

LA CONCIENCIA COMO HÁBITO

RAFAEL FRACÉS TELLO

Los tratados de Moral más clásicos, al referirse a la conciencia recurren a la doctrina tomista y a una posterior elaboración que adjetiva la conciencia denominándola laxa, recta, dudosa, escrupulosa, etc. Cuando se quiere dar una definición precisa de conciencia se afirma que es un juicio y cuando se la califica ya no se vuelve a la definición anterior. Porque calificar de ese modo —recto, laxo, etc.— un juicio, que es un acto, no parece acertado: se requiere una trayectoria con muchos actos del mismo tipo para dar un calificativo al sujeto o a la potencia operante. En el fondo se hace precisa una distinción entre conciencia actual y conciencia habitual, que los autores establecen con ciertos matices y sin mucha decisión, como si estuviese latente el temor a contrariar la justificada autoridad del Doctor Común. Puede observarse acudiendo a alguno de los tratadistas clásicos, como Noldin, Prümer, Mausbach, Palazzini o García de Haro, p. ej.¹. Este últi-

1. Traemos a esta nota, de carácter general, las expresiones de diversos autores, suficientemente acreditados para poder ser fiel exponente de las dudas o imprecisiones a las que hacemos referencia y que desaparecerían con la afirmación de que la conciencia moral es un hábito del entendimiento práctico que permite realizar juicios morales o actos de conciencia. Cada acto de conciencia es un juicio; esa tarea de juzgar en concreto aquí y ahora sobre la bondad o maldad de «este» acto es una operación ordinaria (habitual habría que decir) a la hora de decidir y resulta necesaria para obrar prudentemente. Aunque algunas veces se recoge ese concepto —conciencia como hábito— al admitir la denominación de conciencia habitual, simultáneamente no se quiere prescindir de la afirmación de que la conciencia es un acto. Y se llega a hablar de acto de conciencia y conciencia habitual pero evitando afirmar que la conciencia pueda ser un hábito. Sólo en uno de los autores escogidos, García de Haro, se llega a distinguir pero pasando de puntillas sobre el asunto. Cfr. Ramón GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, EUNSA, Pamplona 1992, p. 517: «Por eso, de modo preciso, más que de *conciencia habitual* habría que hablar de *disposiciones habituales*, que favorecen o dificultan el recto juicio de conciencia».

Podría optarse por llamar siempre conciencia al acto y disposiciones del entendimiento práctico a la conciencia habitual, apta para cualificarse y, por lo tanto, para denominarse recta, cierta, formada, etc. Si se le llama conciencia habitual sin hacer más distinciones se produce la confusión. Pero lo que en este trabajo se propone es llamar conciencia actual al acto de conciencia y conciencia habitual al hábito o disposición del entendimiento práctico, *afirmando expresamente que es un hábito*.

mo autor llega a decir que «más que de conciencia habitual habría que hablar de disposiciones, que favorecen o dificultan el recto juicio de conciencia». Surge entonces la pregunta: ¿disposiciones de quién? Probablemente la respuesta haría referencia al entendimiento práctico que es la potencia encargada de realizar el juicio que se encamina a lo que debe ser realizado. Si Sto. Tomás tuviera ocasión de participar en nuestras reflexiones quizá no tuviese tanto escrúpulo en modificar lo que afirma en la *Suma Teológica* I, q. 79, a. 13, c. *in fine*: «la conciencia es un acto». (También en *De Veritate*, q. 179). O, más que modificar, podría expresar su pensamiento de modo que desaparecieran los reparos a presentar la conciencia también como hábito —es decir disposición estable del entendimiento en su vertiente práctica, concretamente mirando al *agere*— porque, en el cuerpo de ese mismo artículo, dice que la conciencia es «ciencia-con», es decir ciencia no pura o teórica, sino en relación con lo que ha de ser moralmente obrado. Y en el «ad. 3» al referirse a la *sindéresis*, afirma que «este hábito también toma a veces el nombre de conciencia». Y bien sabido es que la ciencia es un hábito y lo mismo la *sindéresis* que es la primerísima y originaria ciencia moral, de todos poseída (aunque sea innata e indefectible). No parece que este planteamiento contrarie tampoco la identificación del acto de conciencia con el juicio práctico que necesariamente se ha de emitir para ejercitar la prudencia. Quizá por eso Santo Tomás prefiere enumerar una serie de virtudes menores —integrales suelen llamarse— y la conciencia habitual vendría a coincidir

MAUSBCH-G. ERMECKE, *Teología. Moral Católica*, EUNSA, Pamplona 1971, p. 228:

«La conciencia es esencialmente un juicio de la razón práctica...» se afirma en la página 229, l. 9: «La conciencia es pues, un acto de la razón práctica» y sin referirse en ningún lugar a facilidad, disposición o hábito de de facultad —la razón práctica, o el entendimiento en su vertiente de razón práctica— se pasa más adelante a hablar de «formas especiales de conciencia habitual». Cfr. p. 237, l. 21.

PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, Tomus I, Herder, Barcelona 1960, p. 196, n. 5. Conciencia es «*Iudicium intellectus practici*». Después, desde el capítulo II al V, comienza a hacer una clasificación de las distintas especies de conciencia sin distinguir conciencia habitual de actual y atribuyendo al «acto de conciencia» lo que sólo es atribuible al entendimiento práctico que en su ejercicio de emitir juicios comete aciertos o errores según esté formado bien o mal, es decir, revestido de unas u otras disposiciones (o hábitos, si son estables).

PALAZZINI, *Moral general*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1963, p. 192, l. 7: «Pero la conciencia, *per se*, se concreta en un acto, es decir, en la aplicación de un conocimiento». Y más adelante, p. 193, l. 31: «La conciencia es, por el contrario, el órgano mediante el cual puedo conocer qué es el bien...» En la p. 211 introduce el tema de la conciencia habitual —en terminología de otros autores— titulado: «7) Diversas situaciones de conciencia». Hay que decir que si la conciencia es acto puede acertar o fallar, pero no puede encontrarse en «diversas situaciones». Quien se encuentra en diversas situaciones es el sujeto que obra o, si se quiere, su entendimiento práctico, que puede estar en buena o mala disposición —poseer un hábito bueno o malo— en relación a su operación u acto de conciencia. Ese hábito es lo que puede llamarse conciencia moral, formable o habituable.

con la cualidad estable del entendimiento práctico que coopera necesariamente en la decisión prudente denominada «*intellectus*», cuyo acto propio es el «*iudicare*» (juicio, uno de los tres actos de la prudencia) que podría identificarse con el acto de conciencia o conciencia actual.

El asunto no tendría demasiado interés, fuera del puramente académico, si no fuera porque, si se acepta este planteamiento, se clarifican dos puntos a la vez: algunos aspectos del pensamiento de Santo Tomás, que favorecen la comprensión de su esquema fundamental de la moral de las virtudes; y la conveniencia de hablar de la «formación de la conciencia» a la que pueden mostrarse refractarios algunos «personalismos» celosos de la absoluta autonomía de la persona y que ven una pretensión atentatoria a la dignidad personal en la conveniencia de «formar» la conciencia. Eso sería para ellos dar pie a una moral «heterónoma» que suelen presentar con tintes peyorativos.

Si la conciencia puede verse como un hábito admite un tratamiento pedagógico justificado por la antropología subyacente en la *Suma Teológica* —como los hábitos teóricos o ciencias y los hábitos morales o virtudes, puesto que participa de las propiedades de ambos—. Resultaría entonces muy adecuado hablar de «formación de la conciencia» y se ofrece así un planteamiento teórico interesante para la Teología Espiritual, en continuidad con toda la teoría de los hábitos expuesta en la *Suma Teológica*.

También se explica mejor la virtud de la prudencia, lo cual puede resultar de interés en el planteamiento teórico de la Teología Moral en lo que se refiere a los fundamentos del obrar moral. En la *Suma Teológica* (I, q. 83, a. 4), la voluntad en acción —eligiendo— es vista como «libre albedrío» y éste no se considera como otra potencia. Algo semejante ocurre con el entendimiento. Razón y entendimiento, libre albedrío y voluntad, no son cuatro facultades, sino entendimiento y voluntad. Y ambas no están en dos sujetos sino en uno sólo, la persona, que cuando actúa como tal, lo hace con el entendimiento (que entiende lo que quiere y entiende que está queriendo) y la voluntad (que quiere entender y quiere su propio acto de querer). El libre albedrío o capacidad de elegir o libertad —sin entrar aquí en más precisiones— es capaz de cualificarse o formarse en orden a su mejor actuación, lo que justifica estudiar la libertad —moral— como hábito. Análogamente cabe estudiar la conciencia —moral— como hábito de una función del entendimiento práctico —la que tiene por objeto el *agere*— en un paralelismo con la libertad, del mismo modo que entendimiento y voluntad son tratados paralelamente y en sus relaciones a lo largo de toda la *Suma Teológica*. En definitiva la cuidadosa distinción de potencias del alma o principios de operaciones, caracte-

rística de la *Suma Teológica*, no excusa a su autor de la necesidad de unificar a la hora de describir la actuación de la persona. La persona completa es el sujeto último que actúa por sus potencias, cualificadas por sus hábitos. Por eso la prudencia, que es virtud especial —y general, podríamos decir— para Santo Tomás, reclama la actuación del entendimiento y de la voluntad —claridad y rectitud— cuyos correspondientes hábitos generales —libertad moral y conciencia moral— concurren para facilitar las acciones prudentes concretas que, atendiendo a su objeto, se encuadran en una virtud moral particular: templanza si se trata de alimentación prudente, castidad si se trata de uso prudente del sexo, etc.

