del medio más conveniente, acorde con las circunstancias presentes en la situación particular⁶⁴. En efecto, el entendimiento no puede elegir sin la previa indagación que hace el acto de consejo, de modo que este siempre antecede a la elección⁶⁵. Así lo hace notar santo Tomás:

«Es necesaria una investigación de la razón antes del juicio acerca de lo que hay que elegir, y esta investigación se llama consejo. Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*, que la elección es el apetito de lo aconsejado previamente»⁶⁶.

La elección, también llamada juicio prudencial o juicio directivo de los medios, es un acto propio de la virtud de la prudencia que –al igual que la conciencia– es el resultado de un silogismo que realiza el entendimiento en el que la *sindéresis* impulsa a la prudencia para lograrlo, tal como lo confirma santo Tomás: «La *sindéresis*, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia»⁶⁷.

Santo Tomás sostiene que formalmente el juicio de elección es el final de un proceso racional-volitivo y conclusivo de un silogismo práctico:

«La elección sigue a una sentencia o juicio, que es como la conclusión de un silogismo operativo. Por eso entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable. Ahora bien, el fin se comporta como principio en las cosas realizables, no como conclusión, según indica el Filósofo. Luego el fin en cuanto tal no entra en la elección»⁶⁸.

Por tanto, la elección implica la toma de una decisión que enuncia la verdad respecto del buen obrar, ya que una acción siempre será buena si es conforme con la verdad. Entonces vale advertir que el juicio de la prudencia es una elección acerca del medio, pero no respecto de la elección del fin, pues la prudencia es una virtud que desarrolla su quehacer en los medios y no en el fin de la acción.

Al juicio de la prudencia no le incumbe la decisión sobre la bondad o malicia de la acción; del mismo modo que al juicio de la conciencia no le corresponde elegir los medios para realizar la acción. Ambos juicios, aunque difieren en su finalidad, tienen en común que están relacionados con la moralidad de la acción singular. Sobre esto, consideramos oportuno matizar cinco diferencias y semejanzas que se refieren a su naturaleza, su procedencia, su finalidad, el orden de ejecución y el tiempo de realización⁶⁹:

a) *La naturaleza de los juicios de prudencia y conciencia*

El juicio de la conciencia es un acto puro de la razón; mientras que el juicio de elección es un acto virtuoso que realiza la prudencia⁷⁰. No obstante, uno y otro pertenecen al entendimiento práctico y toman sus principios del entendimiento especulativo, como hemos indicado que señala santo Tomás⁷¹.

b) *La procedencia de los juicios de prudencia y conciencia*

El juicio de la conciencia procede solo del ámbito cognitivo; y el de elección de los ámbitos cognitivo y volitivo⁷².

Más aún, la conciencia y la elección se originan mediante procesos silogísticos diferentes, de los cuales cada una es su conclusión expresada mediante una sentencia: la conciencia es una conclusión silogística que se mantiene en el orden cognitivo; mientras que la elección, que involucra los ámbitos cognitivo y volitivo, es ante todo una conclusión afectiva:

«La conclusión de la conciencia es solo cognitiva, la conclusión de la elección es afectiva: porque de esta clase son las conclusiones en lo operativo»⁷³.

c) *La finalidad de los juicios de prudencia y conciencia*

El juicio de la conciencia es la conclusión de un proceso silogístico que dictamina la bondad o la malicia de la acción concreta conforme con la recta razón. En cambio, el juicio prudencial es la conclusión del proceso silogístico sobre el medio más conveniente entre todos los convenientes, para la consecución más efectiva del bien en la acción singular⁷⁴.

En efecto, el acto de elección, como los demás actos prudentes, requiere para su correcto funcionamiento que todas las conexiones de la prudencia – cognitivas y volitivas– sean rectas. De modo que el prudente es aquel que sigue el dictamen de su conciencia y ejercita las virtudes morales para asegurar la rectitud del medio elegido en la acción moral⁷⁵.

d) *El orden de ejecución de los juicios de prudencia y conciencia*

Estos juicios se pueden dividir en tres partes.

Primero se realiza el juicio de la conciencia, porque lo primero en la acción moral es juzgar la bondad o malicia del acto singular que se piensa realizar.

En segundo lugar, la prudencia, de forma consecuente con el dictamen de la conciencia y el acto de consejo, elige mediante un juicio entre el medio más conveniente para presentárselo al imperio. Por ello solo cuando el entendimiento se pronuncia sobre la mayor utilidad de aquel medio que juzga como honesto para realizar la acción, se puede decir que lo ha juzgado con prudencia⁷⁶.

Y, en tercer lugar, ejecutado el acto moral y como conclusión del mismo, la conciencia juzga la bondad o la malicia de la acción singular ejecutada conforme a la rectitud de la verdad sobre el bien conseguido.

Vale la pena recalcar que la elección virtuosa que hace la prudencia no es la ratificación afectiva de la bondad o la malicia que ha hecho el juicio de la conciencia respecto de la acción singular. Son dos juicios diferentes, por ello se puede *obrar con mala conciencia*, como lo indica santo Tomás⁷⁷. La conciencia y la elección corresponden cada una a la conclusión de silogismos distintos, con fines distintos, que hace el entendimiento como una sólida unidad para hallar la moralidad de la acción singular.

e) *El tiempo de realización de los juicios de prudencia y conciencia*

El juicio de la conciencia se refiere solo a la acción singular futura y pasada. Por eso santo Tomás dice que al *aplicar la ciencia* en cuanto a la rectitud del acto, la conciencia guía la acción futura y juzga la concluida⁷⁸. En cambio, el juicio de elección pertenece solo al tiempo presente en el que se desarrolla la acción singular; y este se encuentra en medio de los juicios de la conciencia.

Por consiguiente, de acuerdo con estos cinco matices decimos que el juicio de la conciencia y el de elección no son dos aspectos distintos de una misma realidad, sino dos momentos distintos de un solo movimiento que conforman la unidad estructural del acto humano⁷⁹.

Añadido a lo anterior, santo Tomás enseña que el juicio prudencial es asistido por dos virtudes potenciales de la prudencia para realizar mejor la elección: la *synesis* y la *gnome*⁸⁰. La *gnome* facilita la virtud de epiqueya, que es una virtud relacionada con la justicia⁸¹. En sí todas estas virtudes funcionan conforme a la variabilidad de circunstancias eligiendo el mejor medio que lleve la acción al fin deseado.

4. La voluntad da su consentimiento sobre el medio elegido

Conforme a la elección del medio, la voluntad libre e instruida y bien dispuesta por las virtudes morales, se autodetermina por el *medio elegido* para obtener el bien irrumpiendo en la elección.

5. El entendimiento ordena la ejecución del medio elegido

Bajo la fuerza y el consentimiento del acto volitivo, el entendimiento ordena la ejecución del medio elegido; se trata del imperio –principal acto de la prudencia–⁸².

Dando una explicación más profunda de la idea anterior, decimos que, concluido el juicio de elección, no sigue inmediatamente la ejecución del mismo, porque entre un movimiento y otro se encuentra el acto del imperio; es decir, se trata de un acto de la razón situado de forma intermedia entre la decisión de elección y el uso mismo de la ejecución⁸³.

El imperio es el acto principal de la prudencia y, por ende, del entendimiento práctico, cuya función consiste en mandar con fuerza y eficacia sobre el entendimiento y la voluntad para que estos se dispongan a moverse hacia la acción. Con otras palabras, el imperio ordena las categorías que el entendimiento ha concebido como convenientes y necesarias para la acción singular, en categorías de ejecución.

Pues bien, los actos de imperio pueden ser *interiores* y *exteriores*, porque estos son objeto del imperio de la razón y movidos libremente por la voluntad. Se trata, por tanto, de actos reservados para el uso, para la ejecución de la acción, por lo cual implica que sean imperables:

«Imperar es un acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad. Para evidenciarlo, basta considerar que los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer, y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad, y viceversa»⁸⁴.

De acuerdo con esta explicación, el entendimiento y la voluntad se involucran de forma mutua en todo acto de imperio, de modo que el imperio preceptúa a la voluntad que disponga las potencias ejecutivas necesarias para llevar a cabo el medio elegido.

Y aunque el imperio se sirva del consejo y del juicio de elección para conocer lo que debe mandar, estos no pueden ser la causa y la garantía de su rectitud. De modo que, para tal fin, el imperio debe fundamentarse en dos principios: la rectitud del apetito y el juicio de la conciencia. Ambos son indispensables.

Respecto del primero, es necesario que la voluntad esté bien dispuesta para que el entendimiento pueda razonar. Y como la prudencia es virtud intelectual y moral, sus tres actos propios requieren el correcto ordenamiento de los apetitos de la voluntad, especialmente el imperio que, a diferencia de los otros dos actos, se vincula propiamente a este orden⁸⁵.

En lo que se refiere al juicio de la conciencia, este se relaciona con el imperio directa e indirectamente, y en ambos casos su finalidad es la misma: mantener su rectitud.

De forma directa, la conciencia, en cuanto guía de la acción singular, orienta al imperio indicándole la bondad que se debe alcanzar en la acción singular, para que la realice mediante sus preceptos.

De forma indirecta, la conciencia, al señalar el bien concreto en cuanto fin, guía a la circunspección, a la precaución, a la previsión –y todas las partes integrales de la prudencia–, para que orienten la moralidad de la acción de acuerdo con las circunstancias, los obstáculos y los acontecimientos que condicionan el orden imperado⁸⁶. Todas estas virtudes –de modo particular las que asisten directamente al imperio–, necesitan operar desde la rectitud del apetito bajo el régimen del juicio de la conciencia⁸⁷.

Ahora bien, si el consejo o el juicio de elección estuvieran viciados, el imperio también lo estaría y no habría entonces virtud de la prudencia.

Una síntesis adelantada respecto de los tres actos de la prudencia, sería afirmar que estos están concatenados entre sí y se rigen por el dictamen de la conciencia que guía la acción futura. De modo que el consejo está ordenado al juicio y este al imperio. Y aunque este último sea el acto principal de la prudencia, no por ello el consejo y el juicio son menos importantes que el imperio⁸⁸. En última instancia, estos actos buscan que el entendimiento pueda aplicar la ciencia a un acto singular; y esto constituye un elemento común que comparten la prudencia y la conciencia, pero de modos distintos⁸⁹. Mientras que la conciencia valora la bondad y la malicia, a la prudencia le incumbe la elección de medios para llevar a cabo el bien de la mejor manera.

6. La voluntad dispone la realización del acto

Preceptuada por el imperio, la voluntad ordena a las demás facultades apetitivas la realización del acto. Santo Tomás llama a este obrar el uso activo de las potencias ejecutivas de la acción, las cuales también son asistidas y perfeccionadas por las virtudes morales.

7. El entendimiento dispone todo lo necesario para la realización del acto

Finalmente, el entendimiento dispone los elementos técnicos-artísticos necesarios para la acción, como lo son los sentidos, la fuerza locomotriz, etc. –uso pasivo de las potencias ejecutivas de la acción–. Pues mediante estos se complementa la consecución del fin deseado

C. *La valoración de la consecución del fin*

En esta parte del desarrollo del acto moral, señalamos dos puntos:

1. El deleite de la voluntad

Una vez se alcanza y se posee el bien, la voluntad se deleita en él dándose así lo que llama santo Tomás *el acto de fruición perfecta*, el cual no requiere de ninguna virtud para ser perfeccionado, pues supone la posesión y presencia perfecta del bien deseado⁹⁰.

2. La aprobación o rechazo de la conciencia respecto del fin deseado

Concluido el acto y conforme a la rectitud del mismo, la conciencia –mediante un nuevo silogismo– sentencia como juez la aprobación o no respecto del fin deseado. En efecto la conciencia mira hacia el pasado y evalúa la acción realizada, de tal forma que reprueba o aprueba lo hecho porque se corresponde con un obrar prudente. La importancia de la conciencia como juez radica en que garantiza la existencia de la conciencia moral en la persona, concluyendo el proceso de la búsqueda del bien moral, emprendido por la *sindéresis* y dinamizado por las virtudes que conforman las normas de la recta razón. De esta forma se completa la moralidad del acto humano.

Es preciso aclarar que, en esta explicación sistemática, hemos querido seguir a santo Tomás resaltando las funciones de la conciencia y la prudencia dentro del desarrollo de la estructura del acto moral completo. No podemos reducir de forma exclusiva a solo tres los silogismos morales que acontecen en

el entendimiento; tan solo hemos seguido la estructura tripartita del acto moral en su transcurso convencional, para identificar en ellos la acción concreta de la prudencia y la conciencia⁹¹.