En el tratamiento que da Sto. Tomás a las dos potencias espirituales del alma, entendimiento y voluntad, hay un paralelismo que penetra toda la doctrina de la *Suma Teológica*. Puede hablarse, si no se está exclusivamente a la letra sino atendiendo al sentido, de un hábito de la voluntad que puede denominarse libertad moral. Paralelamente podemos hablar de un hábito del entendimiento práctico al que es lícito llamar, sin traicionar la mente del Aquinate, conciencia habitual. De la conciencia como hábito vamos a tratar, buscando una interpretación correcta del pensamiento de Sto. Tomás en la *Suma Teológica*, en este punto. Lo que, probablemente, justifica que se haga a continuación un abreviadísimo repaso, a modo de apunte, de rasgos bien conocidos de la doctrina de la *Suma Teológica*, útiles para justificar el título de este trabajo.

Así como la consideración dinámica de la voluntad lleva a denominarla «libre arbitrio», según Sto. Tomás, la consideración dinámica del entendimiento, en alguna de sus funciones, conduce a llamarlo «entendimiento agente». Este entendimiento es comparado a una luz que en el proceso de conocimiento ilumina las especies recibidas —especies impresas inteligibles— dando lugar a las ideas o conceptos en el entendimiento posible. Entendimiento agente y posible son dos facultades denominadas por Aristóteles abstractiva e intelectiva. La terminología aristotélica es más clara pues por su sola enunciación nos lleva a intuir el papel de estas facultades de la mente.

No es aquí el lugar apropiado para describir el conocido mecanismo por el que se produce el conocimiento racional, en el que el proceso comienza por los sentidos externos que perciben, y sigue en los internos que producen la especie expresa sensible, y el entendimiento agente que ilumina la especie impresa inteligible y finalmente, el posible que capta la especie expresa inteligible². El entendimiento agen-

2. Para una descripción elaborada, cfr. P. BARBADO, *Psicología experimental*, CSIC, 1948.

te está determinado a iluminar y actúa de un modo necesario al modo de los sentidos externos. Eso hace que no sea capaz de recibir la ordenación característica del hábito. No es un sujeto adecuado. El entendimiento posible es considerado por Sto. Tomás desde otro punto de vista como entendimiento teórico si se refiere a la especulación y práctico si se refiere a la acción. O dicho de otro modo, en lenguaje aristotélico, según se refiera a los «conocimientos necesarios» —que constituyen la ciencia— o a la «opinión» —que posibilita la elección—. Al analizar las facultades humanas como sujeto de hábitos, Sto. Tomás señala que en el entendimiento posible especulativo se da el «*habitus intellectus*» y en el práctico la «*sindéresis*». Ambos son hábitos «naturales incoados»³ que si bien se denominan hábitos, deben considerarse propiamente disposiciones. Esto es así porque si los individuos que por naturaleza tienen tendencia al fin impuesta desde fuera —«como la flecha que se dirige al blanco impulsada por el arquero»— no necesitan más de lo que la propia naturaleza irracional les proporciona, es necesario sin embargo, que los seres que tienen dominio sobre esa dirección posean conocimiento del fin, pues de otro modo no podrían tender a él de acuerdo con su naturaleza racional y dotada de libre albedrío.

La tendencia natural de la voluntad es inicialmente recta. La voluntad tiene una inclinación natural al bien. Esa inclinación natural ha de conservar su rectitud cuando es una inclinación elícita, es decir, cuando sigue al conocimiento. A su vez la inclinación recta de la voluntad que mueve al bien ha de mover al entendimiento a su bien que es el «*verum*». O dicho de otro modo, hay una correlación entre los primeros principios de la voluntad y del entendimiento. «*Habitus intellectus*» y «*sindéresis*» que residen en el entendimiento deben tender inicialmente al «*verum*» correlativamente a la recta dirección que incoan en la voluntad haciéndola tender al «*bonum*», las «*seminalia virtutum*» a las que Sto. Tomás llama principios de hábitos de derecho natural⁴.

3. 1-2, q. 51, a. 1, c. Nótese que Sto. Tomás habla de hábitos naturales incoados en las potencias cognoscitivas; en las apetitivas dice que no encontramos hábitos naturales en estado de incoación sino principios de hábitos. La distinción se hace en virtud de la «tendencia a los objetos propios». Sto. Tomás se inclina a considerarla más bien hábito en las potencias cognoscitivas y más bien propia de la naturaleza de la misma facultad en las operativas, pero destacamos, una vez más, la correlación y el semejante tratamiento.

4. Hacemos hincapié en esta consideración, pues siempre que se habla de ley o derecho natural se hace referencia al entendimiento, y aquí queda claro que Sto. Tomás también se refiere a la voluntad (Cfr. 1-2, q. 51, a. 1, c, fin). La interpretación más correcta de este texto pensamos que debe verse en la correlación que venimos señalando. A la rectitud de los principios de derecho natural en el entendimiento, que pueden verse como luz, corresponden una rectitud de la inclinación de la voluntad que puede verse como facilidad innata de