De manera esquemática y resumida, en el siguiente gráfico presentamos las funciones de la conciencia y de la prudencia en el desarrollo del acto moral:

Estructura del acto moral	El entendimiento	La voluntad
1. La guía en la intención del fin	a. Valoración de la conciencia como guía de la acción singular de acuerdo con la intención del fin.	b. Las virtudes morales disponen la voluntad para desear el bien aprobado por la conciencia –volición de complacencia–.
2. Ejecución de los medios	<p>a. El consejo prudencial y la virtud de la eubulia indagan sobre los medios.</p> <p>c. Elección del medio más conveniente, mediante el juicio prudencial. La <i>synesis</i> y la <i>gnome</i> intervienen.</p> <p>e. Ordena la ejecución del medio elegido mediante el imperio prudencial. La conciencia le indica al imperio y a todas las partes integrales de la prudencia la bondad de la acción que se debe alcanzar.</p> <p>g. Dispone los elementos técnicos-artísticos necesarios para la acción: uso pasivo de las potencias ejecutivas de la acción.</p>	<p>b. Expresa el consentimiento o rechazo respecto de estos.</p> <p>d. Consentimiento sobre el medio elegido.</p> <p>f. Ordena a las demás facultades apetitivas la realización del acto: uso activo de las potencias ejecutivas de la acción.</p>
3. La consecución del fin	<p>b. La conciencia como juez aprueba o rechaza la acción concluida respecto de la intención del fin.</p>	a. Fruición perfecta, el deleite de poseer el bien deseado.

En suma, si el hombre no tuviera la prudencia y solo tuviera la conciencia como norma para regular su vida moral, esta no podría garantizarle la realización del bien, porque la conciencia es un juicio del entendimiento, no una virtud. Por tanto, de la relación entre la conciencia y la prudencia podemos concluir dos cosas: *sin conciencia no hay prudencia*; y *sin prudencia, la conciencia no es suficiente para valorar el acto concluido en plenitud*:

a) *Sin conciencia no hay prudencia*

Porque la virtud de la prudencia presupone –hablando solo respecto del entendimiento– la rectitud del juicio del entendimiento, el cual es realizado conforme a la verdad conocida. «Para la prudencia es necesario que el hombre razone bien»⁹². Si el hombre no tuviera conciencia, no podría darse la virtud de la prudencia, pues esta necesita una instancia del entendimiento que valore la bondad o malicia de la acción singular antes de realizarla.

b) *Sin prudencia, la conciencia no es suficiente para valorar el acto concluido en plenitud*

Precisamente porque su dictamen pertenece exclusivamente al ámbito cognitivo, es necesario que la prudencia lleve a cabo el bien indicado por la conciencia. De modo que, concluido el acto –y gracias a la función de la prudencia en el desarrollo del acto moral–, haya coherencia entre el dictamen de la conciencia que guía la acción singular y el juicio de la misma conciencia al concluir la acción. En otras palabras, sin la virtud de la prudencia no puede haber unidad entre el dictamen de la conciencia que valora la acción futura y la sentencia de conciencia que juzga la acción finalizada.

IV. LA PERFECCIÓN SOBRENATURAL DE LA CONCIENCIA MORAL

La perfección suprema de la conciencia se logra cuando el entendimiento aplica la ciencia en los actos singulares conformes a la bienaventuranza⁹³. Lo cual equivale a decir de acuerdo con la verdad sobre el bien contenida en la Revelación divina. Se trata, por tanto, de un juicio moral que hace la conciencia sobre un acto particular con previo conocimiento de las verdades sobrenaturales. Dicho conocimiento sobrenatural permite que el hombre conozca a Dios por la fe, tienda a él por la esperanza y le ame por la caridad, haciendo que la conciencia en cuanto testigo, guía y juez, valore las acciones singulares conforme a este fin. En este orden santo Tomás afirma:

«La perfección de la criatura racional no consiste solo en lo que le pertenece según su naturaleza propia, sino además, en lo que le es comunicado por participación sobrenatural de la bondad divina»⁹⁴.

Para ahondar en el estudio de la perfección sobrenatural de la conciencia, se hace necesario tener en cuenta dos aspectos presentes en la obra del *Doctor*

Angelicus: la acción de la gracia como principio moral a partir de la inhabitación trinitaria; y la relación entre los hábitos infusos y la conciencia.

A. *La inhabitación trinitaria*

Sabemos que el fin del hombre es alcanzar la felicidad sobrenatural, pero al hombre no le bastan las facultades de su propia naturaleza, ni las virtudes adquiridas para obtenerlo; necesita de una ayuda sobrenatural que excede la naturaleza humana; ayuda que solo proviene del mismo Dios⁹⁵. Este auxilio divino proviene de la gracia santificante permitiendo que el hombre llegue al conocimiento y al amor sobrenatural, para ordenar conforme a estos –y de forma libre– su conducta hacia Dios⁹⁶.

Para alcanzar tal conocimiento –advierte santo Tomás–, es necesario que el hombre se encuentre unido a la gracia divina, para que no haya en él lugar al pecado. Pues participa de los dones del Hijo y del Espíritu Santo: el conocimiento y el amor divinos⁹⁷. Y para obrar de acuerdo con estos dones, la gracia santificante dispensa los *hábitos infusos* en el hombre para que, a través de sus actos, se una a Dios de forma más fiel. Por consiguiente, la conciencia moral alcanza la perfección en grado sumo al valorar las acciones singulares con categorías sobrenaturales de modo connatural.

B. *Los hábitos infusos*

Los hábitos infusos son dones gratuitos que, al tener por objeto a Dios mismo, informan las potencias del alma racional para que el hombre pueda realizar actos sobrenaturales de modo connatural⁹⁸. A esto mismo se refiere santo Tomás cuando dice que: «Dios está especialmente en las criaturas racionales, que le conocen y le aman actual o habitualmente»⁹⁹. Pues de modo habitual la gracia dispensa en el alma del justo los hábitos infusos: las virtudes teologales, las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo¹⁰⁰.

La finalidad de los hábitos infusos es permitir que el hombre conozca y ame a Dios de un modo nuevo, para alcanzar la bienaventuranza y ordenar la conducta humana de acuerdo con tal fin. De aquí que los efectos de estos hábitos benefician a la conciencia, pues el entendimiento, al conocer las verdades sobrenaturales, juzga con mayor hondura la moralidad de los actos singulares.

En efecto, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, al ser sobrenaturales, le conceden una nueva luz al alma racional –que por su propia

naturaleza no posee–, para que el entendimiento *aplique la ciencia* en las acciones concretas, conforme a la voluntad divina y de modo connatural¹⁰¹. De ahí que pueda decirse que la acción silogística que hace el entendimiento se funda en el conocimiento de la fe, en la esperanza y en la caridad teologal, penetrado por los dones del Espíritu Santo, para inferir el juicio de la conciencia y así amar más a Dios.

Con el fin de puntualizar este tema en detalle –y de acuerdo con el pensamiento de santo Tomás–, consideramos necesario señalar la acción de las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo en la conciencia¹⁰². Trataremos este asunto en los siguientes apartados.

V. LOS HÁBITOS INFUSOS EN EL ENTENDIMIENTO Y SU RELACIÓN CON LA CONCIENCIA

Los hábitos infusos que operan de forma principal en el entendimiento hacen que este conozca la verdad y el bien natural y sobrenatural de modo más pleno. Estos hábitos son la virtud teologal de la fe y los dones de entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo, propios del Espíritu Santo. Como consecuencia de estos, la conciencia juzga con más perfección los actos singulares.

A. *La fe teologal*

Dios infunde en el entendimiento la virtud de la fe, para que el hombre dé sentido a su vida afirmándolo a Él como verdad primera, fundamental y necesaria¹⁰³. Así pues, el alma asiente toda disposición sobrenatural que de Dios procede para ordenar el sentido del existir¹⁰⁴.

En efecto, el acto de asentir le corresponde solo al entendimiento, porque su función es adherirse a aquello que afirma¹⁰⁵. En cambio, a la voluntad le pertenece el consentimiento, pues con-sentir es sentir con otro, para lo cual se necesita –de modo previo– el asentimiento del entendimiento¹⁰⁶.

Según estos principios, santo Tomás enseña que la fe performa todas las potencias del alma, aunque habita de forma principal en el entendimiento, pues «creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios»¹⁰⁷. Esto significa que el movimiento del entendimiento es determinado a algo por la voluntad,

pues esta se mueve hacia el bien apetecible como a su fin. Por consiguiente, el entendimiento y la voluntad deben contar con una doble disposición para que haya fe en el alma, a saber¹⁰⁸:

a) *Es necesario que exista un bien que mueva a la voluntad como a su último fin; este bien es doble*

Corresponde en primera instancia al bien que se consigue mediante el uso de las virtudes humanas. Y en segunda instancia al bien sobrenatural, que solo lo concede Dios, el cual no es otro que el bien de la vida eterna deseado por la voluntad. De aquí que santo Tomás diga que el comienzo de la fe está en el deseo, pues el fin se perfecciona por vía afectiva, pero no por ser un acto de la caridad ni de la esperanza, sino gracias a que la fe se incoa en la voluntad¹⁰⁹.

b) *Para que el entendimiento crea, la voluntad debe querer creer*

La voluntad bajo el impulso de la caridad actúa sobre el entendimiento para que la fe ilumine al intelecto especulativo¹¹⁰. De ahí que la perfección del entendimiento provenga de la fe porque permite contemplar a Dios como la primera verdad, fundamental, necesaria y evidente en sí misma, a la que las demás verdades se subordinan¹¹¹.

Por consiguiente, la fe está en el entendimiento en cuanto que es movido y regido por la voluntad; de modo que lo *material* de la fe es lo que se refiere al conocimiento y lo *formal* a la voluntad¹¹².

Ahora bien, la fe actúa en la conciencia como un principio sobrenatural que ordena la rectitud de dicho dictamen conforme a la gracia, para lo cual requiere de la perfecta disposición entre el entendimiento y la voluntad. Así pues, mediante la buena disposición de estas facultades del alma racional, la fe actúa en los silogismos morales para que el razonar siga siendo un acto libre. Según santo Tomás, «la fe no destruye la razón sino que la excede y la perfecciona»¹¹³.

Santo Tomás indica que existen dos grandes contenidos de la fe que iluminan el alma como una sola luz infusa, para que la conciencia que se infiere del silogismo de la razón esté conforme con la verdad divina. Se trata de la participación en el conocimiento de Dios y del deseo de conseguir la felicidad eterna.

Sobre el primero, santo Tomás dice que Dios por medio de la fe capacita al entendimiento para que participe en el conocimiento divino referido a la humanidad de Cristo y al misterio de la Santísima Trinidad¹¹⁴. En este sentido la fe es *la sustancia de lo que esperamos* (Hb 11,1)¹¹⁵.

Y respecto del deseo de la vida eterna como felicidad perfecta, santo Tomás afirma que «la fe es un anticipo del conocimiento que nos hará bienaven-

turados en el futuro»¹¹⁶. De ahí que en repetidas ocasiones afirme que la fe es el *argumento de lo que no vemos*¹¹⁷.

Según este doble contenido de la fe, el entendimiento alcanza cierto grado de perfección moral en la medida que discierne el bien del mal singular, de acuerdo con el plan divino¹¹⁸. Esto quiere decir que al *aplicar la ciencia* a un acto singular deben ser tenidas en cuenta las fuentes de la moralidad a la luz de la fe. En cambio, la conciencia que no tenga presente a Dios como verdad primera, aunque su juicio sea honesto, no tendrá la rectitud como perfección¹¹⁹. Por consiguiente:

«La razón del hombre será recta en la medida en que se deja dirigir por la voluntad divina, que es la primera y suma regla»¹²⁰.

En efecto, no juzga del mismo modo quien posee la virtud de la fe que quien no la tiene. No obstante, santo Tomás señala que quien no tiene fe y practica el bien dejándose guiar por la sindéresis, Dios le concederá esta virtud teologal de alguna forma, para que, creyendo en los misterios de la salvación, el bien alcance su perfección a través de su conciencia:

«Si alguien guiado por la razón natural secunda el apetito del bien y la huida del mal, hemos de tener como muy cierto que Dios le revele por una interna inspiración lo que es necesario creer o que le hará llegar algún predicador de la fe, como envió Pedro a Cornelio (*Hch* 10,20)»¹²¹.

Quien se reconoce poseedor de la virtud teologal de la fe, desea crecer en ella profundizando en el conocimiento divino¹²². En consecuencia, la conciencia presidida por las verdades sobrenaturales –que la fe evidencia, aunque no se vean– orienta la conducta moral hacia Dios como bien. Pues la fe en el entendimiento funciona de manera habitual incoando el conocimiento divino de la vida eterna. Al respecto santo Tomás dice:

«La fe es un hábito de la mente por el que tenemos una incoación de la vida eterna en nosotros, y que hace asentir al entendimiento a lo que no vemos»¹²³.

A medida que la fe ilumina el entendimiento, la conciencia consolida la necesidad y el sentido connatural que le ob-liga a seguir su dictamen para mantenerse en la rectitud. Cuando se alcanzan los conocimientos que permite la fe, estos se convierten en primerísimos principios para el juicio de moralidad de la conciencia, porque gracias a ellos, el entendimiento puede aplicar la

ciencia a una situación particular con perfección connatural. Una conciencia que obra de esta forma, desea que la moralidad de cada acción le permita conseguir la vida eterna para participar de la felicidad perfecta, ya que «tener fe en lo que está por encima de la razón es necesario para conseguir la vida eterna»¹²⁴.

No obstante, en el proceso silogístico del razonar, la conciencia puede errar; el entendimiento, aunque infundido por la fe, no es infalible en el juicio moral sobre las acciones singulares.

La conciencia que procede de tal entendimiento puede errar porque razonar es un acto humano, libre, que no está exento de errores al aplicar la ciencia a un acto singular. De modo que el hombre creyendo que actúa conforme a los principios de la fe, puede estar equivocado y obrar de forma contraria a los contenidos de esta virtud teologal.

La fe no es un corrector directo del juicio erróneo de conciencia. No es una función primordial de esta virtud teologal el sacar del error al entendimiento cuando la conciencia se equivoca. Cosa distinta es que la fe permita que el entendimiento conozca mejor la verdad para que, en el momento de valorar la moralidad de una acción singular, la conciencia reduzca las posibilidades de equivocarse. En este sentido, en el silogismo –que infiere la conciencia– la fe opera como el primer principio de todos, pero no violenta ni soslaya el modo de sentenciar el veredicto de la conciencia.

El creyente reconoce la necesidad de obrar conforme a los contenidos sobrenaturales que conoce por la fe, pero es necesario que eduque y fomente esta virtud, para que su conciencia no caiga en errores contra la fe y logre una mayor apropiación que obligue a seguir su dictamen¹²⁵.

Los juicios de la conciencia que proceden de un entendimiento capacitado por virtudes humanas, pero sin la fe teologal, pueden llegar a ser rectos, mas no perfectos porque desconocen la verdad del sumo bien que enseña la fe. Las virtudes intelectuales pueden llevar al máximo desarrollo la naturaleza de la conciencia, pero sin fe esta será una conciencia privada del conocimiento de lo divino y de la certeza que proporciona la Palabra de Dios. Así lo indica santo Tomás:

«La ciencia, la sabiduría y el entendimiento, como virtudes intelectuales, se fundan en la luz natural de la razón, que carece de la certeza de la Palabra de Dios, en la cual se apoya la fe»¹²⁶.

La rectitud virtuosa de la conciencia sin fe siempre será limitada, porque solo busca los mejores bienes en la vida temporal y no los de la vida eterna

ya que los desconoce. Incluso hay situaciones donde la conciencia no puede *aplicar la ciencia* en una situación concreta a falta de la fe teologal, porque desconoce cómo hacerlo. Por tanto, una conciencia que valora la moralidad de un acto singular sin la fe como principio teologal, no es una conciencia cristiana.

B. *Los dones intelectivos del Espíritu Santo*

Según santo Tomás, los dones de entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo se consideran dones intelectivos porque, teniendo como base la fe sobrenatural, actúan sobre las premisas que conforman los silogismos morales del entendimiento y la forma en que se infiere la conciencia¹²⁷. Todo esto para acrecentar la perfección de la razón, de modo que la fe y la sentencia de la conciencia estén conformes con el deseo de la vida eterna. Tratamos de la función de estos cuatro dones en la conciencia moral en los siguientes apartados.

1. El don de entendimiento

El entendimiento especulativo, informado por la virtud de la fe, dispone el *conocimiento gratuito* –verdades reveladas– para que la moción del Espíritu Santo, mediante el don de entendimiento, actúe sobre este ámbito de la razón penetrando de forma profunda en el conocimiento de lo divino, ya que por la sola razón natural es imposible llegar a este fin¹²⁸. Santo Tomás lo indica así:

«El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito, pero de otro modo que la fe. A la fe pertenece solamente asentir a ellos, y al don del entendimiento le corresponde penetrar con la mente las verdades propuestas»¹²⁹.

Y aunque este don esté presente de manera prioritaria en el intelecto especulativo, también lo está en el intelecto práctico, permitiéndole a toda la razón la aprehensión de las verdades sobrenaturales que forman parte de los primeros principios –especulativos y prácticos–.

«El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la aprehensión que hace para comprender lo que se dice»¹³⁰.

Como señala santo Tomás, se trata de una aprehensión que aumenta el conocimiento de las verdades acerca de Dios y de la vida, acogidas previamente-

te por la virtud de la fe. Pero la razón no hace ningún tipo de juicios sobre este conocimiento infuso, simplemente se deja informar por él¹³¹. Dicho conocimiento permite que la conciencia provenga de un silogismo que tenga como principios la garantía de la certeza de la fe para combatir la ignorancia, pues «el don de entendimiento produce pureza en la mente»¹³².

En efecto, la importancia del don de entendimiento para la conciencia consiste en que el aumento del conocimiento trasciende del intelecto especulativo al práctico. Así pues, los efectos en este don forman parte de la regla de los actos humanos. No se trata solo de la contemplación en sí misma de las verdades de fe que penetran el conocimiento especulativo. Es necesario que estas penetren el conocimiento práctico, para que la conciencia de modo connatural *aplique la ciencia* en una situación singular:

«Lo que da su dignidad al don de entendimiento es el hecho de considerar las realidades eternas o necesarias no solo en lo que son en sí mismas, sino también en cuanto regla de los actos humanos, pues la virtud intelectual es tanto más noble cuanto más cosas abarca»¹³³.

Según santo Tomás, el don de entendimiento perfecciona la conciencia porque forma parte de la premisa menor del silogismo de la razón por el que esta se infiere. Este don –de modo particular– penetra en la razón superior, allí se encuentran los contenidos de las verdades divinas que el hombre conoce; y mediante la acción sobrenatural de dicho don, aumenta la comprensión de la razón superior respecto de las verdades divinas infundidas por la fe: Dios en su misterio trinitario y bienaventuranza eterna¹³⁴. En este sentido santo Tomás afirma que «la razón superior es perfeccionada por el don de entendimiento»¹³⁵.

Pero, sus efectos próximos alcanzan también a la razón inferior pues, como hemos dicho, este ámbito de la razón es supeditado a la razón superior. De este modo la premisa menor en su totalidad alcanza cierto grado de perfección al aumentar el conocimiento acerca del fin sobrenatural que el hombre desea obtener. Por consiguiente, este nuevo conocimiento brinda criterios sobrenaturales de modo connatural para contrarrestar los fallos de la razón y la posibilidad que la conciencia yerre¹³⁶.

2. El don de sabiduría

La sabiduría es el don del Espíritu Santo por medio del cual el alma racional –presupuesta la fe y la gracia divina– juzga de modo recto y por instinto divino a Dios y a todas las cosas divinas por sus últimas causas. Es decir,

se trata de un don sobrenatural¹³⁷. Para tal fin, es necesario que la razón esté iluminada por la fe y conducida a lo profundo del conocimiento divino por el don de entendimiento. De ahí que –explica santo Tomás– el don de sabiduría se debe considerar primeramente especulativo porque pertenece a la contemplación de lo divino¹³⁸. Y en segundo lugar es práctico porque, en virtud de cierta unión con lo divino, juzga la conducta humana con razones divinas¹³⁹. En consecuencia, la razón natural llega a la máxima sabiduría sobrenatural que se puede alcanzar en la vida terrena: la teología¹⁴⁰. En palabras de santo Tomás:

«Quien conoce de manera absoluta la causa, que es Dios, se considera sabio en absoluto, por cuanto puede juzgar y ordenar todo por las reglas divinas»¹⁴¹.

La acción del don de sabiduría recae principalmente sobre la razón superior y sus efectos alcanzan a la premisa menor del silogismo del que se infiere la conciencia. De ahí que los juicios morales que realiza la conciencia sobre las acciones singulares toman cierto grado de sabiduría, privándose de caer en errores, solucionando las dudas y juzgando la conducta con el conocimiento hallado en las verdades divinas.

Pues bien, en este proceso, santo Tomás sostiene que el don de sabiduría asiste a la razón superior para que los juicios conclusivos a los que llega sean rectos y connaturales con las cosas que juzga en orden al fin sobrenatural¹⁴². En efecto, estos juicios se sustentan en el conocimiento que la razón superior obtiene de las verdades divinas de dos modos: examinándolas y consultándolas. Y en ambos está presente el don de sabiduría¹⁴³.

a) *Examinar las verdades divinas*

Santo Tomás emplea el término *examinar* para referirse a la función especulativa de la contemplación de lo divino, cuyo conocimiento se obtiene por la fe, es profundizado por el don del entendimiento y juzgado mediante el don de sabiduría¹⁴⁴.

b) *Consultar las verdades divinas*

El segundo modo está subordinado al primero; se trata de una función práctica a la que llega la razón superior mediante el don de sabiduría tomando como principio la contemplación de lo divino para dirigir los actos humanos¹⁴⁵. Por ello santo Tomás dice que mediante la acción del don de sabiduría se *consultan* las verdades divinas para juzgar lo humano por lo divino; y de este modo gobierna la conducta humana con reglas sobrenaturales¹⁴⁶. Y para tal fin de orden práctico, se presupone la virtud de la caridad que informa a

la voluntad deseando y uniéndola de modo connatural a Dios: sumo bien y bienaventuranza plena¹⁴⁷.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, la premisa menor del silogismo del que procede la conciencia, alcanza su máximo esplendor porque conoce y juzga aquella verdad sobrenatural revelada por la gracia divina que desea conseguir¹⁴⁸.

Una conciencia dispuesta de esta forma tiene menos posibilidades de errar porque está capacitada para superar las dudas de la razón. Además, quien es asistido por el don de sabiduría aumenta el sentido y necesidad de hacer valer y seguir siempre el dictamen de su propia conciencia, pues su sentencia es tomada como una ley guiada por el Espíritu Santo sobre un acto singular.

La conciencia que posee solo la virtud intelectual de la sabiduría no juzga del mismo modo una acción singular, que aquella que es asistida por el don de sabiduría¹⁴⁹. Quien posee solo la sabiduría –en cuanto virtud humana– comprende que Dios es el Creador y causa última de todas las cosas. Y su conciencia concluye una sentencia a partir de la verdad que alcanza el entendimiento por dicha virtud. Pero la sola ejercitación de tal virtud intelectual no basta para la perfección de la conciencia; también es necesario el don de sabiduría que hace participar al hombre del conocimiento divino. De modo que una conciencia auxiliada por la sabiduría sobrenatural, dictamina la sentencia moral sobre un acto singular guiada por la gracia divina. Así lo confirman las palabras de santo Tomás:

«La sabiduría, por ser don, es más excelente que la sabiduría virtud intelectual, ya que estando más cerca de Dios por cierta unión del alma con él, tiene el poder de dirigir no solamente la contemplación, sino también la acción»¹⁵⁰.

En efecto, la acción del don de sabiduría presupone la virtud natural de la sabiduría junto con la fe y el don de entendimiento¹⁵¹. Quien posee tal conciencia adquiere una nueva comprensión de las verdades morales reveladas por la fe. Santo Tomás dice al respecto en su comentario a la *Carta a los hebreos*:

«La sangre de Cristo deja por dentro limpia la conciencia, lo cual se hace por medio de la fe (*Hcb* 15,9), a saber, purificando con la fe sus corazones en cuanto hace creer que todos los que a Cristo se unen por medio de su sangre se limpian. Luego esa (sangre) limpia la conciencia»¹⁵².

Gracias a esta *sabiduría sobrenatural* que el hombre alcanza por participación divina, vive en comunión constante con Dios, creando la necesidad

de pedir su auxilio en su actuar cotidiano. En términos de santo Tomás, esto permite que la conciencia pueda *aplicar la ciencia* a un acto concreto con mayor perfección:

«Nuestra gloria es esta, el testimonio de nuestra conciencia (2 Co 1,12). Y, como a veces yerra la conciencia, a no ser que a través del Espíritu Santo sea rectificada, se inspira en el Espíritu Santo (Rm 8,16). El propio Espíritu devuelve testimonio a nuestro espíritu»¹⁵³.