Por eso en una naturaleza humana originariamente dispuesta, los sentidos no engañan, la razón busca la verdad y la voluntad el bien y en su mutua influencia inician al hombre en unas operaciones rectas —adecuadas a su naturaleza, o fin u orden—⁵. Ahora bien, del mismo modo que se puede describir la libertad moral como un hábito de la voluntad que da facilidad para apartar los obstáculos hacia el fin —lo que equivale a disponer la naturaleza según el orden para ella previsto o inclinarla a obrar el bien— podemos decir que también las operaciones del entendimiento que tienden a conocer el «*verum*» es conveniente que se realicen suave, fácil y prontamente. Esto supone ordenar de un modo estable el entendimiento o lo que es lo mismo, disponerle al «*verum*». Estamos describiendo un hábito. Si no hay una «disposición estable» que ordena al entendimiento hacia el «*verum*» sino que hay sólo una operación que lleva a juzgar al entendimiento acertada o rectamente, tenemos un acto recto del entendimiento, un acierto concreto. Podemos decir que en el acierto concreto, que procede del acto recto del entendimiento, se puede ver una luz actual. Pero la ordenación permanente que le lleva a acertar con facilidad en la operación que le es propia es un hábito operativo, una nueva cualidad de la que se ha revestido el entendimiento.

La conciencia puede verse como un hábito y el hábito es una ordenación de la potencia que Sto. Tomás considera un principio intrínseco de operaciones. Además hay para él dos principios externos de operaciones que son la ley y la gracia⁶. Para procurar relacionar la conciencia con el hábito, que es nuestro propósito, tratemos de sintetizar el pensamiento de Sto. Tomás partiendo de la definición clásica de conciencia.

La conciencia se define como norma próxima de moralidad. La «proximidad» hace referencia a otra posible norma remota de la cual se distingue la conciencia. La «moralidad» hace referencia a la conducta humana, a la conducta de aquellos seres capaces de captar el fin y el orden que determinan su naturaleza. Estos seres son los dotados de potencias mixtas que equivale a decir que son los capaces de operaciones inmanentes, de obrar por sí mismos y ser a la vez objeto de su acción —sus operaciones hacen buenas o malas sus obras y «a la vez» hacen bueno o malo al mismo sujeto que obra— y, como es sabido, son precisamente estos seres los sujetos de hábitos.

elección recta, facilidad que no se impone, pues sigue en pie la indiferencia característica del libre albedrío que puede llevar al individuo a torcer su innata rectitud inicial.

5. Prescindimos en este momento de la consideración de naturaleza caída tan vivamente experimentada en todas las épocas.

6. 1-2, q. 49, prólogo. Principios de los actos humanos: a) extrínsecos: ley y gracia. b) intrínsecos: potencias y hábitos.

El concepto de «norma», sin embargo, no ha sido aún recogido directamente. Aunque la referencia al orden suponga una norma, regla, canon, medida o patrón ordenador. Por eso ahora nos detendremos en la consideración de qué es la norma. Encontramos la doctrina referente a este asunto en la 1-2, qq. 90-97 donde Sto. Tomás desarrolla su doctrina sobre la ley. En el primer artículo de estas cuestiones queda de manifiesto la relación entre norma y ley, puesto que la ley es definida como «una especie de regla y medida» de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación⁷.

Vemos que la ley se nos muestra como regla y medida, o como norma que es un término sinónimo. Pero quizá sea conveniente destacar en este momento que es un principio por el que el sujeto es inducido a obrar. Señalamos este aspecto operativo de la ley porque precisamente estamos examinando un principio de operaciones que es externo al sujeto y tratando de relacionarlo con un hábito que es un principio de operaciones intrínseco a ese mismo sujeto. «Ley, en efecto, procede de “ligar”, puesto que obliga a obrar», dirá Sto. Tomás⁸.

En su exposición de la «*Suma*», Sto. Tomás sigue un orden pedagógico para llegar a definir la ley; pero el examen de los distintos artículos y el tratamiento de anteriores cuestiones dejan ver la idea básica que preside el pensamiento del Aquinate: la idea de Causa final y Causa primera que coinciden con Dios lo está presidiendo todo. Es sabido que naturaleza, fin y orden se implican mutuamente y que la observación de las naturalezas concretas nos las muestra penetradas de un orden y finalidad que reclaman un ordenador, una causa primera, una causa final. Este es el camino de acceso a Dios racionalmente y el Dios así conocido es el Supremo legislador autor de un orden, norma o ley que tiene alcance universal, penetrando —fundando— la naturaleza de cada criatura.

Por eso hay tres artículos de la 1-2 que nos interesan especialmente: q. 90, a. 1 y q. 91, a. 1 y a. 2. En el primero hay una referencia al Filósofo que pone en relación razón, orden, ley y fin, lo cual resulta de interés respecto al tema que nos atañe.

«Ahora bien la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual como se deduce de lo ya dicho⁹, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo¹⁰... De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón».

7. 1-2, q. 90, a. 1, c.

8. *Ibidem*.

9. 1-2, q.1, a.1, ad.3.