Rectificar la conciencia cuando ella se equivoca, se convierte en un deber moral natural al que se llega por el don de sabiduría. Recurrentemente, santo Tomás insiste en la búsqueda de la verdad para salir de la ignorancia. Ello es una necesidad permanente que conlleva evitar el error en la conciencia y saber cuándo un acto nos margina del gobierno divino porque es pecaminoso¹⁵⁴.

3. El don de ciencia

El conocimiento sobrenatural que alcanza el alma racional por la virtud de la fe, profundizado por el don del entendimiento, es discernido mediante un juicio recto por el don de ciencia para saber lo que se debe creer o no¹⁵⁵. Santo Tomás enseña que este don reside en el intelecto especulativo y trasciende al intelecto práctico, lo que significa que repercute en la conciencia:

«Es también necesario que el don de ciencia se refiera primera y principalmente a la especulación, en el sentido de que conozca el hombre lo que debe creer. De forma secundaria se extiende asimismo a la acción, en el sentido de que en el obrar somos dirigidos por las cosas que debemos creer y sus consecuencias»¹⁵⁶.

Por tanto, en la razón superior y en la razón inferior se encuentra la incidencia del don de ciencia en la conciencia. Ambas conforman la premisa menor del silogismo del entendimiento de donde se infiere la conciencia.

a) *La relación del don de ciencia con la razón superior*

Al continuar la labor iniciada por el don de entendimiento, el don de ciencia permite que, a través de la contemplación de la creación, el hombre conozca algunos de los atributos de la naturaleza divina,¹⁵⁷.

En este sentido, conviene aclarar que para santo Tomás *creer* es tener certeza de algo porque se confía en otro que lo afirma. La certeza de la verdad de

fe no se funda en el objeto que se conoce, sino en el testimonio que recibimos de otro. Por tanto, es necesaria la intervención de la voluntad, pues como el entendimiento no llega a ninguna evidencia, la voluntad mueve a la razón para que asienta al testimonio del otro; en el caso de las verdades sobrenaturales, el otro es Dios, quien asegura al hombre la veracidad de lo creído. De modo que el hombre cree –como don de Dios – cuando es movido por gracia para aceptar la verdad que Dios revela.

b) *La relación del don de ciencia con la razón inferior*

El don de ciencia permite conocer la importancia de las cosas creadas por Dios, respecto de las realidades humanas. Así pues, el hombre se hace consciente de que la vida sobrenatural está en conexión con la realidad temporal. Al respecto, santo Tomás sostiene que «el don de ciencia versa solo sobre realidades humanas y sobre realidades creadas»¹⁵⁸.

En efecto, cuando el entendimiento está provisto por la virtud de la fe y el don de ciencia, pondera en primer grado las verdades sobrenaturales, para valorar una acción singular a través de la conciencia:

«El don de ciencia solamente lo poseen quienes por infusión de la gracia obtienen la certeza de juicio sobre lo que deben creer y obrar, de suerte que en nada se desvían de la rectitud de la justicia»¹⁵⁹.

Lo anterior –según santo Tomás– significa que quien posee el don de ciencia –como los demás dones– lo posee por voluntad de la gracia divina, y no por esfuerzo humano. En consecuencia, el alma racional asistida por el don de ciencia sabe lo que está llamada a creer, y la conciencia juzga con mayor perfección.

4. El don de consejo

Santo Tomás –siguiendo a san Agustín– sostiene que el movimiento de los actos humanos es impulsado por la indagación de la razón acerca del bien que desea realizar¹⁶⁰. Pues bien, esta indagación es llevada a cabo por el acto prudencial del consejo y perfeccionada por el Espíritu Santo a través del don de consejo. En efecto, dicho don perfecciona la virtud de la prudencia y todo el intelecto práctico:

«La prudencia que implica rectitud de la razón, suele ser máxima perfección en cuanto regulada y movida por el Espíritu Santo, y esto es propio del don de consejo. En consecuencia, el don de consejo pertenece a la prudencia, a la cual ayuda y perfecciona»¹⁶¹.

Sabemos bien que la prudencia es una virtud humana que busca los mejores medios para conseguir fines buenos; y en este sentido, tiene en cuenta la sentencia de la conciencia. Por tal razón la acción del don de consejo –en cuanto perfeccionador de la prudencia–, recae sobre la voluntad y el entendimiento.

El don de consejo dispone a la voluntad de forma sobrenatural para desear a Dios como bien y todo lo que está ordenado a la vida eterna¹⁶². Este don guía a las demás virtudes morales direccionando los dones afectivos hacia este fin¹⁶³.

Respecto de la razón humana, el don de consejo conduce a la prudencia a un grado sobrenatural de perfección que consiste en preceptuar el mejor medio para realizar la acción, según las razones divinas –instinto y moción del Espíritu–, que el entendimiento incluso puede llegar a desconocer. La razón de ello, dice santo Tomás, es que:

«Hay cosas no conocidas por los bienaventurados, sean estos ángeles u hombres, porque no son esenciales a la bienaventuranza, sino que pertenecen al gobierno de las cosas por la providencia divina»¹⁶⁴.

Razón por la cual superan la capacidad del entendimiento. En este mismo sentido –añade santo Tomás–, en aquellos que poseen la virtud teologal de la fe y se esmeran para que su conducta esté conforme al plan divino, el don de consejo calma la ansiedad de las dudas que asaltan la razón y las supera para la conciencia juzgue con mayor claridad¹⁶⁵.

Conforme con lo anterior, el entendimiento –que es asistido por el don de consejo– sentencia mediante la conciencia el resultado de un proceso de indagación moral respecto de una acción singular, pues es dirigida por el Espíritu Santo. No obstante, nos resulta imposible limitar la acción del don de consejo solo en relación con la prudencia, puesto que también perfecciona el entendimiento práctico en toda su dimensión. De acuerdo con esta idea, la conciencia obtiene una mayor perfección porque los efectos de tal don se hacen presentes en el modo de razonar. De modo que no solo las dudas se superan; también ayuda a que la conciencia no yerre, porque la razón puede equivocarse en el modo de aplicar la ciencia en un acto singular¹⁶⁶. Pero dicha ayuda no hace de la conciencia un juicio infalible.

Dicho de un modo sintético, el entendimiento –iluminado por la fe y asistido de forma sobrenatural por el don de consejo– mediante la conciencia aplica la ciencia –de modo connatural– en la acción singular.

Finalmente, conviene decir que, aunque todos los dones cumplen una función específica dentro de la conciencia, no podemos supeditar la acción de estos de forma exclusiva solo a ciertos ámbitos del silogismo moral que hace

el entendimiento. La perfección que alcanza la conciencia mediante los dones también se presenta en el modo de razonar, pues de una o de otra forma la gracia divina influye positivamente en el modo en que la conciencia juzga a partir de las premisas de la razón. Pero esto no significa que el auxilio de la gracia santificante sustituya la naturaleza humana, por el contrario, la supone y la perfeccion¹⁶⁷. Santo Tomás advierte que la gracia actúa en el hombre facultándolo para acceder al conocimiento sobrenatural; y este, sabiendo del bien divino al que es llamado y conducido, es siempre libre para aceptar o no la acción de la gracia. De ahí que en esa libertad sea determinante la conciencia para valorar la moralidad de la conducta humana, acorde con el plan de Dios:

«En aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante que al mismo tiempo mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción»¹⁶⁸.

Todas las virtudes humanas y hábitos infusos son necesarios para la perfección de la conciencia, lo cual es equivalente a decir: para un recto obrar en la libertad del hombre.

VI. LOS HÁBITOS INFUSOS EN LA VOLUNTAD Y SU INFLUJO EN LA CONCIENCIA MORAL

La acción de los hábitos infusos en la voluntad va más allá de la buena disposición que debe tener la voluntad para que el entendimiento pueda razonar libre del desorden de las pasiones. Pues estos hábitos sobrenaturales hacen que el hombre desee a Dios como bien; es decir, no se trata de cualquier bien, sino de Dios en cuanto sumo bien y bienaventuranza eterna. Por tal razón, consideramos oportuno presentar la relación de la esperanza y la caridad –en cuanto virtudes teologales– y de los dones del Espíritu Santo –fortaleza, piedad y temor– con la conciencia moral.

A. *La esperanza y la caridad teologal*

Según el pensamiento de santo Tomás, las virtudes teologales de la esperanza y la caridad residen en la voluntad. El objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna como bien futuro infinito, arduo y asequible, donde se encuentra la fruición del mismo Dios¹⁶⁹. Y la caridad por su parte es aquella

virtud infusa por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas. «La caridad no es cualquier amor de Dios sino el amor perfecto por el que Dios es amado en sí mismo»¹⁷⁰.

Las virtudes teologales –explica santo Tomás– actúan en el alma racional relacionándose entre sí. Estas se ordenan de dos modos: por generación y perfección¹⁷¹.

En el orden de generación, la fe precede a la esperanza, y la esperanza a la caridad, en cuanto a sus actos. De este modo, el entendimiento aprehende por fe las cosas que se esperan y se aman.

Y en el orden de perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, pues la caridad informa a la fe y a la esperanza en cuanto perfección de virtud. Así pues –instruida por la caridad–, la esperanza espera a Dios como el bien más perfecto porque ha sido deseado primero por la caridad¹⁷². Y la fe es movida por la voluntad mediante el deseo de perfección que reside en ella a causa de la caridad. De aquí que santo Tomás afirme que «la fe no se encuentra en el entendimiento sino en cuanto lo manda la voluntad»¹⁷³.

Ahora bien, la esperanza y la caridad disponen de buena y perfecta forma a la voluntad, ordenando las pasiones del alma hacia Dios. Así pues, la acción de estas virtudes permite que la conciencia se vea libre de alguna pasión desordenada que le impida realizar su juicio con rectitud. Resumimos la relación de estas virtudes con la conciencia en dos puntos.

a) *La esperanza ejerce su acción en la conciencia perfeccionando la obligación de seguir su dictamen*

«La esperanza –afirma santo Tomás– entraña un movimiento o inclinación del apetito hacia el bien arduo»¹⁷⁴. Dicho bien no es cualquier bien futuro esperado de forma virtuosa, es Dios mismo. Por eso, el juicio moral de la conciencia –asistida por la esperanza teologal– busca que cada acción singular sea valorada teniendo en cuenta la verdad sobre el bien para alcanzar la vida eterna¹⁷⁵. Una conciencia que opera de esta forma busca siempre que Dios –en cuanto bien arduo– esté presente en su dictamen.

La esperanza teologal brinda al entendimiento la certeza del sumo bien que debe buscar; de modo que esta virtud encamina al entendimiento para que valore cada acto singular mediante la sentencia de la conciencia como búsqueda de la salvación.

En efecto, el baluarte de la conciencia –que se mantiene en la verdad– es Dios mismo, a quien el hombre le pide que asista sus juicios sobre lo que es conveniente en cada acción. Esta petición confiada a Dios es la oración, la cual es posible mediante la esperanza teologal de la cual gozan todos los viadores

que anhelan la vida eterna¹⁷⁶. Quien conoce a Dios por la fe y desea amarlo mediante la caridad, espera en Él, suplicando a través de la oración para que su conciencia no se aparte de la participación de las verdades divinas y del anhelo de la bienaventuranza eterna¹⁷⁷.

b) *La caridad influye en el entendimiento para que este busque la verdad que conduce al amor de Dios*

El movimiento de la caridad es el deseo de la voluntad perfeccionado sobrenaturalmente para que busque a Dios, sumo bien en quien se encuentra la fruición¹⁷⁸. Por tanto, el entendimiento, bajo la caridad y mediante el acto de conciencia, juzga con verdad el bien singular que debe amar¹⁷⁹.

Por influencia de la caridad, en el entendimiento se acentúa la obligación de seguir el dictamen de la conciencia, ya que su juicio es un acto realizado conforme al amor de Dios que reside en el alma. Quien conoce a Dios acrecienta su deseo de permanecer en Él, y mediante su conciencia se ve en la necesidad de obrar de acuerdo con este principio. Así pues –explica santo Tomás–, *esperar* y *desear* la caridad divina es una prioridad para el hombre, pues sin ella no tendrá la salvación eterna¹⁸⁰.

Un efecto de la caridad en el alma racional es el anhelo de alcanzar la vida eterna. El deseo de amar a Dios –en quien posee la caridad teologal– crece de tal forma en su alma, que la conciencia juzga la conducta humana con miras a conseguir la vida eterna. Entonces, el hombre mediante su conciencia, y con el influjo de la caridad, no solo juzga lo que está mal para que sea enmendado o rechazado, ni se conforma con sentenciar la aprobación del bien realizado como perfección suficiente, sino que reconoce que debe amar a Dios a través de cada acción singular, y que tal acto también garantiza el mérito de la vida bienaventurada.