10. *Phys.* e, c. 9, n. 3 (BK 200, a 22); *Ethic.* 7. c. 8, n.4 (BK. 115 a 116)

Vemos pues que la ley viene dada como un principio ordenador de la razón mirando al fin. La definición ya clásica que ofrece Sto. Tomás es «ordenación de la razón que mira al bien común promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad». Así que la ley se nos muestra como un principio que mira al bien común, y este bien es la bienaventuranza o fin último al que necesariamente todos aspiran. *Este principio ordena desde fuera la razón del súbdito y procede de la razón ordenada del legislador*, que busca el bien común que coincide con el fin último¹¹.

Inmediatamente se plantea si el fin último no será una ordenación de la razón suprema, de un supremo legislador, impuesta a las razones subordinadas para llevarlas a su último fin. En definitiva si existe una ley eterna que procede de un legislador Supremo que con una infinita Sabiduría señala a todos los seres su orden y su fin, lo que equivale a precisar sus naturalezas. Esto es lo que se plantea Sto. Tomás que ha hecho el recorrido ascendente desde las criaturas —en las que se observa un orden intrínseco— hasta el Creador, Supremo ordenador.

«Pero es manifiesto, supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la primera parte¹², que todo el conjunto del universo está sometido a la razón divina. Por consiguiente esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como un supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna»¹³.

Ese supremo legislador ha dejado impreso su sello en cada naturaleza y su actividad se manifiesta de modo poderoso; su pensamiento se hace realidad y la ordenación de su razón se convierte en naturalezas. Unas naturalezas están pensadas en el plan de la divina sabiduría como criaturas sin razón ni voluntad, incapaces de operaciones inmanentes y por lo mismo incapaces de ser sujeto de hábitos. Otras son partícipes de la naturaleza divina y hechas a imagen y semejanza de Dios de un modo peculiar y que las capacita para operaciones realizadas mediante potencias mixtas y por lo mismo capaces de hábitos. Las primeras están llamadas a dar gloria material a Dios y las segundas a dar gloria formal a su Creador al que son capaces de conocer y amar. Pero por lo que respecta a la ley, todas son sujeto pasivo de esa ley eterna.

11. Sobre este punto ver una explicación más amplia en 1-2, q. 90, a. 1 y 2.

12. 1-2, q. 90, a. 1, ad 2, y a. 3, 4

13. 1-2, q. 91, a. 1, c.

«Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras: como en un sujeto activo que regula y mide (el legislador) o como en sujeto pasivo regulado y medido (los súbditos)»¹⁴.

Una vez más Sto. Tomás nos muestra su pensamiento que pone en conexión fin, naturaleza y orden. La ley eterna se enlaza con la Divina Sabiduría y ésta al pensar las distintas clases de seres los pone en la existencia, los hace ser según sus propias naturalezas. Naturalezas que son principio de operaciones y que, según la ordenación que les haya impreso el Creador, tienen tendencia a sus propios actos y fines.

«Por eso como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines»¹⁵.

Esta descripción que es común para todas las cosas se hace más concreta al tratar del hombre que es el sujeto que nos interesa puesto que sólo él es sujeto de hábitos entre las criaturas creadas¹⁶.

«La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para todos los demás. Participa pues de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural»¹⁷.

Arrancábamos del concepto de norma que vimos que equivalía a «ley» y ahora llegamos a una norma o ley natural que es una participación en la naturaleza humana de la ley o norma eterna. Es decir, así como podemos contemplar la Naturaleza divina como una razón suprema, ordenada y ordenadora a la vez —y de modo absoluto—, podemos contemplar la naturaleza humana como participación de la Naturaleza divina, ordenada con una ordenación propia de naturaleza participada y, por lo mismo, ordenada y ordenadora de modo relativo. Es en esa medida como se dice que el hombre puede ser providente para sí y para los otros.

14. 1-2, q. 91, a. 2, c

15. *Ibidem*.

16. Prescindimos de la consideración de los ángeles.

17. *Ibidem*. Obsérvese que según lo que aquí se dice además de ser sujeto pasivo de la ley, el hombre es sujeto activo «providente para sí y para los demás».

Sto. Tomás utilizará una figura que clarifica su pensamiento y que traduce de modo más imaginativo el concepto abstracto de participación. Se refiere a la luz divina como una luz que irradia destellos. Esos destellos que llegan al hombre constituyen la ley natural y a ellos queda abierto el entendimiento humano como el ojo está abierto a la luz. Lo expresa de forma bellísima, tomando palabras de la Escritura, en la 1-2 q. 91, a. 2, c:

«Por eso el Salmista después de haber cantado “Sacrificad un sacrificio de justicia” añadió, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: “Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?”, y, respondiendo a esta pregunta dice: “la luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes”, como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo —tal es el fin de la ley natural—, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. *Es pues evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional*».

Vemos realizada, tras lo dicho, una descripción de la naturaleza humana como imagen y semejanza (participación) de la naturaleza divina. Y esa participación inclina naturalmente a la naturaleza a la acción debida.