Es necesario aclarar que, en la acción humana, Dios nunca impone su juicio sobre nuestros propios actos. El hombre siempre goza de la libertad para juzgar lo que le es conveniente o no. Y en tal juicio, la persona debe tener en cuenta que, a través de los actos particulares, amar a Dios es un bien que perfecciona el juicio de la conciencia.

Que la gracia divina asista a la conciencia no significa que tal juicio sea siempre perfecto y libre del error. Si esto fuera así, la moralidad de la conducta no dependería de la acción libre del hombre, y por tanto no obtendría ningún mérito a través de los actos humanos rectos; las virtudes humanas no serían necesarias porque estarían superadas por los hábitos infusos; razonar no sería un acto libre; el pecado no tendría lugar en la naturaleza humana. En suma, no sería necesaria la conciencia, pues ya no habría necesidad de valorar la mo-

ralidad de los actos singulares; tampoco tendría sentido seguir la conciencia y vigilar que no yerre. Una conciencia así sería un instrumento exclusivo de la gracia que libraría al hombre de la responsabilidad de sus actos. Santo Tomás previendo este riesgo advierte:

«Si el alma no realiza el acto de caridad mediante una forma propia, sino únicamente en cuanto es movida por un agente exterior, a saber, el Espíritu Santo, se seguiría que, respecto de ese acto, se comportaría solo como un instrumento. Luego no depende del hombre hacer o no hacer ese acto; y de esta manera no podría ser meritorio»¹⁸¹.

La gracia cuando guía a la conciencia no suplanta el libre albedrío con el que cuentan las criaturas racionales. El Espíritu Santo –que es caridad increada– se encuentra en el hombre –caridad creada por don divino– para moverlo al acto de amar a Dios, pero sin violencia, de forma espontánea y libre¹⁸². La conciencia que, en libertad, es movida por la gracia, juzga amar a Dios en cada acción singular, siempre y cuando testifique, guíe y juzgue de acuerdo con las mociones del Espíritu divino, porque su raíz es la caridad¹⁸³.

El grado máximo de la caridad que el hombre alcanza en la vida terrena es doble: verse libre del pecado mortal y desprenderse de las cosas temporales. Pero esto no lo libra del peso de la corrupción de la carne, pues en su naturaleza están presentes la inclinación al pecado, el cuidado de los asuntos temporales, y la fragilidad de la vida presente, que implica los cuidados de su propia naturaleza¹⁸⁴. Por consiguiente, en toda la vida temporal, el hombre necesita de su conciencia para saber si la moralidad de su conducta conforme a la caridad pertenece a Dios –sin pecado mortal y con desprendimiento de lo temporal–. Dice santo Tomás: «Quien se reconoce como hijo de Dios debe imitarlo principalmente en la caridad»¹⁸⁵. Y la conciencia es testigo, guía y juez de dicha obligación cristiana.

B. *Los dones afectivos del Espíritu Santo*

Así como hay dones cognoscitivos, hay otros cuya acción acontece principalmente en la voluntad: son los dones de fortaleza, piedad y temor¹⁸⁶. Estos –al igual que los demás– están al servicio de las virtudes teologales; y más en concreto, se subordinan a la esperanza y la caridad para perfeccionar el deseo de la voluntad que tiene por objeto el bien. La acción sobrenatural de dichos dones incide también en el juicio que la conciencia realiza sobre los actos humanos.

1. El don de temor

El saber que se puede llegar a vivir sin Dios es una culpa que el hombre no desea cargar en su conciencia, pues cuando ha conocido y amado a su Creador se hace consciente de ello. De modo que desea cumplir la voluntad divina y huir de la culpa de vivir lejos de Dios por ser esta una ofensa contra él¹⁸⁷.

El alma racional que goza de este don no admite que los silogismos del entendimiento discernan el bien y el mal sin Dios en cuanto que es verdad primera y caridad perfecta. Entonces los efectos del don de temor llegan hasta el entendimiento, donde se aprecia la intimidad de la conciencia: Dios se afianza como la fuente y raíz de la vida moral, pues el hombre discierne el bien y el mal moral en las acciones singulares, según el conocimiento y el amor revelado; y no de forma creativa y en beneficio propio¹⁸⁸.

2. El don de piedad

Este don proporciona al alma racional un afecto filial para con Dios; es decir, la gracia concede que vivamos como hijos de Dios. De acuerdo con la función del don de piedad, los juicios de la conciencia permanecen en relación continua con el querer del Padre, lo cual se lleva a cabo de manera directa e indirecta:

La primera de ellas se refiere al tributo que el hombre le rinde a Dios mediante la forma de dictaminar la moralidad de sus propias acciones, de cara a Dios.

Y la segunda –forma indirecta– consiste en la reverencia que se le da a Dios a través de los hombres. Por tanto, el entendimiento, en consonancia con la virtud de la caridad, considera necesario dictaminar la bondad que se debe realizar con los necesitados respecto de las obras de misericordia, para amar a Dios con mayor perfección.

En efecto, esta nobleza de la conciencia se debe a la comprensión afectiva y racional de reverenciar a Dios con afecto filial para determinar la moralidad conveniente en las acciones humanas singulares.

3. El don de fortaleza

Y finalmente damos lugar al don de fortaleza, el cual perfecciona la virtud de teologal de la esperanza y la virtud humana de la fortaleza, pues tiene por objeto el bien arduo¹⁸⁹. Dicho don mueve al hombre para llevar a término lo que ha comenzado, de modo que sea consecuente con el juicio de la conciencia, que valora la bondad y la malicia de la acción singular.

El don de fortaleza aleja de la conciencia todos los males que le impiden avanzar, pues algunos pueden causarle la muerte¹⁹⁰. Y para que la conducta humana bajo el don de fortaleza alcance bienes excelentes, recibe del don de consejo la orientación de la acción en orden a la moralidad determinada por la conciencia: al bien sobrenatural que desea la voluntad¹⁹¹.

* * *

En síntesis, la acción de los hábitos infusos proporciona la identidad cristiana a la conciencia moral. La conciencia discierne el bien y el mal conforme a la voluntad divina, para lo cual el entendimiento penetra en la irrenunciable búsqueda de la verdad moral de la conducta humana, pues desea agradar a Dios con su actuar. Por esto mismo cobran sentido las palabras de santo Tomás cuando dice:

«La verdad, quien quiera que la diga, procede del Espíritu Santo, que infunde la luz natural y mueve a la inteligencia y a la expresión de la verdad»¹⁹².

La conciencia es testigo, guía y juez de las acciones singulares en cuanto a su bondad y malicia; por tanto, juzga cuando se ama o no con la caridad divina.

Notas

1. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.4 sed.2: «Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat». En adelante, hasta el final del capítulo, omitimos el nombre de santo Tomás de Aquino al citar sus obras.
2. Cfr. *De Veritate*, q.17 a.1.
3. A este mismo propósito el cardenal Carlo Caffarra se refiere cuando afirma que las normas morales son el código de la Alianza de la persona humana con la Sabiduría creadora, escrito en la misma razón del hombre: cfr. CAFFARRA, C., *Vida en Cristo* (Colección Teológica, 61), 3ª ed., Pamplona, 2010, pp. 105-106.
4. *Summa Theologie*, I-II q.57 a.5 ad.3: «Verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia».
5. Cfr. *In Ethicorum*, VI lec.II n.1131.
6. Esta relación acontece porque se trata de un movimiento ontológico que constituye a la voluntad respecto del entendimiento: cfr. *In Ethicorum*, VI lec.II n.1131.
7. El entendimiento y la voluntad son dos principios operativos que se perfeccionan mediante las virtudes. Cfr. *De Virtutibus in Communi*, q.1 a.7. Esta idea santo Tomás la toma de la filosofía de Aristóteles, oponiéndose a la de Sócrates, quien afirma que la virtud es esencialmente intelectual, pues la sabiduría es el único presupuesto de la bondad en toda acción.
8. Cfr. *Summa Theologie*, I-II q.55 aa.1-4.
9. Pinckaers, siguiendo a santo Tomás, enseña esta misma idea: cfr. PINCKAERS, S., *La renovación de la moral. Estudios para una moral fiel a sus fuentes y a su cometido actual* (Diakonia, 32), Estella, 1971, pp. 221-246.
10. *In Ethicorum*, III lec.6 n.451: «Homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari».
11. Santo Tomás dice que solo se puede llamar *virtudes intelectuales* a los hábitos por los que se busca siempre la verdad y nunca la falsedad: cfr. *Summa Theologie*, I-II q.57 a.2 ad.3.
12. Según Aristóteles, por el razonamiento deductivo entre dos premisas se infiere una conclusión sobre un particular: cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII n.3 (1147a 1). San Alberto afirma esta misma idea respecto de la conciencia: cfr. ALBERTO MAGNO, *De Conscientia*,

- aa.1-3. Y santo Tomás la emplea para explicar cómo la conciencia está antecedita por diferentes potencias y virtudes en la razón: cfr. *In Ethicorum*, VI lec.III n.8; *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.4; *De Veritate*, q.17 a.1.
13. Sínderesis etimológicamente procede del griego συντήρησις y del latín *synderesis*, que significa observar, vigilar y conservar. Introducido en la tradición cristiana por san Jerónimo bajo la expresión *scintilla conscientiae*: cfr. JERÓNIMO, *In Ezechielem*, en H. RIESCO (ed.), *Obras completas de san Jerónimo*, t.Va, Madrid, 2005, pp. 18-21. Debido a sus funciones, santo Tomás también se refiere a ella como *razón natural*: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.47 a.6 ad.1. El entonces cardenal Ratzinger propuso sustituir el término *synderesis* por el de *anámnesis*, ya que lingüísticamente es más claro, profundo, puro y, según él, concuerda con el pensamiento bíblico: cfr. RATZINGER, J., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid, 1992, p. 108.
 14. Cfr. *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.4.
 15. Son cinco grandes artículos sobre la sínderesis: cfr. *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.3; *De Veritate*, q.16 aa.1-3; *Summa Theologiae*, I q.79 a.12. En todos ellos existe una continuidad con las ideas expresadas por su maestro: cfr. ALBERTO MAGNO, *Quaestio de Synderesi*, aa.1-2.
 16. *De Veritate*, q.16 a.1: «Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet».
 17. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.55 aa.1-2; q.57 a.1.
 18. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.94 a.2; *In Sententiarum* IV d.33 q.1 a.1.
 19. Una reseña histórica al respecto es que estas dos cuestiones (la sínderesis y la conciencia), santo Tomás las escribe entre 1257-1258, siendo catedrático de la Universidad de París. Ambas son cuestiones correlativas: cfr. *De Veritate*, qq.16-17. Y están anteceditas por la cuestión sobre la razón superior e inferior: cfr. *De Veritate*, q.15. Acerca de la inseparable relación entre la sínderesis y la conciencia en el pensamiento de santo Tomás de Aquino: cfr. BORGONOVO, G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso D'Aquino. Contributi per un «ridimensionamento» della coscienza morale nella teologia contemporanea* (Studia Friburgensia, 81), Fribourg, 1996.
 20. *In Sententiarum*, II d.39 q.3 a.2 ad.2: «Conscientia dicitur naturale iudicatorium non per se, sed in quantum virtus synderesis in ipsa manet; sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus: et ex parte illa non errat».
 21. Sobre esta idea, Billy explica cómo promueve santo Tomás de Aquino la unidad entre la sínderesis y las virtudes: cfr. BILLY, D., «Aquinas on the content of Synderesis», *Studia Moralia*, 29 (1991) 61-83. Además, el valor y fundamento de la conciencia consiste en dirigir la acción moral según la regla indicada por el hábito de los primeros principios del orden práctico: cfr. LOBO, J.A., «El valor de la conciencia según Santo Tomás», en *Estudios Filosóficos*, 23 (1974) 385-389.
 22. Los fines señalados por la sínderesis, aunque no desaparezcan, pueden llegar a corromperse por múltiples factores: cfr. *De Malo*, q.4 a.2 ad.22; *In Romanos*, XII lec.1. He aquí la importancia de educar el entendimiento en todos sus ámbitos, pues la conciencia es un acto inseparable de la sínderesis y puede caer en el error creyendo que actúa conforme a la verdad: cfr. PÉTRIN, J., «L'Habitus des principes spéculatifs et la synderese», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948) 208-216.
 23. *Summa Theologiae*, I q.79 a.12: «Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa».
 24. Esta misma idea la expresa la doctrina de la Iglesia católica, sustentada en los argumentos que santo Tomás enseña sobre la sínderesis y que es presentada por algunos documentos magis-