Obsérvese que la naturaleza que es principio de operaciones viene originalmente inclinada —«por naturaleza»— a la acción debida, lo cual supone una ordenación de sus potencias a la operación recta —el entendimiento al «*verum*» y la voluntad al «*bonum*»—. Esta inclinación o facilidad para tender a la acción debida es lo que Sto. Tomás señala como «hábitos incoados que son más de la naturaleza de la facultad que hábitos propiamente dichos». Sin embargo, la inclinación es hacia la acción debida; y esto presupone la posibilidad de acción desordenada o indebida, lo cual es posible por ser el hombre providente, por participación, para sí y para los demás.

Estas disposiciones primeras que, por ser naturales, se dan en todos los individuos de naturaleza humana, pueden estabilizarse en su sentido originario o en el contrario, pues sus facultades pueden determinarse, o mejor ordenarse, de acuerdo con la ley natural, —lo que equivale a ordenarse de acuerdo con la ley eterna de la que la naturaleza es reflejo— u ordenarse en sentido contrario.

Las facultades en las que residen estos principios de la naturaleza o hábitos naturales incoados («*habitus intellectus*», «*sindéresis*» y «*seminalia virtutum*») son el entendimiento y la voluntad¹⁸.

18. Sto. Tomás dice que no hay hábito natural, en sentido estricto. También hay que dar todo el alcance a la afirmación del Aquinate: en la voluntad hay «*seminalia virtutum*» que son como principios de hábitos.

Ya hemos apuntado cómo la estabilización de la disposición u ordenación recta de la voluntad da lugar a lo que, con las salvedades necesarias, podríamos llamar hábito de la libertad. Ahora examinamos más en concreto la otra facultad, el entendimiento y, descendiendo más al detalle, el entendimiento posible revestido de ese hábito natural incoado que es la *sindéresis*. La *sindéresis* hace conocer al entendimiento que hay que obrar el bien y evitar el mal. Pero ¿cómo se puede realizar un juicio concreto sobre lo que hay que hacer aquí y ahora? Si el entendimiento llega a conocer y a juzgar rectamente en este caso —a lo cual está primigeniamente ordenado— realizará un acto recto, es decir, de acuerdo con la ley natural. En cierto modo habremos interiorizado la ley natural, habremos comenzado a ordenar el entendimiento según la ley natural y la facultad (el entendimiento) comienza a quedar revestida con una cualidad, con una nueva forma accidental que la hace operar (juzgar para los actos concretos) rectamente (de acuerdo con la ley natural) y fácilmente. Pero podríamos preguntarnos: puesto que Sto. Tomás ha definido la ley como un *principio externo* de operaciones aquello que se interioriza o se incorpora a la naturaleza ¿es la misma ley natural o se distingue de ella? O en otras palabras: ¿el hábito que hemos descrito es la misma ley natural o se distingue de ella? El Aquinate se ha formulado esa pregunta y para darnos cumplida respuesta desarrolla el a. 1 de la q. 94 de la 1-2: «Si la ley natural es un hábito».

La respuesta es negativa porque la ley natural no es un hábito sino algo que se posee mediante un hábito¹⁹. Y así por ejemplo, dice, llamamos fe a las cosas que conocemos por la fe. En efecto, la ley natural es algo objetivo, dado, reflejo de la ley eterna como el depósito de la fe —que en ocasiones llamamos fe objetiva— es algo dado y objetivo. Del mismo modo que se conoce el depósito por medio de un hábito que inclina a asentir al entendimiento (que es el hábito o virtud de la fe)²⁰, el entendimiento es inclinado a juzgar según la ley natural por un hábito que se distingue de la misma ley natural. (Señalaremos al final que a ese hábito podemos llamarle conciencia habitual o hábito de la ley natural, con el que se reconoce la ley natural).

Volviendo al símil del Aquinate y ampliándolo, la ley eterna es una luz que desprende destellos que son la ley natural; el ojo capta la luz mediante una lente que lo dispone adecuadamente. La distinción entre la lente que es el instrumento y la luz captada es evidente. Es lo que indica Sto. Tomás:

19. 1-2, q. 94, a. 1, c.

20. Habría que hacer algunas salvedades que no vienen al caso por tratarse sólo de un ejemplo.

«La obra que uno realiza no es lo mismo que el medio que uno pone para realizarla; p.ej. una persona compone un discurso correcto mediante el hábito de la gramática. Siendo por tanto el hábito el medio que empleamos para obrar, ninguna ley puede ser hábito de modo propio y esencial»²¹.

Por otra parte el término hábito se aplica a aquello que poseemos por medio de un hábito. Y así podemos hablar de un «hábito de los primeros principios» aun cuando «los principios indemostrables no son el hábito mismo de los principios, sino el contenido u objeto del hábito»²². De modo que Sto. Tomás distingue entre la ley natural o lo que podríamos llamar «hábito de la ley natural» o facilidad habitual del entendimiento para conocer la ley natural. Ese hábito del entendimiento se distingue de los actos aislados del entendimiento. El entendimiento puede realizar juicios de modo actual por los que capta aquí y ahora que esta actuación concreta «debe» ser así para adaptarse a la ley natural. Pero puede además poseer la facilidad estable (que hace un momento hemos denominado «hábito de la ley natural») para estos juicios y que se distingue de la facultad del entendimiento porque el hábito es medio o instrumento de la facultad y la ley es objeto de la facultad del entendimiento. Pues bien, el «acto» es lo que llamamos conciencia actual y al «hábito» es lo que llamamos «conciencia habitual»²³.

Una definición genérica de la conciencia que dimos al principio nos la presenta como «norma próxima de moralidad». Ahora estamos en condiciones de entender que «norma» es ley; «próxima» se dice por la interiorización que se produce respecto a la ley o norma remota, que es la ley natural, y respecto a la ley primera o fundante, que es la ley eterna.

21. *Ibidem*. Aquí puede verse una consideración del hábito como instrumento, que ahora no nos interesa seguir. No obstante quizá sea oportuno señalar que ciertas posiciones, viejas y actuales, de algunos moralistas atribuyen una función creadora de la verdad a la conciencia mientras que Santo Tomás subraya todo lo contrario. En su metáfora de la luz (cfr. nota 18) ésta es considerada verdad de Dios que se comunica, se interioriza, en el entendimiento práctico que la capta y en la voluntad que está dispuesta a moverse hacia ella inicialmente. Santo Tomás distingue claramente el «objeto» o ley natural —participación de la eterna—, el sujeto o entendimiento práctico, y el instrumento correspondiente. Pensamos que no tendría inconveniente en llamar a este instrumento conciencia habitual o hábito de captación de la verdad moral que pide ser realizada.

22. *Ibidem*.

23. La conciencia es un acto —dictamen, o juicio— y en ese sentido se la llama conciencia actual. Ya dijimos cómo los moralistas hablan de la conciencia habitual que es mucho más que el simple hábito de los primeros principios. Esa conciencia habitual es un hábito o cualidad que permite entender todo el sentido de la terminología moral: conciencia recta, clara, escrupulosa, formación de la conciencia, etc.

Si esa interiorización se da de modo aislado como «acto» del entendimiento se tiene la conciencia actual; si la interiorización ha llegado a ser estable, de modo que viene a ser una cualidad añadida al entendimiento, tenemos la conciencia habitual que facilita los «actos» de conciencia del entendimiento.

En cuanto a la última parte de la definición «moralidad», consiste en la relación que se establece entre la actuación y la norma remota o ley natural. Es moral o recta la actuación que se adapta a la ley natural e inmoral la que se aparta de ella.

Sólo nos quedaría una cuestión por dilucidar aunque colateralmente ha sido ya resuelta con lo que anteriormente dijimos. ¿El entendimiento está en contacto con la luz de la ley natural reflejo de la ley eterna? Al decir que naturalmente las facultades están inclinadas rectamente, quiere decirse que todo entendimiento y toda voluntad están inicialmente abiertos al orden establecido por la Sabiduría divina. No sólo el entendimiento «ve» y se inclina hacia esa luz, sino que la voluntad se «inclina» y se «abre» a ella. Acertadamente se ha dicho que «el corazón también piensa». Todos los hombres están inicialmente bien dispuestos, aunque cada uno de ellos llegue a participar más o menos de la verdad y del bien.

«De dos maneras puede ser conocida una cosa: primera en sí misma; segunda en su efecto, en el que se encuentra cierta semejanza con la cosa. Así quien no ve el sol en su sustancia puede conocerlo a través de sus irradiaciones. Pues bien, tenemos que decir que nadie puede conocer la ley eterna como es en sí misma, si no es Dios y los bienaventurados que ven a Dios en su misma esencia. Pero toda criatura racional la conoce a través de alguna irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inconmutable como dice San Agustín. Ahora bien, todos conocen de alguna manera la verdad, al menos por lo que se refiere a los principios generales de la ley natural. Y respecto a los demás principios, unos participan más y otros menos del conocimiento de la verdad, y conforme a éste más o menos conocen mejor o peor la ley eterna»²⁴.

Resumiendo podríamos decir que para realizar su juicio práctico—que mira a la actuación concreta— el hombre cuenta originalmente en su naturaleza con hábitos incoados (hábitos de los primeros principios) que le inclinan a conocer y a querer, de acuerdo con el recto orden querido para él por el Creador. Cuenta, además, con una luz actual (conciencia actual) que muestra al entendimiento práctico qué acción se adapta a la ley natural, que es el reflejo de la voluntad fundante de Dios (ley eterna) para el hombre. Esa luz actual puede

24. 1-2, q. 93, a. 2, c.

interiorizarse y estabilizarse en las potencias del hombre como una claridad habitual que lleve a conformar con facilidad su juicio práctico con los dictámenes de la ley natural. Finalmente, el hombre, al obrar bajo la claridad de esa luz, cumple el plan inicial de la divina Voluntad, dando gloria formal a su Creador, realizando actos buenos y haciéndose bueno él mismo²⁵.