- teriales: cfr. *Catechismus Catholice Ecclesie*, 1780; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: Un nuevo modo de ver la ley natural*, Roma 12.VI.2009, 39.
25. Santo Tomás sostiene que la *sindéresis* es la regla primera e indefectible de los actos humanos; en cambio, la conciencia es una regla regulada que, además de la *sindéresis*, tiene en cuenta otras dimensiones del entendimiento: cfr. *De Veritate*, q.17 a.2. ad.7. En esta misma línea y siguiendo a santo Tomás, Daniel Granada sostiene que los principios morales de la conciencia subsisten en la ley divina, pues estos, al estar presentes en la *sindéresis*, facilitan que la conciencia sea una regla regulada que relaciona el conocimiento de lo universal que facilita la *sindéresis*, con el particular que dispensan la sabiduría y la ciencia moral: cfr. GRANADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aliquantulum ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás* (Studi sulla Persona e la Famiglia – Tesi, 33), Siena, 2016, pp. 121-122.
 26. Cfr. *Summa Theologie*, II-II q.81 a.2 ad.3.
 27. Cfr. *Summa Theologie*, I q.20 a.1. La *sindéresis* no indica que Dios es el bien supremo, sino la virtud especulativa de la sabiduría; virtud del intelecto especulativo con la que es posible conocer cuál es el bien absoluto y fin último al que se deben dirigir todos los bienes. Cfr. *Summa Theologie*, I-II q.57 a.2. Una vez que se llega a conocer a Dios como creador, ser personal y fin último del hombre, la razón práctica preceptúa amar a Dios. En palabras de san Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»: cfr. Agustín de Hipona, *De confessionibus*, en Ángel Vega (ed.), *Obras de san Agustín*, t.II, 7ª ed., Madrid, 1979, p. 73.
 28. Cfr. *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.2; *De Veritate* q.15.
 29. *Summa Theologie*, I q.79 a.9: «Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia».
 30. El acceso a las primeras verdades que el hombre conoce de manera innata se da gracias a la virtud del intelecto –hábito de las primeras verdades especulativas–, el cual es prerequisite para que opere la virtud de la sabiduría: cfr. *Summa Theologie* I-II q.57 a.2.
 31. Cfr. *In Ethicorum*, VI lec.6 n.9.
 32. Perfección que también influye a la razón inferior en cuanto que sus principios están subordinados a la razón superior: cfr. *Summa Theologie* I q.79 a.2 ad.2; *De Veritate* q.15 a.2 ad.14; q.17 a.1.
 33. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, «*De Trinitate*», en L. ARIAS (ed.), *Obras de san Agustín*, t.V, 2ª ed., Madrid, 1956, pp. 658-659.
 34. Por falta de conocimiento acerca de la verdad, la razón se oscurece ocasionando el desorden de las pasiones: cfr. *Summa Theologie* I-II q.24 a.3. En consecuencia, se puede llegar a desarrollar el ateísmo en sus diversas tipologías corrompiendo la sabiduría: cfr. JIMÉNEZ, A., «La teología fundamental ante el desafío de la increencia», en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental. Temas propuestos para el nuevo milenio*, Bilbao, 1999, pp. 129-179.
 35. El fin último del hombre es Dios en quien se encuentra la felicidad perfecta; y solo puede unirse a él por el conocimiento que tenga de la voluntad divina y el amor. Para este propósito, la sabiduría enseña que el hombre es fruto del amor de Dios quien es su creador.
 36. Santo Tomás siguiendo a Aristóteles emplea el término *orden* para referirse a la apta disposición de las cosas diversas a un fin.
 37. Cfr. *In Ethicorum*, I lec.I nn.2-3.
 38. Siguiendo a santo Tomás algunos distinguen entre ciencias prácticas y especulativas. En ambos sentidos, se encuentra la misma etimología del término *ciencia* que proviene del latín *scientia*: cfr. MARTÍNEZ, P., «Santo Tomás de Aquino y la subalternación de las ciencias. *Expositio super librum Boethii «De Trinitate»* (q.5 art.1 ad.5)», en PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO E DI

- RELIGIONE CATTOLICA, *Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Studi tomistici, 41-II), Città del Vaticano, 1991, pp. 171-175.
39. Al seguir las enseñanzas morales de santo Tomás, Thomas Deman comenta que *el hábito de la ciencia*, debido a esta función, puede ser llamado *virtud de la ciencia moral*: cfr. DEMAN, Th., *La prudencia, op. cit.*, pp. 78-79.
 40. La ciencia no trata sobre el Creador sino sobre lo creado: cfr. *In Colossenses*, II lec.1.
 41. Los principios segundos solo pueden fundamentarse en los primeros principios: cfr. *In 1 Corinthios*, XII lec.2.
 42. La ciencia tiene como objeto la verdad: cfr. *Summa Theologiae*, I q.16 a.6 ad.1. La verdad, al ser superior que el mismo hombre, debe preferirse siempre por encima de este: cfr. *Contra Gentiles*, III c.26 n.9.
 43. Esta idea la afirma Teófilo Urdánóz al señalar que la ciencia es uno de los principios que intervienen en el juicio de conciencia: cfr. URDÁNOZ, T., «La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales», *La Ciencia Tomista*, 245 (1952) 539.
 44. Sobre los problemas del juicio moral y la importancia de la ciencia: cfr. COLOM, E. y RODRÍGUEZ-LUÑO, Á., *Elegidos para ser santos*, Madrid, 2001, pp. 416-418.
 45. Cfr. *In 1 Timotheum*, II lec. 2,4. La ciencia solo puede existir en lo que es verdadero.
 46. Cfr. *In De Anima*, III lec. 5 n.12; *In Sententiarum*, III d.1 q.1 a.2. De muchas falsedades no se puede obtener una verdad: cfr. *In Metaphysicam*, II lec. 2 n. 3.
 47. La importancia de vivir como una persona virtuosa radica en que se posee una visión más profunda para discernir lo verdadero de lo falso, perfeccionando la ciencia moral: cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral, op. cit.*, p. 314-316. De aquí que conciencia moral y ciencia moral se impliquen mutuamente en la conducta humana.
 48. El estudio de la prudencia en santo Tomás comprende cinco partes: La prudencia en sí misma, sus causas, su estructura, sus diversas especies y los pecados que atentan contra ella. Una introducción orientativa a este tratado: cfr. LABOURDETTE, M., *Cours de théologie morale*, t. II, Paris, 2012, pp. 357-435.
 49. *Summa Theologiae*, I-II q.58 a.3 ad.1: «Prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur». En otras obras señala la misma idea: cfr. *In Ethicorum*, VI lec.7; *In Sententiarum*, III d.1 q.1 a.4.
 50. La virtud de la prudencia cuando es puesta en práctica le permite al hombre vivir de forma libre: cfr. TRIGO, T., «Prudencia y libertad», *Scripta Theologica*, 34 (2002) 273-307.
 51. Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, a san Agustín y a san Juan Damasceno complementa esta relación tripartita de la conducta humana: cfr. *Summa Theologiae*, I-II qq.11-16. Un análisis sistemático sobre estas cuestiones: cfr. PINCKAERS, S., «La structure de l'acte humain suivant Saint Thomas», *Revue Thomiste*, 55 (1955) 393-412.
 52. *Summa Theologiae*, I-II q.76 a.1: «Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio».
 53. Esta explicación la hacemos siguiendo los argumentos de Pinckaers respecto de la relación entre la conciencia y la prudencia: cfr. PINCKAERS, S., *The Pinckaers reader. Renewing thomistic moral theology*, Washington, 2005, pp. 342-355. Y la argumentación metafísica sobre el desarrollo del acto moral en el pensamiento de santo Tomás: cfr. DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., Buenos Aires, 1980, pp. 357-364; cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., «La prudence. Sa place dans l'organisme des vertus», *Revue Thomiste*, 31 (1926) 413-416. Y la investigación de Miralbell sobre la conexión entre la conciencia y la prudencia: cfr. MIRALBELL, J., *Conciencia y prudencia. Sus relaciones según Santo Tomás*, Pamplona, 1979.

54. Aquí nos referimos solo a la conciencia como guía y juez de la acción moral: cfr. *De Veritate*, q.17 a.1.
55. En este sentido santo Tomás dice que la conciencia es un juicio que está directamente relacionado con el acto de averiguar lo que se debe hacer: cfr. *De Veritate*, q.17 a.3 ad.2.
56. La prudencia elimina todos los errores que provengan de las pasiones desordenadas disponiendo la voluntad de la mejor forma, pues presupone las virtudes morales y estas a su vez presuponen la prudencia: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.47 aa.6-7.
57. *Summa Theologiae*, II-II q.53 a.6: «Delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae, et præcipue delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem». Santo Tomás estima que la lujuria es un vicio predominante, pero no el único, que impide que se de la prudencia, porque los vicios carnales obnubilan el entendimiento. Mary William siguiendo esta idea sostiene que las virtudes morales son fundamentales para la formación del entendimiento: cfr. WILLIAM, M., «The relationships of the intellectual virtue of science and moral virtue», *The New Scholasticism*, 36 (1962) 487-499.
58. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.53 a.3.
59. Expresión que emplea Thomas Deman para significar cuando un hombre comienza a ser prudente: cfr. DEMAN, Th., *La prudencia, op. cit.*, pp. 92-93.
60. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.51 a.1.
61. *Summa Theologiae*, I-II q.14 a.2.
62. Santo Tomás siguiendo a Aristóteles mantiene que el consejo se da solo en lo particular contingente. En lo universal no se requiere del consejo porque allí no se necesita la deliberación.
63. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.53 a.3 ad.3.
64. Hay quienes interpretando los textos de santo Tomás dicen que el silogismo de la prudencia contiene el siguiente orden: la premisa mayor es el juicio de la conciencia expresado mediante un primer silogismo; a la premisa menor le corresponde la deliberación sobre el medio más adecuado; y la conclusión es la determinación del medio más adecuado para alcanzar el fin: cfr. MAURI, M., «Conciencia y elección», en J. CRUZ (dir.), *Anuario filosófico*, 27(2), Pamplona, 1994, pp. 837-838.
65. La corriente de la Teología Moral posterior a santo Tomás, influida por Ockham, al eliminar el tratado de las virtudes, no presta atención al consejo para superar las incertidumbres morales, sino a los preceptos de la ley aplicados mediante principios reflejos en cada caso, sin conseguirlo a satisfacción, lo cual se evidencia en los tratados clásicos *De conscientia*. Pero, siguiendo a santo Tomás, debe decirse que todo juicio moral se infiere como la conclusión silogística de la razón, tal cual como sucede con la conciencia.
66. *Summa Theologiae*, I-II q.14 a.1: «Necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et hæc inquisitio consilium vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est appetitus præconsilii».
67. *Summa Theologiae*, II-II q.47 a.6 ad.3: «Synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam».
68. *Summa Theologiae*, I-II q.13 a.3: «Electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut philosophus dicit. Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione». Esta misma idea la desarrolla más adelante: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.47 a.8.
69. Servais Pinckaers realiza un análisis detallado de algunas de las diferencias que a continuación describimos: cfr. PINCKAERS, S., *The Pinckaers reader, op. cit.*, pp. 352-353.
70. La conciencia y prudencia tienen en común que sus juicios versan sobre un acto particular; pero difieren en que el juicio de la conciencia pertenece al entendimiento, mientras que el de elección incluye afecto de la voluntad: cfr. GONZÁLEZ, A.M., *Tomás de Aquino. De veritate*, 16

- y 17. *La sindéresis y la conciencia* (Cuadernos de Anuario Filosófico, 61), Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 20-21.
71. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.47 a.8.
 72. Cfr. *De Veritate*, q.22 a.15 ad.2.
 73. *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.4 ad.2: «Conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis».
 74. Sobre la necesidad de distinguir y consolidar estos juicios de la acción moral: cfr. ELDERS, L., «St. Thomas Aquinas' doctrine of conscience», *Studi Tomistici*, 30 (1987) 132-134.
 75. Relacionado con el juicio prudencial así también lo interpreta Philippe Delhaye siguiendo a santo Tomás: cfr. DELHAYE, Ph., *La conciencia moral del cristiano*, 2ª ed., Barcelona, 1980, pp. 243-248.
 76. El juicio de prudencia debe comprenderse como un juicio de oportunidad o conveniencia que lleva a cabo el dictamen de la razón: cfr. DELHAYE, Ph., *La conciencia moral*, op. cit., pp. 294-307.
 77. Cfr. *De Veritate*, q.17 a.1 ad.4 ; *In Sententiarum*, II d.24 q.2 a.4 ad.2. Esta expresión se refiere a que se puede obrar en contra del juicio de la conciencia, a causa de la corrupción del juicio de prudencia.
 78. Cfr. *De Veritate*, q.17 a.1.
 79. De modo similar, pero contrario al nuestro, Marie-Michel Labourdette dice que la unidad del acto moral se logra gracias a la rectificación que hace la prudencia. De modo que los juicios de la conciencia y de elección son únicamente dos juicios distintos, en dos momentos distintos, pero en un solo movimiento: cfr. LABOURDETTE, M., «Théologie morale», en *Revue Thomiste*, 50 (1950) 209-227. Consideramos que es fundamental señalar la importancia del juicio valorativo de la conciencia cuando se concluye el acto, pero en esta misma argumentación Labourdette no hace ninguna mención al respecto.
 80. *Synesis* (σύνεσις) en sentido estricto significa *sentenciar bien*. También conocida como *sensatez* o *perspicacia*, perfecciona el juicio prudencial para que sea recto y evite el error. Esta virtud previene contra los vicios de la inconsideración y la insensatez; pues estos, al no buscar la rectitud del juicio, desprecian otras virtudes como la cautela y la circunspección. La *gnome* (γνώμη) debe comprenderse como la virtud que ayuda a juzgar rectamente en casos extraordinarios, que no están comprendidos por las leyes humanas. También se le conoce como virtud de la flexibilidad o del saber sentenciar *ad casum*. Está vinculada al juicio de la prudencia, cuya labor hace que su sentencia sea equitativa, tenga un claro sentido de la excepción cuando –según el caso– este no se considera dentro de las reglas comunes de la acción. De esta manera facilita la labor de otras virtudes como la epiqueya.
 81. La *epiqueya* (ἐπιείκεια), entendida como la virtud de la equidad, está relacionada directamente con la virtud de la justicia.
 82. Aunque la eficacia de este acto reside en la voluntad, formalmente es intelectual: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.17 a.1.
 83. La ejecución del acto es posterior al imperio y ocurre mediante el uso activo y el uso pasivo. El uso activo acontece cuando la voluntad libre se autodetermina para realizar el mandato imperado por el entendimiento moviendo las potencias ejecutivas de la acción. Y el uso pasivo consiste en la obediencia del entendimiento a las potencias ejecutivas de la voluntad para ejecutar la acción: cfr. *Summa Theologiae*, I-II qq.16-17.
 84. *Summa Theologiae*, I-II q.17 a.1: «Imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso».

85. Aunque no de forma absoluta, el apetito recto de la voluntad es causa de la rectitud del imperio, como también lo es del consejo y del juicio de elección. Cfr. *In Ethicorum*, I lec.1 n.8. En el siguiente apartado ampliaremos la necesaria y buena disposición que debe tener la voluntad para la correcta función de la conciencia.
86. Santo Tomás indica que las partes integrales e imprescindibles de la prudencia son como *las paredes, el techo y los cimientos de una casa*: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.48 a.1. Cinco pertenecen a la prudencia en cuanto virtud intelectual: La memoria, el entendimiento, la docilidad, la sagacidad y la razón. Tres pertenecen a la prudencia en cuanto virtud imperativa: La circunspección, la precaución y la previsión.
87. *La circunspección* considera si esa acción es conveniente en las actuales circunstancias: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.49 a.7. *La precaución* evita los males que impiden realizar el bien: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.49 a.8. *La previsión* aprecia con acierto si la acción concreta es el medio más adecuado para conseguir el fin propuesto: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.49 a.6.
88. A través del acto del imperio, la prudencia aplica los consejos y el juicio de elección en la acción concreta: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.47 a.8.
89. Santo Tomás enseña que la prudencia al igual que la conciencia *aplica* la consideración racional en la acción singular: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.47 a.1 ad.3; a.2 ad.1; 3, 6. Santo Tomás emplea el término *aplicar* indistintamente para explicar tanto la función de la conciencia como de la prudencia. Cuando dice que la conciencia es la aplicación de la ciencia a un acto concreto, se refiere a una determinación particular a partir de los conocimientos generales. En cambio, en la prudencia se refiere a la elección de una determinación particular.
90. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.11.
91. Este mismo orden tripartito de los actos humanos lo enseñan otros autores siguiendo a santo Tomás. Sin embargo, desconocemos por qué varios de ellos no incluyen la valoración que realiza la conciencia cuando el acto finaliza, siendo que esta forma parte del mismo: cfr. MIRABELL, J., *Conciencia y prudencia. Sus relaciones según Santo Tomás*, Pamplona, 1979, pp. 127-128; BARBADO VIEJO, F., (ed.), en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, t.IV, Madrid, 1954, pp. 431-432, comentario sobre los actos humanos.
92. *Summa Theologiae*, II-II q.49 a.5: «Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus».
93. Cfr. *In Sententiarum*, II d.26 q.1 a.1 ad.2; *Summa Theologiae*, II-II q.113 a.10.
94. *Summa Theologiae*, II-II q.2 a.3: «Perfectio ergo rationalis creature non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis».
95. El hombre no puede proporcionarse a sí mismo de ninguna manera estos hábitos infusos. Solo Dios los infunde y hace que se desarrollen en cada persona: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.62 a.1.
96. La gracia es un hábito entitativo por el cual participamos de la naturaleza divina: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.110 a.4 ad.1. La gracia es una realidad interna sobrenatural que califica los actos libres en orden a Dios: cfr. *De Veritate*, q.12 a.1 ad.12.
97. Solo por la acción de la gracia santificante las personas divinas inhabitan en el alma racional: cfr. *Summa Theologiae*, I q.43 a.3.
98. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.62 aa.1-2.
99. Cfr. *Summa Theologiae*, I q.8 a.3.
100. Santo Tomás distingue tres hábitos infusos: *a)* las virtudes teologales; *b)* las virtudes morales infusas: cfr. *De Virtutibus in Communi*, a.10; *Summa Theologiae*, I-II q.63 a.3; y *c)* los dones del Espíritu Santo: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.68. A partir de estos tres hábitos infusos siguen otros principios sobrenaturales de la gracia divina que conforman la dinámica de la vida cristiana como lo son las bienaventuranzas: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.69. Y los frutos del

Espíritu Santo: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.70. A partir de la obra de santo Tomás, algunos autores estudian los hábitos infusos haciendo una relación directa entre las virtudes, las bienaventuranzas, los dones y los frutos del Espíritu Santo: cfr. ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana*, 15ª ed., Madrid, 2018, pp. 112-186.

101. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.62 a.3; II-II q.4 a.2; q.18 a.1; q.24 a.1.
102. Los hábitos infusos operan en el entendimiento y la voluntad. Pero no existen hábitos infusos exclusivos de una facultad y que no estén en otra, todos necesitan de la estrecha relación entre el entendimiento y la voluntad para que puedan desarrollarse en el alma racional. Sin embargo, santo Tomás asigna a cada hábito infuso una facultad natural del alma donde reside acorde con su naturaleza, orden y finalidad.
103. La virtud teologal de la fe tiene por objeto a Dios; en cambio, la fe de la filosofía aristotélica –Πίστις– es diferente porque se refiere al *acto de fe*, el cual es entendido como la confianza y fiabilidad para adquirir un conocimiento o un beneficio de otro, pero no para vivir de ella como es el caso de la fe teologal: cfr. *De Veritate*, q.14 a.2.
104. Santo Tomás afirma que los contenidos de la fe son las verdades sobre Cristo, la Iglesia, los sacramentos y todas las que nos ordenan a Dios; todas ellas las asentimos de forma virtuosa por la fe: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.1 a.1 ad.1.
105. La fe le brinda al entendimiento un *modo de saber divino cierto*, el cual es superior a cualquier tipo de inteligencia humana: cfr. *De Veritate*, q.14 a.1 ad.7.
106. Cfr. *De Veritate*, q.14 a.1 ad.3.
107. *Summa Theologiae*, II-II q.2 a.9: «Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam».
108. Santo Tomás indica de modo detallado el comportamiento de la naturaleza del alma para que haya fe en la persona: cfr. *De Veritate*, q.14 a.2.
109. Cfr. *De Veritate*, q.14 a.2 ad.10.
110. Según las fuentes que tenemos, santo Tomás es el primer teólogo de la historia en afirmar que la fe pertenece al entendimiento especulativo y no al práctico, pues el objeto de la fe no es la verdad realizable sino la verdad increada: cfr. *De Veritate*, q.14 a.4. Y cuando se dice que la fe es capaz de realizar algo, es porque se le atribuye a ella actuar mediante la caridad.
111. Cfr. *De Veritate*, q.14 a.5 ad.11; a.8. La fe ilumina a la razón en la búsqueda de la verdad; y la razón admite la necesidad de conocer los principios de la fe para hallar la verdad: cfr. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 42 (AAS 91 (1999) 38).
112. Cfr. *De Veritate*, q.14 a.5.
113. *De Veritate*, q.14 a.10 ad.9: «Fides non destruit rationem sed excedit eam et perficit».
114. Santo Tomás explica que la humanidad de Cristo nos lleva a la divinidad en la que hay que conocer por la fe tres cosas: la unidad de la esencia; la trinidad de las personas; y los efectos de la acción trinitaria: cfr. *Compendium Theologiae*, I c.2.
115. La fe comparada con la sustancia del ser humano es el fundamento de toda la vida espiritual del alma racional: cfr. *De Veritate*, q.14 a.2 ad.1.
116. *Compendium Theologiae*, I c.2: «Fides autem prælibatio quædam est allius cognitionis quæ nos in futuro beatos faciet».
117. Esta expresión sustentada en la *Carta a los hebreos* (11,1) se refiere a la convicción que llega el entendimiento sobre la verdad de las cosas, gracias a la fe: cfr. *De Veritate*, q.14 a.2. La fe entendida así es una forma de conocimiento sobre la existencia de las cosas que no vemos, conduciéndonos a creer: cfr. *De Veritate*, q.14 a.2 ad.9.
118. El entendimiento conoce los contenidos de la fe de modo gradual en la medida que lo dispongan la naturaleza humana y la gracia divina. No obstante, santo Tomás, acorde con Maimónides, plantea cinco limitaciones del entendimiento que de modo gradual se pueden superar y alcanzar gracias a la fe: cfr. *De Veritate*, q.14 a.10.

119. A diferencia de santo Tomás, para algunos autores influenciados por la filosofía de Kant, la fe es considerada una mera opinión o ideología relegada al campo de lo irracional: cfr. IZQUIERDO, C., «Fe», en ID. (dir.), *Diccionario de teología*, 3ª ed., Pamplona, 2014, pp. 403-404. Vistos así los contenidos de la fe, estos no pueden ser tenidos en cuenta en la moralidad de la acción singular.
120. *Summa Theologie*, II-II q.154 a.2 ad.2: «Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima et summa regula». Esta misma afirmación también se encuentra en otros textos: cfr. *De Veritate*, q.17 a.3; a.4 ad.2.
121. *De Veritate*, q.14 a.11 ad.1: «Si enim aliquis taliter nutritus, ductum rationis naturalis sequetur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt necessaria ad credendum, vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X».
122. La sabiduría en cuanto virtud intelectual constituye la apertura a Dios; la fe teologal le concede al hombre la luz para el conocimiento divino; y la caridad el modo en que se alcanza la fruición de Dios como posesión del último fin: cfr. *In Sententiarum*, I d.1; *Summa Theologie*, I-II q.11. Para tal misión Dios sale al encuentro del hombre donándose a él ayudándolo sobrenaturalmente. Al respecto, santo Tomás explica que el Hijo y el Espíritu Santo habitan en la persona imprimiendo en el alma dones divinos por los que se goza formalmente de la caridad y la sabiduría: cfr. *In Sententiarum*, I d.14 q.2 ad.2.
123. *De Veritate*, q.14 a.2: «Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire».
124. *De Veritate* q.14 a.10: «Habere fidem de his quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam».
125. Cfr. *Summa Theologie*, II-II q.5 a.4.
126. *Summa Theologie*, II-II q.4 a.8 ad.3: «Scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine verbi Dei, cui innititur fides».
127. Cfr. *Summa Theologie*, II-II q.8 a.6.
128. Cfr. *Summa Theologie*, II-II q.8 aa.1-2. Marie-Michel Philipon, siguiendo estos artículos de santo Tomás, afirma que el proceso psicológico causado por el don de entendimiento –que el dominico francés denomina inteligencia– se estudia en dos fases. Una primera incoativa, que consiste en la aprehensión de las nociones sobrenaturales. La segunda fase trata sobre la penetración de las verdades primordiales de la fe: cfr. PHILIPON, M-M., *Los dones del Espíritu Santo*, op. cit., pp. 173-184.
129. *Summa Theologie*, II-II q.8 a.6 ad.2: «Donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quæ dicuntur». La virtud teologal de la fe le proporciona al entendimiento el conocimiento de las verdades sobrenaturales y el don de entendimiento profundiza en ellas aumentando su comprensión: cfr. *Summa Theologie*, II-II q.180 a.3 ad.1.
130. *Summa Theologie*, II-II q.8 a.6 ad.3: «Donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur». Más aún, el don de entendimiento, ilustra la mente humana para que conozca la verdad sobrenatural, hacia la cual debe ir la orientación de la voluntad recta: cfr. *Summa Theologie*, II-II q.8 a.4.
131. El don de entendimiento, en comparación con los dones de sabiduría, ciencia y consejo, que actúan de forma directa en la razón, no hace ningún juicio, solo informa al entendimiento en su doble ámbito: especulativo y práctico: cfr. *Summa Theologie*, II-II q.8 aa.6, 8.
132. *Summa Theologie*, II-II q.8 a.7: «Doum intellectus facit munditia in mentis».