De lo dicho se deduce que la conciencia habitual es un hábito operativo entre la potencia del entendimiento y el acto de su juicio y que facilita un dictamen práctico para la actuación en concreto (dictamen práctico-práctico le han llamado algunos autores), en relación con la ley natural.

Hay diferencia entre la conciencia como hábito y la ciencia moral. Esta última es una ciencia práctica que ofrece unas conclusiones generales sobre cómo hay que obrar en el orden moral. «Hay que pagar los impuestos justos», sería un ejemplo de este tipo de conclusiones. Pero la conciencia habitual es una «ciencia-con», un hábito «científico-moral» dirigido de modo directo a las «obras» que «yo», «aquí y ahora», «allá y después», he de ir realizando y que la distingue tanto de la ciencia general (ciencia moral) como del juicio imperativo —siempre tiene ese matiz la conciencia— ejercido en acto (conciencia actual o acto de conciencia). Ese juicio es el acto «penúltimo» en el obrar moral, pues queda todavía un juicio decisorio que corresponde a la voluntad, a la libertad del agente. La conciencia habitual cualifica el entendimiento práctico en la vertiente que mira al «agere», al campo de las operaciones morales —no artísticas, ni técnicas— y le permite formar un juicio (acto de conciencia o conciencia actual) práctico y concreto en cada acción circunstanciada. Es eso, según puede entenderse, lo que lleva a algunos autores a llamar a la ciencia moral ciencia práctica y a hablar de una ciencia «práctica-práctica» que debería ser denominada conciencia habitual, según lo que venimos diciendo. La primera facilita el conocimiento general sobre el modo de actuar, y la segunda facilita los juicios sucesivos sobre actuaciones concretas, cada uno de los cuales es un acto de conciencia. «Debo pagar esta cantidad como impuesto porque hacerlo sería justo y no hacerlo injusto, aquí y ahora, en mis circunstancias personales, ambientales, teniendo en cuenta todos los factores técnicos».

25. 1-2, q. 92, a. 1, c.: «...si la intención del legislador se dirige al verdadero bien que es el bien común regulado conforme a la justicia divina, se seguirá que el efecto de la ley sea hacer buenos absolutamente a los hombres. Pero si la intención del legislador se dirige a aquello que no es bueno absolutamente sino útil y deleitable para él u opuesto a la divina justicia, entonces la ley no hace buenos absolutamente a los hombres, sino relativamente, es decir, buenos en orden a tal régimen. Y así se encuentra la bondad hasta en los completamente malos. De donde llamamos a uno buen ladrón porque trabaja de modo conveniente a su fin».

Esta conciencia moral se tiene naturalmente como una cualidad innata —sólo incoada por la sindéresis en el entendimiento práctico— y desarrollable o capaz de ser arruinada. Puede darse el caso de un moralista que conozca las reglas morales generales y que tenga una conciencia vacilante, escrupulosa o laxa. Esta simple enumeración nos enfrenta con la descripción «funcional» de un hábito. Sólo así se puede hablar de formación de la conciencia con propiedad. La implicación de todo el hombre en el acto moral hace que la consideración de la libertad como un hábito moral de la voluntad (libertad moral, como desarrollo de la libertad nativa o psicológica), se compagine con este modo de ver la conciencia como un hábito del entendimiento práctico en su vertiente moral, mirando al «*agere*». De la comprensión de estos dos hábitos de las facultades superiores se deriva un buen entendimiento del tratamiento de la prudencia como «virtud especial» según la denomina Sto. Tomás. La prudencia exige a su usuario «saber» y «querer» el bien y por eso educar sus facultades afinando sus respectivos hábitos: *la libertad moral* (rectitud nativa desarrollada, facilidad o hábito de usar rectamente la voluntad) y *la conciencia moral* (luz nativa desarrollada, conciencia habitual o conciencia como hábito). Recientemente la encíclica *Veritatis splendor* reclama insistentemente que se cultive la unión de la libertad con la verdad. Cultivar ambas disposiciones supone la conveniencia, casi la necesidad, de actualizar el buen entendimiento de la doctrina tomista sobre las facultades operativas, y los hábitos que facilitan sus operaciones. Muchas personas desearían tener buenas disposiciones para obrar, querrían tener disposiciones de verdad y libertad. Habría que hacerles considerar que las «disposiciones» son hábitos cuando se estabilizan (el lenguaje filosófico ha trascendido, como en muchas otras ocasiones, y ha penetrado el lenguaje común). Pero estabilizar las disposiciones exige el empeño propio de la lucha ascética y de la buena pedagogía. Y aquí se encuentra la piedra de toque que ha de hacer buenos en la práctica estos planteamientos teóricos de la doctrina clásica hasta que lleguen a ser eficaces. Sólo se es prudente cuando las decisiones «prácticas-prácticas» son rectas y acertadas sucesivamente hasta que la «*praxis*» (práctica consolidada) se vuelve «*exis*» (segunda naturaleza, según gustan decir los clásicos). Pero esto nos abre la puerta a un tratamiento en conjunto de las virtudes, y la fidelidad a la vocación, que enlaza con lo aquí tratado a la vez que lo excede.