133. *Summa Theologiae*, II-II q.8 a.3 ad.2: «Pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quaedam humanorum actuum, quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est».
134. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.1 a.1 ad.1.
135. *Summa Theologiae*, II-II q.8 a.3: «Ratio superior quæ dono intellectus perficitur».
136. El acto de razonar, asistido o no por los hábitos infusos, siempre es un acto libre; de modo que la conciencia siempre aplica la ciencia sobre un particular conforme a los contenidos de la razón.
137. El don de sabiduría tiene por objeto primario, único y fundamental al mismo Dios. En cambio, los demás dones del Espíritu Santo perciben, juzgan o actúan en el alma en cuanto obra de la divinidad: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.1.
138. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.2.
139. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.3.
140. Cfr. *Summa Theologiae*, I q.1 a.6.
141. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.1: «Qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare».
142. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.2.
143. De este modo santo Tomás establece que la función de don de sabiduría es especulativo y práctico: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.3 ad.3.
144. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.8 a.3.
145. Esta dirección de los actos humanos comprende remover los males contrarios a la sabiduría divina para evitar la corrupción del pecado. Su efecto es la paz que ordena todo cuando hay: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.6.
146. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 aa.3-4.
147. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.1. Sin la caridad, el don de sabiduría solo sería especulativo y no podría ser director de los actos humanos: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.3 ad.3.
148. Según santo Tomás, la razón inferior toma los principios de la razón superior para su correcta función. Y ambas conforman la premisa menor del silogismo del que procede la conciencia: cfr. *Summa Theologiae*, I q.79 a.2 ad.2; *De Veritate*, q.15 a.2 ad.14; q.17 a.1.
149. Santo Tomás establece la diferencia y complemento entre la sabiduría en cuanto virtud humana y don del Espíritu Santo: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.1 ad.2.
150. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.3 ad.1: «Sapientia quæ est donum est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quamdam scilicet unionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione».
151. En su sabiduría infinita Dios se revela a sí mismo en Cristo para darle a conocer al hombre las verdades necesarias para su salvación y hacerlo consorte de la naturaleza divina: cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 2 (AAS 58 (1966) 818).
152. *In Hebræos*, IX lec.3: «Sanguis Christi mundat interius conscientiam, quod fit per fidem Act. XV, 9: *fide purificans corda eorum* in quantum scilicet facit credere quod omnes qui Christo adhaerent, per sanguinem eius mundantur. Ergo iste emundat conscientiam» (La traducción es nuestra).
153. *In Romanos*, IX lec.1: «Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae II Cor. I, 12. Et quia interdum conscientia errat, nisi per spiritum sanctum rectificetur, subdit in spiritu sancto. Supra VIII, 16: ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro» (La traducción es nuestra).
154. Cfr. *Questiones Quodlibetales*, IX q.7 a.2[15].

155. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.9 a.1. El don de ciencia al igual que el don de entendimiento se ordenan a la certeza de la fe: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.9 a.3.
156. *Summa Theologiae*, II-II q.9 a.3: «Unde etiam oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis».
157. En este sentido santo Tomás dice que, para sentir las verdades de fe con perfección se requiere recibir rectamente lo que se le propone mediante el don de entendimiento. Y solo después es posible realizar un juicio recto que discierna el contenido de las verdades sobrenaturales de las que no lo son: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.9 a.1. Gracias al don de ciencia, el hombre puede conocer la naturaleza del Creador a través de las creaturas: cfr. *Contra Gentiles*, II cc.2-4.
158. *Summa Theologiae*, II-II q.9 a.2: «Donum scientiæ est solum circa res humanas, vel circa res creatas».
159. *Summa Theologiae*, II-II q.9 a.3 ad.3: «Donum scientiæ est intelligendum quod illi soli donum scientiæ habeant qui ex infusione gratiæ certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine iustitiæ». Santo Tomás continúa explicando que, según la Sagrada Escritura (*Sb* 10,10), esta es la ciencia que alcanzan los santos y de la que goza su conciencia.
160. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.52 a.1.
161. *Summa Theologiae*, II-II q.52 a.2: «Prudentia quæ importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adiuvans et perficiens».
162. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.52 a.4 ad.2.
163. Según Philipon, el don de consejo está situado en el centro de la psicología sobrenatural desempeñando una doble función. Primero, está subordinado a las virtudes teologales y a los dones contemplativos: inteligencia, ciencia y sabiduría. Segundo, dirige las virtudes morales y los dones afectivos: piedad, fortaleza y temor: cfr. PHILIPON, M.-M., *Los dones del Espíritu Santo*, op. cit., pp. 277-279.
164. *Summa Theologiae*, II-II q.52 a.3: «Tamen quædam sunt quæ beati, vel Angeli vel homines, non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam». El alma de Cristo –comenta santo Tomás– posee todos los dones del Espíritu en grado excelentísimo; y, por ejemplo, acorde con el don de consejo el Señor supo callar ante Herodes: cfr. *Summa Theologiae*, III q.7 aa.5-6.
165. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.52 a.3. En los ángeles y en los bienaventurados –continúa explicando santo Tomás– aún se presenta ignorancia de lo desconocido, y el don de consejo permanece en ellos, pero no como indagación sino como conversión hacia Dios.
166. El don de consejo evita la segunda forma de error en la conciencia que señala santo Tomás: cfr. *De Veritate*, q.17 a.2. La conciencia bajo la moción del don de consejo puede llegar a aplicar la ciencia en un acto singular sin error.
167. Santo Tomás explica que la función estructural de la gracia en el hombre es tripartita y articulada: no destruye la naturaleza humana; supone la naturaleza; y la perfecciona: cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.113 a.6 ad.3; a.8.
168. *Summa Theologiae*, I-II q.113 a.3: «In eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces».

169. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.17 a.2. La esperanza se halla en la facultad apetitiva de la razón: la voluntad: cfr. *De Spe*, a.2. Algunos tomistas como Santiago Ramírez conciben la esperanza como una certeza de *inclinación de motivo* de la voluntad, que no requiere ningún tipo conocimiento previo: cfr. RAMÍREZ, S., *De spei christiane fideique divinæ mutua dependentia*, Friburgi, 1940, pp. 67-80.
170. *De Spe*, a.3: «Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in seipso diligitur».
171. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II q.62 a.4; II-II q.23 aa.7-8.
172. Cfr. *Compendium Theologiae*, II c.7.
173. *De Veritate*, q.14 a.3 ad.10: «Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate».
174. *Summa Theologiae*, II-II q.17 a.3: «Spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum».
175. Santo Tomás señala que el objeto de la esperanza tiene cuatro aspectos: que se trate de un bien, que sea futuro, arduo y posible: cfr. *De Spe*, a.1.
176. Cfr. *Compendium Theologiae*, II c.7. La esperanza en términos generales implica la intervención de un agente externo para conseguir lo que se desea alcanzar. Si ese agente es un hombre, debe solicitarse su intervención por medio de una petición. Pero si es Dios, dicha petición se llama oración, porque se trata de una petición al Creador sobre lo que es más conveniente y que muchas veces el entendimiento desconoce.
177. Gracias a la esperanza teologal, el creyente a través de la oración pide a Dios el aumento del deseo, la perfección y la certeza del conocimiento que alcanza sobre las cosas divinas, mediante las cuales participa de la gloria divina en el *Reino de Dios*: cfr. *Compendium Theologiae*, II cc.8-9. Se debe pedir la salvación, y cualquier otro bien solo en cuanto sea necesario para la salvación: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.17 a.2 ad.2.
178. Cfr. *In Sententiarum*, I d.14 q.2 ad.1.
179. La caridad encierra en sí los actos de todas las virtudes porque es el motor de todas ellas: cfr. *De Caritate*, a.3. Y las virtudes que conforman la rectitud de la conciencia moral son impulsadas mediante la caridad para encontrar a Dios como sumo bien. De modo operable, la gracia divina es a las virtudes lo que el alma es a las potencias: cfr. *Contra Gentiles*, III cc.151-153.
180. Cfr. *De Caritate*, aa.10-11.
181. *De Caritate*, a.1: «Si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet spiritu sancto; sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum. Non ergo in homine est hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius».
182. Para santo Tomás, el amor de Dios es el principio que transforma y renueva al hombre hacia Él, pues lo ama con el mismo amor que proviene de Dios. Pero el mérito está en que es el hombre el que libremente decide amarlo: cfr. *De Caritate*, a.1.
183. Según santo Tomás, es posible que el hombre pueda verse preservado de pecar por una disposición extraordinaria de la voluntad divina; pero esto no se da en todos los hombres y tampoco todas las veces, solo cuando Dios en su sabiduría infinita lo dispone: cfr. *De Caritate*, aa.11-12.
184. Cfr. *De Caritate*, a.10. La caridad en la vida terrena es imperfecta, el modo perfecto solo es posible en la visión beatífica.
185. *Compendium Theologiae*, II c.5: «Inter alia vero præcipue, qui se Dei filioque recognoscit debet in caritate Deum imitari».
186. Cfr. *De Caritate*, a.2 ad.17.
187. Santo Tomás dice que el temor puede ser mundano, servil, filial e inicial: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.19 a.2. El don de temor es *filial* porque se funda en la caridad y en la reverencia

- a Dios como Padre y se teme separarse de él por la culpa: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.19 a.9. El don de temor auxilia a la virtud de la templanza para ordenar los placeres de la carne: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.141 a.1 ad.3. Y la virtud de la humildad llega a su perfección porque junto con el don de temor el hombre no intenta ni grandeza ni gloria fuera de Dios: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.19 a.9 ad.4.
188. Conviene agregar que el hombre, gracias a la virtud teologal de la esperanza, acude a Dios por medio de la oración: cfr. *Compendium Theologiae*, II cc.8-9. La finalidad de la oración es pedirle a Dios el auxilio de la gracia a fin de discernir el bien y el mal moral en las acciones singulares, de modo que nunca haga este discernimiento de conciencia sin la asistencia divina. Sin el don de temor, la esperanza nunca será perfecta porque el pecado de la presunción conlleva que el hombre se ame a sí mismo de forma desordenada: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.19 a.9 ad.1,2; q.141 a.1 ad.3.
189. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.139 a.2. ad.1.
190. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.139 a.1.
191. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q.139 a.1 ad.3.
192. *Summa Theologiae*, I-II q.109 a.1 ad.1: «Omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem».

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	411
ÍNDICE DE LA TESIS	417
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	423
LA PERFECCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL	431
I. LA PERFECCIÓN NATURAL DE LA CONCIENCIA MORAL	432
A. La disposición del apetito recto	433
B. La perfección a través de las virtudes humanas	434
II. LA RELACIÓN DE LAS VIRTUDES INTELCTUALES CON LA CONCIENCIA MORAL	435
A. Conciencia moral y sindéresis	435
B. Conciencia, sabiduría y ciencia moral	437
III. LA CONCIENCIA MORAL Y LA PRUDENCIA	440
A. La guía en la intención del fin	441
B. La elección de los medios	443
C. La valoración de la consecución del fin	449
IV. LA PERFECCIÓN SOBRENATURAL DE LA CONCIENCIA MORAL	451
A. La inhabitación trinitaria	452
B. Los hábitos infusos	452
V. LOS HÁBITOS INFUSOS EN EL ENTENDIMIENTO Y SU RELACIÓN CON LA CONCIENCIA	453
A. La fe teologal	453
B. Los dones intelectivos del Espíritu Santo	457
VI. LOS HÁBITOS INFUSOS EN LA VOLUNTAD Y SU INFLUJO EN LA CONCIENCIA MORAL	464
A. La esperanza y la caridad teologal	464
B. Los dones afectivos del Espíritu Santo	467
NOTAS	471
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	485

